

**NAḤW AL-QULŪB AL-ṢAGĪR:
IL «TRATTATO MINORE SULLA GRAMMATICA DEI CUORI»
DI ‘ABD AL-KARĪM AL-QUṢAYRĪ (376-465/986-1072)
PRESENTAZIONE E TRADUZIONE ANNOTATA¹**

di Francesco Chiabotti

This text of al-Quṣayrī is one of the oldest treatises on mystical interpretation of grammar terminology. The recognition of the sacred character of speech was one of the bases on which Sufīs formed their mystical lexicon. At the same time the acknowledgement of the sacred character of Arabic led the Sufīs to develop a symbolic lecture of Arabic grammar and of its lexicon. This item opens new implications about the relationship between theology and language, with particular attention to the problem of *metalanguage*.

«È inutile scrutare le opere dei mistici musulmani se non si studia da vicino il meccanismo della grammatica araba, della lessicografia, della morfologia e della sintassi. Questi autori ricollegano costantemente i termini tecnici che propongono ai loro valori ordinari, all'uso corrente constatato dai grammatici».

Louis Massignon²

1. Il metalinguaggio della grammatica araba

M. G. Carter, nel suo articolo sulle origini della grammatica araba, s'interroga a proposito della nascita del suo lessico tecnico³. I grammatici arabi, nella ricerca di un doppio linguaggio capace di rendere gli oggetti linguistici così come le loro relazioni, hanno optato per un *metalinguaggio* di sorprendente semplicità, che non rivela sempre un legame *logico* con le realtà linguistiche che intende descrivere⁴. Carter nota ancora un altro elemento caratteristico della lingua araba, riflesso

¹ Questo articolo è stato inizialmente pubblicato in francese con il titolo “Naḥw al-qulūb al-ṣagīr: La «grammaire des cœurs» de ‘Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée” (Bulletin des Etudes Orientales, vol. 58, Damasco 2009, pp. 385-402). Lo riproponiamo in questa sede in italiano, cogliendo l'occasione per completare il testo di alcune importanti indicazioni bibliografiche assenti nella versione francese, delle quali siamo venuti a conoscenza solo dopo la pubblicazione sul BEO. Il capitolo sull'eredità letteraria del testo in esame è stato significativamente ampliato.

² Citato da ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine de al-Ash‘arī et de ses premiers grand disciples*, Imprimerie Catholique Beyrouth, 1965, pp. 2-3.

³ CARTER, M.G., «Les origines de la grammaire arabe», *Revue des Etudes Islamiques* 40 (Paris, 1972), pp. 69-97 [Trad. inglese: «The beginnings of Arabic grammar», in *The Early Islamic Grammatical Tradition*, a cura di BAALBAKI, Ramzi. (The Formation of Classical Islamic World, vol. 36), Ashgate Publishing Limited, 2007, pp. 1-27].

⁴ CARTER, *op. cit.*, p. 80.

di una possibile *arabica forma mentis*: l'accostamento fra comportamento umano e il movimento lungo una linea di direzione. *Šarī'a*, *širāṭ mustaqīm*, *ṭarīqa*, *sīra*, *maḍhab*, *dalīl*, sono tutti termini tecnici derivati dalla nozione di via, cammino. E *naḥw* non fa eccezione. Carter conclude che «lungi dall'essere l'espressione di principi logici, il linguaggio è per Sībawayhi (m. 180/795)⁵ esattamente il suo contrario: una forma di comportamento umano»⁶. Il linguaggio, nella sua terminologia, subisce una *personificazione* che svela ancora una volta l'attitudine dei primi filologi davanti al fatto linguistico. Carter propone un cambiamento di lettura di questo lessico tecnico, così come lo ritroviamo nel *Kitāb* di Sībawayhi. L'autore parla della «metafora sociale» del linguaggio⁷: il grande grammatico di origine persiana avrebbe «personificato» la terminologia tecnica della grammatica perché assumeva, per creare il suo sistema, il modello comportamentale della società.

Secondo Kees Versteegh, i grammatici arabi descrivono gli elementi del linguaggio in una relazione di forza/debolezza. La loro terminologia presenta i fatti linguistici sotto la forma di una società di parole, società caratterizzata da una competizione fra gli elementi forti e gli elementi deboli. La forza nel sistema linguistico implica dei «diritti» di un elemento e il suo potere su un altro. Il linguaggio è quindi analizzato sul modello della società umana, fondata su relazioni di forza fra le sue componenti. Questo passaggio è possibile per Versteegh perché gli antichi filologi studiavano la grammatica come una struttura coerente, le cui argomentazioni potevano essere applicate incrociando categorie ed elementi: una somiglianza in una parte della struttura poteva essere utilizzata per spiegare un'altra parte della stessa.

Considerando la coerenza strutturale della creazione, i sapienti islamici non trovarono alcuna obiezione al fatto di prendere in prestito argomenti tratti dalle scienze esatte – o sociali – per spiegare i fenomeni linguistici. Il linguaggio fa parte della creazione e obbedisce secondo questo principio alle stesse leggi che la reggono⁸. Oltre alla terminologia etica (come i termini che esprimono il grado di esattezza di una affermazione secondo schemi «moralici»: *ḥasan*, *qabīḥ*, *mustaqīm*, *muḥāl*), Sībawayh utilizza dei termini di origine legale: *qiyās*, *ḥiyār*, *ḥadd*, etc. Il linguaggio, metafora concreta di una società, riflette nello stesso modo la legge che la dirige. Nel *Naḥw al-qulūb* di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (376-465/986-1072), mistico e teologo del Khorasan,⁹ percepiamo la continuità di questo spirito antico che giustifica il passaggio da una disciplina ad un'altra. L'apparato di regole che dirige il linguaggio, senza essere lo stesso di quello dell'anima, può essere applicato a quest'ultima secondo una legge di relazione analogica e d'armonia che si estende a tutta la creazione. Lo sforzo di Quṣayrī va proprio in questo senso: svincolare la grammatica dal suo particolarismo tecnico per ricondurla alla sua portata universale.

⁵ Cf. TROUPEAU, Gérard, *Lexique-Index du Kitāb de Sībawayhi*, Paris 1976. Sulla terminologia grammaticale, vedere, dello stesso autore: «La terminologie grammaticale», *Etudes sur la grammaire et la lexicographie arabe*, Damasco 2002, pp. 157- 167.

⁶ CARTER, *ibid.*

⁷ «Il riconoscimento della metafora sociale è la chiave che permette di comprendere il *Kitāb*, i cui criteri e metodi non sono altro che un prolungamento di quelli della morale e del diritto», CARTER, *op. cit.*, p. 83.

⁸ VERSTEEGH, Kees, «The development of linguistic theory: Az-Zajjāṭi on linguistic explanation», *Landmarks in linguistic thought III. The Arabic linguistic tradition*, London – New York, 1997, p. 73.

⁹ Per informazioni dettagliate sulla sua vita, vedere G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'islam. Le tappe di un cammino. Secoli X e XI*, Editrice Missionaria Italiana, 1996; Alexander Knysh, (trad.) *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, 2007. Ottima la traduzione tedesca, sempre della *Risāla*, a cura di Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quṣayrī über das Sufitum*, Freiburger Islamstudien, Bd. 12, Wiesbaden, 1989.

2. La nascita del linguaggio tecnico della grammatica e della mistica: il *tafsīr* di Muqātil (m. 150/ 767)

L'accesso alla comprensione del testo rivelato è stato realizzato nei primi secoli soprattutto attraverso la comprensione del suo lessico. Secondo Kees Versteegh, la grammatica come scienza è scaturita dall'interesse dei primi sapienti musulmani per il testo coranico. La codificazione del testo rivelato ha implicato un lavoro fondamentalmente filologico, che abbracciava la riforma dell'ortografia, la fissazione delle varianti di lettura, la spiegazione delle forme linguistiche problematiche. La lessicografia è probabilmente la prima scienza del linguaggio a svilupparsi in seno all'esegesi¹⁰. Quel che ci interessa in questa sede è di osservare come l'ermeneutica da un lato abbia potuto contribuire alla costituzione della terminologia grammaticale, dall'altro sia all'origine del linguaggio tecnico della mistica. Questa osservazione è centrale nella presente ricerca per meglio capire l'incontro fra grammatica e sufismo proposto da Quṣayrī. Nell'impossibilità di tracciare la preistoria di questa relazione che, allo stato attuale della ricerca, sembra essere stata inaugurata da Quṣayrī, ci limiteremo a sottolineare come la fase antica dell'esegesi possa corrispondere a quella di un linguaggio mistico nella sua fase di elaborazione. P. Nwyia analizzò già in modo completo la problematica, e nella prima parte del suo noto studio sulla nascita del linguaggio mistico islamico sottopone a indagine il *tafsīr* di Muqātil¹¹, nel quale terminologia grammaticale e mistica troverebbero un antenato comune. Senza essere filologo o mistico, questo esegeta indicherebbe dunque l'antichità del legame che stiamo cercando di ricostruire. Il *Naḥw al-qulūb* di Quṣayrī mira ad una interiorizzazione delle nozioni della grammatica. In questo senso, se l'esegesi si è sviluppata a partire dal Corano in una direzione che resta esteriore (filologia, storia, giurisprudenza), parimenti, grazie all'approfondimento della lettura sufi, la terminologia coranica è stata interpretata in un senso più vasto, legato al processo d'esperienza diretta del credente:

«La ripresa di Tirmidī dell'opera di Muqātil mostra come si sia effettuato il passaggio da un vocabolario ad un altro, grazie all'arricchimento portato dall'esperienza del testo coranico»¹².

Il *Naḥw al-qulūb* si situa in una dimensione analoga. La chiave che permette il passaggio – nel caso di Quṣayrī dal linguaggio della grammatica a quello del sufismo –, e sulla quale egli nei suoi scritti insiste sensibilmente, è giustamente la nozione di «sperimentazione interna»¹³. Il *Naḥw al-qulūb* è un esempio significativo dello sforzo dell'autore di stabilire un ponte fra le scienze islamiche e il sufismo. La relazione fra il sapere trasmesso dai sapienti, gli 'ulamā', e l'esperienza mistica, nell'opera di Quṣayrī non è neutrale. Nella *Waṣīya li-l-murīdīn* (*Raccomandazione ai discepoli*)¹⁴ egli spiega come il perseguimento di un cammino diverso da quello dei sufi non permetta di realizzare il percorso spirituale:

¹⁰ VERSTEEGH, Kees, «Linguistic and exegesis: Muqātil on the explanation of the *Qur'ān*», in *Landmarks in linguistic thought III. The Arabic linguistic tradition*, London – New York, 1997, pp. 11-23.

¹¹ NWYIA, P., *Language mystique et exégèse coranique*, Beirut 1970, p. 24-25.

¹² NWYIA, *op. cit.*, p. 156.

¹³ NWYIA, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴ Capitolo conclusivo della *Risāla* (*Al-risāla al-Quṣayrīya*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Damasco, Dār al-ḥayr, 2003).

«Gli uomini sono o partigiani della trasmissione e della tradizione (*aṣḥāb al-naql wa-l-aṭar*) o partigiani dell'intelletto e della riflessione (*aṣḥāb al-'aql wa-l-fikr*). I maestri [spirituali] di questa comunità sono al di sopra di tutto ciò. Quello che agli altri uomini è nascosto, per loro è manifesto, e ciò che gli uomini desiderano ottenere tramite la conoscenza, loro lo ricevono da Dio»¹⁵.

Il *Naḥw al-qulūb* è coerente con questa prospettiva proposta nella *Risāla* e ne costituisce un'attualizzazione concreta. L'analisi del testo mostra infatti una larga convergenza terminologica fra i due scritti. Entrambe le opere descrivono il pericolo di una scienza priva di spirito: spirito che può essere solo il frutto di un'educazione spirituale di cui il *Naḥw al-qulūb* è anche una descrizione. In questo testo l'impegno di Quṣayrī nella rivivificazione dell'esperienza spirituale diretta e personale appare evidente. Di tale esperienza, le scienze esteriori sono le garanti. Non esauriscono tuttavia l'integralità della conoscenza. La grammatica è quindi assunta a titolo d'esempio d'un sapere che può rimanere superficiale o al contrario divenire strumento di conoscenza per esprimere l'esperienza del percorso spirituale. Il *Naḥw al-qulūb* riposa sulla nozione d'allusione al senso nascosto, l'*iṣāra*. Quṣayrī riveste di una significazione ulteriore la terminologia grammaticale, tesoreggiandola da un punto di vista iniziatico. La descrizione degli elementi del linguaggio è accostata a certi aspetti della dottrina sufi degli stati dell'anima e del cammino spirituale. P. Nwyia ha ripercorso la storia dell'allusione spirituale nel sufismo:

«Quando i sufi si chiamano *ahl al-iṣāra* (scuola allusionista), o quando dicono che le loro scienze sono *'ulūm al-iṣāra*, intendono con ciò definire non soltanto il loro modo di esprimersi, ma anche il contenuto di un'esperienza che non può essere evocata altrimenti»¹⁶.

Per Quṣayrī il linguaggio parla soltanto a coloro che hanno già fatto l'esperienza delle realtà veicolate dal discorso. Le allusioni sono dunque dei mezzi per indicare delle realtà spirituali senza descriverle o nominarle apertamente. L'utilizzo della *iṣāra* sottolinea una convergenza molto significativa fra quest'opera minore di Quṣayrī e il suo commento coranico sufi, le *Laṭā'if al-iṣārāt* (I divini tocchi di grazia delle allusioni [coraniche])¹⁷. La ricerca dei significati allusivi estratti dai versetti coranici citati nel *Naḥw al-qulūb* e comparati con le *Laṭā'if* ci fornirà ulteriori indizi di coerenza fra le due opere.

3. Grammatica e teologia

Certo, ricostruire i legami che hanno spinto Quṣayrī a interessarsi alla grammatica fino a svilupparne una nuova applicazione della scienza della *iṣāra*, resta un compito difficile¹⁸. In alcune

¹⁵ *Risāla*, p. 574.

¹⁶ Cf. articolo «IṢĀRA» nella EI², vol. IV, p. 119.

¹⁷ QUṢAYRĪ, 'Abd al-Karīm, *Laṭā'if al-iṣārāt*, Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut, 2000.

¹⁸ Ricordiamo che la scienza delle lettere (*'ilm al-ḥurūf*) era già presente nel *milieu* culturale della Nishapur dell'epoca, come testimoniato da un'opera di uno dei maestri di Quṣayrī, 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, che per prima inquadra tale scienza in seno al sufismo ortodosso. (SULAMĪ, "Ṣarḥ ma'ānī al-ḥurūf", ed. a cura di J.-J. Thibon, in: *Maḡmū'e-ye aṣar Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Tehran, 2008, pp. 228-283. Il *naḥw iṣārī* potrebbe quindi nascere come estensione

biografie leggiamo che ancora verso la fine della sua vita, Quṣayrī amasse studiare e meditare delle questioni grammaticali¹⁹. Che la lessicografia costituisse uno dei suoi interessi principali lo si evince dalla lettura del trattato di esegesi composto dal figlio Abū al-Naṣr al-Quṣayrī (m. 514/1120), che ricevette dal padre una solida educazione letteraria e spirituale²⁰. T. Iványi sottolinea come lo sforzo per mettere a punto un linguaggio tecnico abbia suscitato nei sufi un interesse per la grammatica²¹. In questo senso, è ben noto il contributo di Quṣayrī nella *Risāla*. Occorre ancora ricordare che nell'universo culturale dell'epoca i domini del sapere erano fortemente legati. La filologia andava affermandosi come strumento chiave al servizio delle scienze islamiche, che, col loro linguaggio tecnico, contribuivano a loro volta alla definizione di nuovi strumenti linguistici destinati a ripercuotersi nello sviluppo della disciplina grammaticale. È il caso del fiqh, i cui principi (uṣūl) furono ripresi dai grammatici²². Le appartenenze teologiche erano anche fonte d'influenza sulle teorie grammaticali. Secondo Versteegh, l'influenza dei mu'taziliti è palese, come risulta dal ruolo occupato dalla logica in alcuni grammatici, come al-Zaḡḡāḡī (m. 311/923), al-Fārisī (m. 377/987) e Ibn Ġinnī (m. 392/1002), autori che non nascondono la loro appartenenza a questa corrente teologica²³.

Nelle discussioni intellettuali dell'epoca le discipline sono collegate e il *Naḥw al-qulūb* è un riflesso di tale ricchezza di scambi ed opposizioni. Un intellettuale come Quṣayrī, versato in molteplici domini del sapere islamico, ha forse sentito la necessità di mostrare un possibile legame fra grammatica e mistica. Il testo si avvale di talune tesi aṣ'arite sulla natura degli atti umani e degli attributi divini, ravvicinandole a una visione teorica sufi che tenta una sintesi fra i rami del sapere islamico. In questa nuova cornice, Quṣayrī indica la sua propria chiave di lettura interiorizzando i problemi del linguaggio. Ad esempio, la nozione aṣ'arita d'identità fra *ism* e *musammā* (nome e nominato), nel quadro degli attributi divini, dà luogo a una riflessione sulla pratica del nome divino nel *dīkr*. La tecnicizzazione della terminologia propria alle scienze islamiche aveva inoltre, secondo l'autore, distolto tali scienze dal loro fine originario, la conoscenza di Dio. Il lavoro etimologico che si ritrova nel *Naḥw al-qulūb* intende restituire alle parole tutta la loro portata, obliata nella pesantezza della tecnicizzazione linguistica (*iṣṭiṣlāḥ*). Questo sforzo di sintesi e di apologia del metodo sufi come solo garante della rivivificazione del vero sapere spirituale è il tratto fondamentale dell'attività di Quṣayrī, e lo si rinviene anche nelle pagine del *Naḥw al-qulūb*.

Il *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr* non analizza tutte le regole della grammatica araba. Quṣayrī ha scritto un altro testo, più esaustivo, il *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, edito da Ibrāhīm Basyūnī e Aḥmad 'Alam al-Dīn al-Ġundī al Cairo, sulla base di diversi manoscritti²⁴. Non disponiamo di elementi sufficienti per comprendere la relazione fra i due testi. Una datazione della composizione è altresì impossibile. Il *Naḥw al-qulūb al-kabīr* contiene 60 sezioni contro le 19 del *Ṣaḡīr*. Quṣayrī sviluppa le sue *iṣārāt*

sintattica della scienza delle lettere, elementi costruttivi della morfologia delle parole. Cf. THIBON, Jean-Jacques, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damasco 2009.

¹⁹ IBN 'IMAD, *Ṣaḡarat al-ḡahab*, vol. 2, p. 107.

²⁰ AL-QUṢAYRĪ, Abū al-Naṣr: *Al-taysīr fī 'ilm al-tafsīr*, MS H 643 della Garrett collection dell'Università di Princeton.

²¹ IVÁNYI T., «Towards a grammar of the heart: al-Quṣayrī's *Naḥw al-qulūb*», in *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa, Part One*, Budapest 18-22 September 1995, ed. K. Dévényi et T. Iványi, Budapest, 1996, pp. 40-54.

²² VERSTEEGH, C.H.M.: «Die Arabische Sprachwissenschaft», in *Grundriss der arabischen Philologie, I. Sprachwissenschaft* (ed. W. Fischer), *II. Literaturwissenschaft* (ed. Helmut Gätje) e *III. Supplement* (ed. W. Fischer), Wiesbaden: L. Reichert, 1982, 1987 e 1992, vol. 2, p. 161.

²³ VERSTEEGH, C.H.M., *ibid.*

²⁴ AL-QUṢAYRĪ, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm Basyūnī e Aḥmad 'Alam al-Dīn al-Jundī, Cairo 1994.

su una scala più larga. Se il *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* si presenta come una raccolta di aforismi sulla via spirituale, il *Kabīr* esibisce un dettato prosastico assai più compiuto e un più vasto soffio narrativo. I due testi mostrano comunque una convergenza significativa nel metodo spirituale proposto.

4. L'eredità del *Naḥw al-qulūb*

Qual è il ruolo delle interpretazioni allegoriche del linguaggio tecnico grammaticale in quanto genere letterario e dottrinale nella storia del sufismo? Se ne potrebbe tracciare un'evoluzione in seno alla letteratura mistica? Queste domande schiudono nuovi campi di ricerca. Fino ad oggi, conosciamo una ripresa di questo genere, a partire da un'epoca più tardiva, soprattutto nel Maghreb. M. Chodkiewicz segnala che l'opera di Ibn 'Arabī riflette un interesse per la dimensione simbolica del linguaggio²⁵. L'opera di Ibn 'Arabī è stata ripresa da 'Abd al-Qadīr al-Ġazā'irī (m. 1300/1883)²⁶, che nel suo *Kitāb al-mawāqif* fa ampio ricorso alla simbologia grammaticale ed etimologica di ispirazione akbariana. L'autore dedica alcune "soste" della sua opera al commento di taluni passaggi delle *Futūḥāt* di Ibn 'Arabī, concentrandosi sovente sull'interpretazione grammaticale alla base di un senso simbolico del testo. Bisogna ugualmente citare Muḥammad al-Būsīrī (m. 598/1202), il quale, in due passaggi del "Poema del mantello" (*Qaṣīdat al-burda*), utilizza il simbolismo del metalinguaggio grammaticale²⁷. Un testo attribuito a 'Izz al-Dīn al-Maqdisī (m. 678/1279), e recentemente pubblicato, pare in realtà essere un commento al *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*²⁸. Possiamo segnalare in questa sede lo *Šarḥ al-Āġurrūmiya* del sufi marocchino Aḥmad al-Zarrūq (XV secolo)²⁹, e un secondo commentario esoterico sempre della stessa opera composto nel XIX secolo da Aḥmad b. 'Aġība³⁰. Il testo di al-Āġurrūm è ancora oggetto di un

²⁵ «La terminologia dei grammatici, sotto la secchezza della sua apparenza, è ricca di un simbolismo di cui Ibn 'Arabī utilizza tutte le sue risorse. Vale anche per la banale distinzione fra consonanti e vocali. Queste ultime, come l'indica il loro nome (*ḥarakat*), hanno come funzione di "muovere" le consonanti inerti; esse danno loro vita allo stesso modo che l'insufflazione dello spirito divino anima la forma adamica derivata dall'argilla (Cor. 15:29). Tuttavia, se la manifestazione, orale o scritta, della consonante considerata è affetta da tale vocalizzazione, la sua realtà essenziale (*ḥaqīqa*) è immutabile. Ad esempio, la relazione fra la *dāl* finale di *Zayd* e le vocali brevi che ne determinano la funzione nel discorso è di conseguenza analoga a quella che esiste fra le nostre essenze – le nostre *a'yan ṭabīta* – e le forma successive della manifestazione *ad extra* [...]» CHODKIEWICZ, M., *Les illuminations de la Mecque*, Paris 1988, pp. 51-52. Nello stesso volume, vedere anche l'introduzione di D. Gril alla sua traduzione del capitolo delle *Futūḥāt* sulla scienza delle lettere, pp. 198-228.

²⁶ AL-ĠAZĀ'IRĪ, 'Abd al-Qadīr, *Le livre des Haltes*, 3 vol., a cura di Michel Lagarde, Leiden 2000-2002.

²⁷ Si tratta dei versi 12 (terzo capitolo) e 8 (settimo capitolo). Su di lui, vedere, ad esempio, STETKEVYCH, Suzanne, "From Text to Talisman: Al-Busiri's Qasidat al-Burdah (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode", *Journal of Arabic Literature*, 37, n. 2, 2006, pp. 145-189.

²⁸ AL-MAQDISĪ, 'Izz al-Dīn, *Taḥlīs al-'ibāra fī naḥw ahl al-iṣāra*, a cura di Ḥālid Zahrī, Beirut 2006. L'editore, non conoscendo il testo di Quṣayrī, non ha potuto cogliere il legame fra i due testi. Maqdisī riporta il testo di Quṣayrī, aggiungendo al fondo di ogni paragrafo una chiarificazione (*taḥlīs*) del significato allegorico citato.

²⁹ Segnalato da KHUSHAIM, Ali Lahmi, *Zarrūq the ṣūfī. A biographical and critical study of a mystic from North Africa*, Tripoli 1976. Di questo testo, che Khushaim credeva perduto, esistono ancora poche pagine, conservate nella biblioteca "al-Ḥizāna al-ḥasanīya" di Rabat (Manoscritto 13409, ff. 164-166). Ringraziamo il dottor Federico Salvaggio per la gentile segnalazione.

³⁰ IBN 'AĠĪBA, Aḥmad, *Taġrīd šarḥ matn al-Āġurrūmiya*, Al-maṭba'a bi-Miṣr, 1419 (h). Alcuni estratti sono stati tradotti da MICHON, J. L., *Le soufi marocain Aḥmad ibn 'Aġība (1746-1809) et son mi'rāj*, Paris, 1990.

commento sufi composto da ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511)³¹. L’interesse dei sufi per questo testo deve essere quindi preso in conto. Al-Šīrbīnī, un commentatore della *Āğurrūmīya* del XVII secolo, dice bene che *Āğurrūm* significa *ṣūfī, faqīr*³². Ritroviamo la menzione di certe nozioni relative alla differenza fra *īslāḥ al-lisān* e *īslāḥ al-qulūb* (*correzione della lingua / correzione del cuore*) nell’opera del maestro algerino Aḥmad b. ‘Alīwa, all’inizio del XX secolo³³, il quale riporta alcune affermazioni di Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī, fondatore dell’ordine della darqāwīya. Sappiamo dunque che il *Naḥw al-qulūb* ha lasciato un’eredità. La domanda alla quale bisognerà rispondere è sapere se ha avuto degli antecedenti. Ulteriori ricerche in questo genere letterario potranno meglio informarci sull’originalità di tale opera.

5. Le edizioni del testo e nota alla traduzione

Disponiamo di due edizioni del testo del *Naḥw al-qulūb al-ṣağīr*: una la dobbiamo al lavoro di Ahmed Alam Eddine Goundi, editore del *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, e pubblicata presso la Maison Arabe du Livre, nel 1977 a Tunisi. L’altra, più recente, data al 1996, ed è stata curata da Tamás Iványi, pubblicata negli atti del colloquio «Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa» tenuto a Budapest nel 1995. Quest’edizione non ha alcuna relazione con la prima, la cui esistenza era sconosciuta all’Iványi. I due testi, considerando specialmente l’apparato di varianti riportato in nota, non mostrano sostanziali differenze. La nostra traduzione segue quasi interamente l’edizione di Tunisi. Per realizzarla, ci siamo misurati con la difficoltà derivante dalla relazione fra etimologia e senso lato di un dato termine, relazione che l’autore stabilisce per ognuna delle sue allusioni spirituali. Abbiamo quindi cercato di mantenerci quanto più possibile fedeli al testo e alla sua letteralità, sia pure a scapito di una facilità di lettura. I termini tecnici, sufi e grammaticali sono presenti in traslitterazione, permettendo al lettore arabofono di verificare gli spostamenti semantici proposti da Quṣayrī. In nota si trovano dei chiarimenti sulle questioni tecniche – di grammatica e mistica – cui l’autore fa solo brevi cenni, ma che non spiega. I titoli dei paragrafi sono del traduttore e corrispondono in gran parte a quelli proposti dall’editore.

³¹ AL-GHAZLANI, A., «Présentation et édition critique de la *Risālat al-maymūniyya fī tawḥīd al-ājurrūmiyya* de ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511)», mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille I, 1997-1998.

³² «[...] Ibn Āğurrūm (spelt with ‘ followed by ā and double r, which is a Berber expression meaning *faqīr* or *ṣūfī*) [...]». CARTER, M. G., *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam 1981, p. 4.

³³ AL-‘ALAWĪ, Aḥmad, *Knowledge of God: A Commentary on al-Murshid al-Mu’in of Ibn al-Ashir*, Abd as-Sabur al-Ustadh (editor); Abd al-Kabir al-Munawarra, Abd as-Sabur al-Ustadh (translators); Shaykh Abdalqadir as-Sufi al-Darqawi (introduction), Madinah Press, 2005. Vedere l’introduzione dell’autore.

Trattato minore sulla grammatica dei cuori

(Traduzione e note)

INTRODUZIONE

La lode spetta a Dio, che ha affidato la saggezza a coloro che ne sono degni, che ha insegnato ad Adamo tutti i nomi³⁴ e gli ha fatto conoscere il senso del cerchio dell'esistenza, talmente bene da risolverne la difficoltà. Ha quindi reso esplicito ai suoi figli il senso delle lettere, il segno del nome (*ism*) e il tracciato del loro verbo (*fi'l*, let. «azione»). Fra di loro, taluni si sono applicati con impegno per ottenere una parte simile ad una pioggia abbondante senza accontentarsi d'un rovescio leggero³⁵. Altri hanno accettato di legarsi ad una ferma risoluzione (*'azīma*), ma pur avendo preso l'impegno lo sciolsero. Un gruppo, per manifestare la sua eccellenza, si è orientato verso la correzione della lingua. Un altro si è spinto oltre, verso i giardini dell'anima, dove crescono i rami della disobbedienza sull'albero dell'eccesso³⁶. Lo recise alla base, poi seguì la via (*naḥw*) che indica la debolezza dell'anima al fine di ottenerne la guarigione e [potersi] rivolgere a lei direttamente³⁷.

Lo lodo per tutte le Sue grazie che la Sua generosità ha rivolto verso di me e che mi hanno beneficato della loro pioggia fecondante. Testimonio che non v'è divinità all'infuori di Dio, senza associati; testimonianza all'ombra della quale mi rifugerò il giorno in cui non ci sarà altra ombra che la Sua, e testimonio che il nostro signore Muḥammad è il Suo Inviato. Egli l'ha inviato per sconfiggere gli eserciti dei falsi dèi e per avvilitare i leoni dell'idolatria. Che Dio gli accordi una grazia senza fine, a lui, alla sua famiglia e ai suoi compagni, fino al giorno in cui ogni essere deporrà ciò che porta in sé³⁸.

Il termine *naḥw* indica il fine, la direzione. Ora, gli uomini sono diversi per le loro orientazioni, differenti secondo gli abbeveratoi ai cui si recano e a cui ritornano. Per alcuni, la correzione della lingua (*taqwīm lisānihi*) rappresenta il termine della scienza. Per altri, la correzione del cuore (*taqwīm qalbihi*) rappresenta la totalità delle loro occupazioni e dei loro sforzi. I primi sono coloro che seguono l'espressione esplicita (*ṣāḥib al-'ibāra*), i secondi sono coloro che seguono l'allusione (*ṣāḥib al-iṣāra*).

LE PARTI DEL DISCORSO (*aqsām al-kalām*)

Le genti del senso ovvio dicono: «Le parti del discorso sono nel novero di tre: nome, verbo e particella». Le genti del senso allusivo dicono: «I fondamenti (*uṣūl*) [della Via] sono tre: parole, atti, stati». Le parole sono le scienze che precedono l'azione, poiché il Profeta ha detto: «Mi è stato comandato di combattere gli uomini finché non diranno: «Non v'è divinità all'infuori di Dio». Affermandolo, essi metteranno al sicuro da me le loro vite e i loro beni, tranne per quello che il

³⁴ Cf. Cor. 2:31: «Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose.»

³⁵ Cf. Cor. 2:265: «Quelli che adoperano i loro beni per piacere a Dio e per affermare le loro anime sono paragonabili ad un giardino situato su di una collina, sul quale si è rovesciata una pioggia abbondante e che ha dato due volte i frutti. Se il giardino non è bagnato dalla pioggia, lo è da un rovescio leggero e Dio è Chiaroveggente a proposito di ciò che fate».

³⁶ Immagine dell'anima in quanto *ammāra b-l-sū'* (istigatrice al male).

³⁷ Questo passaggio non è chiaro: *wa-yuḥāṭibuhā šifāhan wa-man lahā*; altra variante: *tuḥāṭibuhā*.

³⁸ Cf. Cor. 22:2: «Il giorno in cui ogni donna incinta partorirà quello che porta in lei».

diritto esige da loro». Bisogna perciò affrettarsi a compiere le opere pie, seguiranno allora gli stati spirituali, dono di Dio³⁹.

I NOMI E LA LORO DERIVAZIONE (*al-asmā' wa-štiqāquhā*)

Le genti del senso proprio dicono: “Il nome (*ism*) è derivato da “elevazione” (*sumuww*) o da “segno” (*sima*), secondo la divergenza a questo proposito”. Le genti del senso allusivo dicono: “Il nome del servitore (*'abd*) è ciò per cui il Signore lo ha contrassegnato nella pre-eternità della Sua volontà: malore o felicità”. Elevato è il valore di coloro che Dio, fra le Sue creature, ha ravvicinato nella pre-eternità della Sua volontà⁴⁰. Quando i servitori entrarono nella scuola dell'insegnamento divino, Adamo prese conoscenza della Tavola dell'Esistenza e lesse: «Ed Egli insegnò ad Adamo tutti i nomi» (Cor. 2:22); Muḥammad – su di lui la grazia e la pace – prese conoscenza della Tavola della Visione Contemplativa e gli fu detto nel linguaggio di tale stato (*bi-lisān al-ḥāl*): «Noi ti faremo conoscere ogni essere esistente». Ricevette poi questa parola: «Recita in Nome del tuo Signore che ha creato» (Cor. 96:1). Quando ebbe recitato, fu educato e purificato; gli fu dunque detto: «O Muḥammad, ci hai conosciuto tramite i nomi e gli attributi, impara a conoscerCi tramite l'essenza di «Recita e il tuo Signore è più generoso» (Cor. 96:3), «Di' *Allāh!* Poi lasciali ai loro vani discorsi» (Cor. 6:91)⁴¹. Assente al nome, trovò il Nominato. Distogliendosi dall'atto, risolse l'enigma della lettera, ovvero il senso che non può essere nominato (*al-ma'nā alladī lā yusammā*)⁴².

³⁹ Questo passaggio segue la divisione tradizionale delle parti del discorso, senza per altro approfondirlo maggiormente, e nasconde una vicinanza molto marcata col sistema dottrinale dell'autore. Nella *Risāla* ritroviamo la definizione di *ḥāl* e *maqām* e la loro relazione con il concetto di «dono spirituale» (*mawāhib*):

«Lo stato spirituale, per i sufi, è qualcosa che giunge al cuore, senza che essi facciano alcuno sforzo. Essi non possono né attirarlo, né acquisirlo. [...] Gli stati spirituali sono doni (*mawāhib*), allorché le stazioni (*maqāmāt*) sono acquisizioni. Gli stati arrivano direttamente dal Generoso, alle stazioni si arriva con impegno e sforzo» (*Risāla*, p. 92).

L'esortazione a confermare la fede tramite le opere di devozione rientra nel quadro generale della teologia di Quṣayrī, secondo la quale la fede corrisponde agli atti. Nel *Luma' fī l-i'tiqād*, conciso *credo* aš'arita composto dall'autore, si ritrova la stessa definizione:

«La fede è il riconoscimento dell'intelletto, l'azione del corpo e l'affermazione della lingua» (FRANK R. M., «The Short Dogmatic Works of Abū l-Qāsim al-Qushayrī: *Al-luma' fī l-i'tiqād*», *MIDEO*, vol. 15, 1982, p. 70).

⁴⁰ Quṣayrī propone due interpretazioni tradizionali dell'etimologia del termine *ism*, l'una della scuola di Basra, l'altra della scuola di Kufa. Per la prima, *ism* deriva da *sumuww* (SMW, «elevazione»). Per la scuola di Kufa, esso deriverebbe da *sima* (WSM *wasm*, segno, marca, qualità, caratteristica). Il nome, nel suo senso allusivo, farebbe riferimento alla natura stessa del “servitore”, *homo nomen*. Il passaggio del *Naḥw*, nel sua brevità, è fortemente impregnato d'implicazioni teologiche e dottrinali, e resta un aforisma sulla tecnica sufi di risolvere le questioni di ordine teologico. Si può infatti riscontrare la eco dei dibattiti sul mu'tazilismo (cf. art. «QADAR» nella EI²), ma tali dibattiti sono subito superati, il discorso si concentra sull'essenziale. L'etimologia del termine *ism* è discussa anche in altre opere di Quṣayrī, come *Al-taḥbīr fī al-taḍkīr* (Gioia dell'evocazione [dei Nomi Divini]), ed. di Muḥammad b. 'Abd al-Hādī al-Farūqī, Dār al-Bayrūtī, Damas, 2003, p. 29), e *Laṭā'if al-iṣārāt*, *op. cit.*, vol. 2, p. 190.

⁴¹ La seconda parte del paragrafo si concentra sull'origine del nome su di un piano metafisico. La Tavola della Visione Contemplativa (*lawḥ al-ṣuhūd*) rimanda alla conoscenza del divino, mentre la Tavola dell'Esistenza (*lawḥ al-mawḡūd*) rappresenta la conoscenza della creazione. Il passaggio indica una progressione nel processo di conoscenza, che procede per tappe e gradi. Dalla recitazione si passa alla trasformazione, secondo la progressione della Via. L'ultimo versetto coranico citato rimanda al *dīkr*: Quṣayrī lega il discorso sugli attributi divini a ciò che gli interessa di più, l'esperienza diretta della conoscenza.

⁴² Nell'ultima stazione si osserva la scomparsa del nome nella manifestazione del Nominato. Tale passaggio è possibile perché, secondo la dottrina aš'arita, la molteplicità dei nomi non nega l'unità divina, e gli attributi divini non possono considerarsi altro da Dio. All'opposto ritroviamo la posizione dei mu'taziliti, per i quali tali attributi sono «esterni» all'essenza (*dāt*). (Cf. art. MU'TAZILA nella EI², vol. VII, p. 785-95). T. Iványi vede nella relazione fra nome e nominato un'allusione ai livelli della *'ibāra* e della *iṣāra*:

IL NOME: «SANO» O «DIFETTIVO» (*ṣaḥīḥ wa-mu'tall*)

Il nome è [perfettamente] sano (*ṣaḥīḥ*) o difettivo (*mu'tall*). Le genti del senso proprio dicono: “Sano è il nome che non è affetto da una delle lettere difettive: la *alif*, la *wāw*, la *yā*”⁴³. Per le genti del senso allusivo, è colui il cui nome non è affetto nè dall'*alif* dell'ambiguità (*ilbās*), nè dalla *wāw* della suggestione psichica (*waswās*), o dalla *yā* della disperazione (*yā's*)⁴³. Il nome allora è sano e può accogliere la flessione nominale (*i'rāb*). Ciò significa il senso chiaro (*al-bayān*), poi svelamento (*kašf*) e visione diretta (*'iyān*). All'inizio v'è la scienza della certezza (*'ilm al-yaqīn*), poi l'occhio della certezza (*'ayn al-yaqīn*), infine la verità della certezza (*ḥaqq al-yaqīn*). Ma Dio è più sapiente⁴⁴.

LE CAUSE IMPEDIENTI LA FLESSIONE NOMINALE (*mawāni' al-ṣarf*)

Le cause che impediscono la flessione nominale, per le genti del senso proprio sono nove e sono note⁴⁵. Per le genti del senso allusivo sono:

- Il plurale (*al-ḡam'*, lett. «la riunione»): il sapiente deve astenersi dal riunire i beni di questo mondo e guardarsi dalla riunione degli uomini attorno a lui.
- *Al-ṣarf* (lett. «distogliere, cambiare»): attirare gli sguardi su di sé.
- Alcune forme dell'aggettivo qualificativo (*al-waṣf*): il desiderio d'essere conosciuto e qualificato per il bene.
- Il nome proprio femminile (*al-ta'nīl*): la debolezza della risoluzione e l'accettazione delle cose vili.
- La determinazione grammaticale (*al-ma'rifa*, lett. «la conoscenza»): quando [il servitore] riconosce la grazia di Dio l'Altissimo ma difetta di gratitudine.
- L'origine non araba (*al-uğma*): trascurare le grazie divine occultando la scienza.
- La mozione di una forma verso un'altra (*al-'adl*): deviare dal retto cammino.
- Il nome composto (*al-tarkīb*): alterare la propria scienza con atti d'ignoranza.
- La lettera *alif*: l'*alif* di «io» (*anā*).

«Il grammatico si occupa dei nomi, il mistico dell'essenza, che è l'oggetto reale dei nomi [...] La scienza dell'*iṣāra* ci riporta al senso nascosto che non ha equivalenti linguistici (*lā yusammā*)» (T. Iványi, *op. cit.*, p. 43).

⁴³ Quṣayrī sviluppa un rapporto simbolico partendo dal significato racchiuso dalle lettere dell'alfabeto. La legge che dirige questo meccanismo permette a una semplice lettera di rappresentare un concetto intero. Questo metodo è ugualmente utilizzato dall'autore nelle *Laṭā'if* per descrivere il significato delle lettere isolate che aprono alcune sure del Corano.

⁴⁴ In questo paragrafo, l'*i'rāb*, grazie alla sua relazione semantica col termine *bayān* (rendere chiaro, esplicito), si fa immagine del processo di conoscenza. I tre difetti dell'anima sono sostituiti da tre gradi di conoscenza. La progressione *bayān*, *kašf*, *'iyān* è messa in relazione con la serie *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn*, *ḥaqq al-yaqīn*. I livelli della certezza sono analizzati in un paragrafo specifico della *Risāla*, che descrive una relazione simile:

«Il *'ilm al-yaqīn* è certezza, così come il *'ayn al-yaqīn* e il *ḥaqq al-yaqīn*: sono la stessa certezza. Il *'ilm al-yaqīn*, nella loro terminologia tecnica, è ciò che si fonda su di un argomento (*burhān*). Il *'ayn al-yaqīn* è ciò che è dimostrato con evidenza (*al-bayān*). Il *ḥaqq al-yaqīn* è ciò che è accessibile per visione diretta (*al-'iyān*)» (*Risāla*, p.171).

⁴⁵ Si tratta dei nomi diptoti che non seguono la declinazione a tre desinenze. Il numero delle cause impedienti la flessione nominale possono variare secondo gli autori. Il trattato *al-Naḥw al-wāḍiḥ* (ed. da 'Alī al-Ġārim e Muṣṭafā Amīn, Dār al-Ma'ārif, vol. 3, p. 126) ne menziona sei: il nome proprio femminile, il nome d'origine non araba (*'ağamī*), il nome composto (*murakkab*), il nome che termina con *alif* e *nūn* (es. *'Uthmān*), il nome che assomiglia a una forma verbale (es. *Aḥmad*), i nomi che non seguono una derivazione normale come lo schema «*fu'al*» (es. *'Umar*). Per fonti esaustive concernenti questo tema vedere SĪBWAYH, *al-Kitāb*, Beyrouth 1967, pp. 4-70; AL-ZAĞĠĠĠĠ, *Mā yaṣarīf wa mā lā yaṣarīf*, ed. H. Qarā'a, Le Caire 1971; AL-ZAGGAGI, *al-Ġumal. Précis de grammaire arabe publié avec une introduction et un index par Mohammed ben Cheneb*, Paris 1957, pp. 224-234.

- La lettera *nūn*: la *nūn* dei nomi di maestà.
- Alcuni schemi verbali (*wazn al-fi'l*): pesare (*yazin*) le opere pensando di avere ottenuto qualcosa, e provare dell'auto-soddisfazione (*'uḡb*).

Quando due di questi difetti si riuniscono, la persona non si «orienta» [lett. «non si flette – *lam yanṣarif*»] verso l'accettazione divina (*qabūl*) e si allontana dalla porta dell'unione.

LA FLESSIONE NOMINALE E L'INVARIABILITÀ (*al-i'rāb wa-l-binā'*)

La flessione nominale (*i'rāb*) si effettua a partire da tre vocali (lett. «movimenti», *ḥarakāt*): l'elevazione (*raf'*), l'innalzamento su di un piano orizzontale (*naṣb*), l'attrazione verso il basso (*ḡarr*) e l'apocope (*ḡazm*, lett. «taglio»). Le genti del senso allusivo innalzano le loro aspirazioni verso Dio, levano i loro corpi nell'obbedienza a Dio, abbassano le loro anime umiliandosi davanti a Dio, tagliano dai loro cuori tutto ciò che è altro da Dio, e la loro quiete (*sukūn*) è in Dio. Il declinato (*mu'rab*) è colui il cui cuore è soggetto al cambiamento delle genti della «colorazione» (*talwīn*); l'invariabile (*mabnī*) è colui il cui stato è stabile, e tali sono coloro che hanno raggiunto la fermezza spirituale (*tamkīn*)⁴⁶.

DEFINITEZZA E INDEFINITEZZA (*al-asmā': ma'arīf wa-nakirāt*)⁴⁷

I nomi sono definiti o indefiniti. Allo stesso modo, fra i servitori v'è colui che è conosciuto (*ma'rūf*), che ha un posto fra gli Iniziati, ed è conosciuto per questo e che ha raggiunto una stazione di veridicità (*maqām al-ṣidq*) tramite la quale è qualificato. Altri non sono conosciuti, non hanno una parte con gli Iniziati e non ricercano null'altro che il cibo e il sonno⁴⁸.

IL TERMINE INIZIALE DELLA FRASE NOMINALE (*al-mubtada'*)⁴⁹

Il termine iniziale della frase nominale (*al-mubtada'*) è «elevato» (*marfū'*) [al caso nominativo] perché è spogliato dai reggenti grammaticali (*al-'awāmil al-lafziyya*). Il povero (*al-faqīr*), spogliato

⁴⁶ Per stabilire le *iṣārāt* derivanti dalla flessione nominale, Quṣayrī sfrutta il campo semantico già presente nel vocabolario tecnico della grammatica: *raf'*, *naṣb* e *ḡarr/ḥafḍ*. Questa terminologia si presta a descrivere i tratti essenziali dell'impegno nella via spirituale: elevazione delle aspirazioni, rettitudine dei corpi, abbassamento delle anime davanti a Dio. Se la flessione nominale (*i'rāb*) in un paragrafo precedente era il segno della piene manifestazione della conoscenza, qui è ricondotta ad un tratto di imperfezione. La coppia antitetica *mu'rab – mabnī* suggerisce all'autore un paragone con gli stati di *tamkīn* e *talwīn*. Nella *Risāla* si trova un capitolo dedicato a questi due termini:

«La colorazione (cambiamento, *talwīn*) è la qualità propria di coloro che hanno degli stati mistici. La fermezza spirituale (*tamkīn*) è la qualità di coloro che hanno realizzato le verità superiori. Durante tutta la durata del suo cammino il servitore è soggetto al *talwīn*, perché sale da uno stato ad un altro e passa da una qualificazione ad un'altra. [...] Sappi che il cambiamento tocca il servitore per due ragioni: a causa della forza dell'avvenimento spirituale (*quwwat al-wārid*), o a causa della debolezza del servitore» (*Risāla*, p. 162-163).

⁴⁷ Let. «i nomi: conosciuti e sconosciuti».

⁴⁸ Quṣayrī ritorna al senso etimologico di «bene» contenuto nel termine *ma'rūf*, che significa «conosciuto», donde l'idea d'essere «riconosciuto come un bene». All'opposto si colloca la nozione di «indefinitezza» (*munkar*). La nozione chiave del passaggio è quella del *maqām al-ṣidq*, la stazione di veridicità grazie alla quale il servitore è affiliato agli iniziati. Il maestro di Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq, dava della sincerità la definizione seguente: «Che tu sia con la gente così come tu stesso ti vedi, o che tu ti veda come [realmente] sei» (*Risāla*, p. 345).

⁴⁹ La resa di *mubtada'* con «termine iniziale della frase nominale» è puramente funzionale ai fini del presente lavoro. Secondo M. Vallaro (« Fra linguistica e glottodidattica: la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del *Mubtada'* », *Studi Magrebini*, vol. XXV, 1993-1997, pp. 385-402) all'origine del termine sta una prospettiva di tipo morfo-semantico («entità punto di riferimento d'una relazione, tale che nessun'altra entità sia punto di riferimento per una relazione con essa». *Ibid.*, p. 398).

di tutto, detiene un rango elevato (*marfū' al-qadr*) come pure tutto ciò che si racconta di lui (*ḥabaruhu*), poiché ha tagliato ogni legame e si è reso dipendente dalle realtà superiori (*ḥaqā'iq*) che procedono dal Creatore⁵⁰.

I TEMPI VERBALI

Ci sono tre tipi di tempi verbali: passato (*māḍī*), presente (*ḥāl*), futuro (*mustaqbal*). Allo stesso modo gli stati degli Iniziati (*al-qawm*) sono differenti. Fra di essi, alcuni concentrano la loro meditazione su ciò che ha preceduto la loro vita, altri su ciò che la concluderà e altri, infine, s'adoperano a riformare l'istante nel quale si trovano, al di là della riflessione sul passato o sul futuro⁵¹.

L'INDICATIVO PRESENTE (*al-ḥāl al-marfū'*)

Il verbo al presente (*al-ḥāl*) è “elevato” (*marfū'*) nel caso in cui non sia preceduto da una particella del congiuntivo (*nāṣīb*) o dell'apocopato (*ḡāzim*). Ciò che mette in posizione “orizzontale” (*al-nāṣīb*) è la visione che il servitore ha del suo agire. Ciò che lo “interrompe” (*al-ḡāzim*) è l'interruzione del cammino spirituale. Quando il servitore è al riparo dallo sguardo sulle sue opere e dall'interruzione [del cammino], il suo grado s'eleva presso l'Onnipotente, Colui che molto perdona. «Verso di Lui sale la buona parola, e l'opera pia, Egli l'eleva» (Cor. 35:10)⁵².

L'AGENTE (*al-fā'il*) E IL COMPLEMENTO (*al-maf'ūl*)

L'agente (*fā'il*) è elevato (*marfū'*) [al caso nominativo] e il complemento (*maf'ūl*) è messo [al caso diretto] (*manṣūb*). Quando lo gnostico vede che non v'è altro agente che Dio, il suo grado aumenta e la sua menzione è innalzata; egli è sotto la presa della Sua maestà. Si umilia nella

⁵⁰ La definizione di Quṣayrī di *mubtada'* è negativa: tutto ciò che *non* è retto da un reggente grammaticale. Questa terminologia è alla base della *iṣāra* di Quṣayrī, fondata sul senso proprio di *taḡrīd*, «privazione», «spogliazione». Nel sufismo, il *taḡrīd* equivale allo spogliamento interiore necessario per giungere alla stazione del *faqr*, la povertà spirituale. All'abbassamento del *faqr* equivale un'elevazione inversa del suo rango presso Dio. Un altro autore, il sufi marocchino Aḥmad b. 'Aḡība (m. 1809), propone nel suo *Šarḥ al-Āḡurrūmiya* un'interpretazione diversa, che si concentra sul termine *mubtada'*, laddove Quṣayrī la concentra sul concetto di *marfū'* e sulla progressione spirituale. Come spiegato da J. L. Michon, le allusioni spirituali di Ibn 'Aḡība sono invece «simboli cosmogonici e teurgici che giocano un ruolo preciso nella manifestazione divina. La lingua tutta intera appare come una teofania, un insieme coerente di significati spirituali nei quali la luce del Signore dei Mondi s'irradia per l'edificazione e la guida delle creature» (MICHON, *op. cit.*, p. 115).

⁵¹ I tempi verbali sono qui presi come allusioni agli *aḥwāl*, gli stati spirituali nei quali si trova l'uomo. Il *waqt* è il primo dei termini tecnici del sufismo (*iṣṭilāḥat*) analizzati nella *Risāla*. Il processo di centralizzazione dell'essere nell'istante presente è riassunto dal concetto del sufi come figlio dell'istante, «*al-ṣūfī ibn al-waqt*» (*Risāla*, p. 130). Un detto del maestro di Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq, ricorda il passaggio del *Naḥw al-qulūb*: «Il tempo, è ciò in cui tu ti trovi. Se ti trovi in questa vita, il tuo tempo è questa vita. Se sei nell'Altra, il tuo tempo è l'aldilà» (*ibid.*). L'impegno a concentrare la riflessione sull'istante presente è presente in questa frase: «Il povero non si occupa né dell'istante passato né di quello a venire, ma solamente dell'istante nel quale si trova» (*ibid.*). La padronanza del proprio *waqt* corrisponde al passaggio dalla fase del *talwīn* a quella del *tamkīn*, come visto precedentemente.

⁵² Punto d'inizio di questa sezione del *Naḥw* è l'ambivalenza semantica del termine *ḥāl*, che rimanda allo stato spirituale e, nella terminologia grammaticale, al tempo presente. Il discorso sulla visione da parte del servitore delle sue azioni è ripreso nella *Risāla* nel paragrafo dedicato ai termini *ḡam'* e *farq* (unione e divisione). Il fatto che Dio mostri agli uomini le loro azioni è uno dei segni della separazione («*'abd bi-waṣf al-tafriqa*», *Risāla*, p. 143). In modo complementare, l'assenza della visione delle proprie azioni è un segno d'intimità con Dio. Ibn 'Aḡība descrive questa stazione spirituale come «l'estinzione negli atti» (*fanā' fī-l-af'āl*), «stato nel quale non si vede altro agente che Dio» (MICHON, *op. cit.*, p. 233). Per la prima volta Quṣayrī cita un versetto coranico, che ha funzione di centro semantico attorno al quale l'autore sviluppa la sua *iṣāra*.

visione della Sua perfezione e vede la sua anima oggetto (*maf'ūl*) [dell'azione divina], e si alza per adorarlo: «Quando hai finito, levati ritto e per il Tuo Signore sii pieno di desiderio» (Cor. 90:7-8)⁵³.

IL COMPLEMENTO CIRCOSTANZIALE DI STATO (*al-ḥāl*)

Il complemento circostanziale di stato è una caratteristica dell'aspetto dell'agente e del complemento diretto (*wasf hay'at al-fā'il wa-l-maf'ūl*). Deve essere necessariamente indefinito e al caso diretto (*nakira manṣūba*). Lo gnostico (*al-'ārīf*) ha orientato il suo essere verso Dio per il miglioramento del suo stato, grazie a degli sforzi che tendono alla negazione della sua anima (*fī tankīr nafsīhi*), al fine di non essere conosciuto. I suoi stati spirituali con Dio sono retti e raddrizzati (*mustaqīm muntaṣib*), nascosti dal velo della dissimulazione. L'indefinitezza (*al-nakira*) è un velo: «L'ignorante li crede ricchi a causa del loro ritegno (*ta'affuf*)» (Cor. 2:273)⁵⁴.

LA “DISTINZIONE” (*al-tamyīz*)

La “distinzione” è una spiegazione di ciò che è vago, un chiarimento di ciò che non è compreso. Gli Iniziati (*al-qawm*) distinguono grazie alla conoscenza il vero dal falso. Tramite il cammino spirituale (*al-sulūk*) sono capaci di differenziare colui che è giunto alla realizzazione spirituale da colui che ne è sprovvisto. La distinzione interviene quando il discorso è concluso. Allo stesso modo [gli uomini] prima imparano la religione (*tafaqqahū*), in seguito si isolano, acquisiscono la maestria della scienza, infine si distinguono (*tamayyazū*). Quando il grado della distinzione (*rutbat al-tamyīz*) raggiunge in loro la perfezione, Dio li incarica della correzione (*iṣlāḥ*) dei servitori, li distingue e li riserva per il Suo amore (*li-widādihi*). Dio ha detto: «Affinché Dio distingua il cattivo dal buono» (Cor. 8:37)⁵⁵.

⁵³ Questo paragrafo sviluppa ulteriormente la questione delle azioni. Nel paragrafo precedente la simbologia dell'elevazione (*marfū'*) era applicata al servitore. In questo passaggio «elevato» è Dio in quanto agente universale. Negli sviluppi simbolici del *Naḥw al-qulūb* un tratto ricorrente è quello del doppio movimento dell'abbassamento dell'individualità (*tawāḍu'*) al quale corrisponde un innalzamento presso Dio. Quest'idea è già presente in un *ḥadīṭ* raccolto da Muslim: «[...]wa-mā tawāḍa'a aḥadun li-llāhi illā raḥa'ahu Allāhu 'azza wa-ḡalla» («[...] né s'abbassa uno innanzi a Dio senza che Dio Potente e Glorioso non lo elevi»), AL-NAWAWI, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Bāb al-tawāḍu' wa ḥafḍ al-naḡāḥ li-l-mu'min). Trad. it. di A. Scarabel, in AN-NAWAWI, *Il Giardino dei Devoti*, Trieste 1990, p. 183.

⁵⁴ Le due caratteristiche principali del *ḥāl*, l'indefinitezza grammaticale e il caso diretto, qualificano simbolicamente lo stato spirituale (*ḥāl*) dello gnostico. Contrariamente all'aggettivo qualificativo, il *ḥāl* grammaticale rimane sempre *nakira manṣūba*. Quṣayrī vede in questa stabilità di costruzione un superamento della dualità che oppone il *fā'il* al *maf'ūl*. Similmente, gli uomini di Dio restano «indefiniti» (*nakira*) perché fuggono la celebrità. L'autore rimanda alla nozione di *tawriya*, «ambiguità», letteralmente il fatto di nascondere qualcosa». Il passo coranico citato descrive l'attitudine dei destinatari della *ṣadaqa*. *Ta'affuf* ricopre l'idea di discrezione, contegno, il fatto di non mostrare lo stato di indigenza nella quale la persona si trova. Nel suo commento esoterico a questo versetto, Quṣayrī vi legge un'allusione allo stato degli uomini spirituali, che non può essere percepito dalla vista ordinaria (*baṣar*), apparendo solamente alla visione interiore (*baṣīra*):

«Dio l'Altissimo ha detto: *L'ignorante li crede ricchi a causa del loro contegno* (*ta'affuf*). Colui che è dotato della visione interiore, in nessuno dei suoi stati avrà mai dei problemi. Riconoscili, o Muḥammad, per il loro segno (*sima*), segno che appare alla vista ordinaria, ma che solo la visione interiore può cogliere. *Li riconoscerai per il loro aspetto*: i loro cuori gioiscono nel disprezzo delle loro anime individuali» (*Laṭā'if*, vol. 1, p. 126).

⁵⁵ Il complemento di “distinzione” o “discriminazione” (*tamyīz*: corrisponde al “complemento di limitazione” della nostra grammatica tradizionale) stabilisce una relazione fra due termini di una frase, in modo che il secondo faccia funzione di determinazione restrittiva al senso proprio del primo, di per sé vago e indefinito. Sul piano formale, la “distinzione” è riconoscibile grazie al caso diretto e indefinito (*manṣūb nakira*). Quṣayrī legge nella “distinzione” ciò che distingue gli uomini di Dio da un lato nella loro relazione colle creature, di cui si fanno guida e istruttori, dall'altro nel loro rapporto con Dio, che li ha riservati per il suo amore. L'autore sfrutta la portata semantica del termine “*mayyaza*” (di cui “*tamyīz*”

L'APPOSIZIONE (*al-badal*)

L'apposizione (*al-badal*, let. «sostituzione») è di quattro tipi:

- La sostituzione “del tutto con il tutto” (*badal al-kull min al-kull*): si tratta della distinzione degli gnostici che hanno abbandonato tutto per ricevere tutto in cambio: «Quel giorno, ci saranno dei volti splendenti / contemplanti il loro Signore» (Cor. 75:22-23).

*I cuori degli gnostici hanno occhi che vedono quel che gli sguardi ordinari non percepiscono,
E delle ali che volano senza piume verso il mondo celeste (malakūt)
del Signore dei Mondi.*

- La sostituzione di un parte (*badal al-ba'd*): è la sostituzione dei devoti (*al-'ābidīn*). Essi hanno sostituito l'obbedienza alla disobbedienza, e i piaceri cogli atti di adorazione: «Ad essi Dio sostituirà gli errori con delle opere meritevoli» (Cor. 25:70).
- La sostituzione d'inclusione (*badal al-ištimāl*): è la sostituzione degli eletti, le cui azioni hanno inglobato (*ištamalāt*) speranza e timore. Hanno ricevuto ciò che speravano e sono stati messi al riparo da ciò che temevano: «Non è forse vero che i protetti di Dio non conoscono né la paura né l'afflizione?» (Cor. 10:62).
- La sostituzione d'errore (*badal al-ḡalaṭ*): è la sostituzione di coloro che si sono allontanati da Dio. Hanno venduto la loro parte di vicinanza per dei piaceri immediati: «Che pessimo scambio per gli iniqui!» (Cor. 18:50)⁵⁶.

L'AGGETTIVO EPITETO (*al-na't*)

L'aggettivo epiteto segue il nome con cui si accorda morfologicamente, e l'aggettivo descrittivo (*waṣf*) segue il nome descritto. Allo stesso modo, le azioni del servitore non lo abbandoneranno mai, e ciò che gli accade - di bene o di male - lo seguirà⁵⁷.

è il *maṣdar*). La polivalenza mistica e grammaticale di questo termine è dovuta al referente comune delle due discipline, il linguaggio del testo coranico. In Cor. 8:37, il *tamyīz* è prerogativa divina, corrisponde alla volontà di Dio di far scaturire il bene in questo mondo mostrandone il male. Nelle *Laṭā'if*, a proposito dello stesso versetto, Quṣayrī non si concentra sul termine *tamyīz*, orientando il suo commento sulla differenza fra il bene (*ṭayyib*) e il male (*ḥabīth*) (*Laṭā'if*, vol. 1, p. 393-394).

⁵⁶ Il termine «apposizione» non rende interamente l'insieme di relazioni espresse dal *badal*, che significa sostituzione. Il *badal* può inglobare il significato del *mubdal minhu* secondo diversi livelli di gradazione: in modo pieno, parziale, inclusivo o correttivo. Questa differenza si manifesta nella costruzione del *badal*, che in certi casi ha bisogno di un pronome suffisso «di richiamo» che rimanda al *mubdal minhu*. Quṣayrī presenta il *badal* come un principio della Via. Propone quattro forme di scambio, in una forma gerarchica, anche se il *badal al-ištimāl* sembra apparentemente uscire da tale scala di valori. Il *badal al-kull* diventa il simbolo della sostituzione avvenuta nel cuore degli gnostici che hanno abbandonato interamente le loro individualità per ricevere in cambio la totalità della conoscenza. Questo prototipo di sufi è quello di certi personaggi come b. Adham o al-Fuḍayl, il primo un principe del Khorasan e il secondo un ricco bandito, entrambi diventati grandi santi, le cui biografie aprono il capitolo agiografico della *Risāla*. Che questa categoria occupi nella dottrina di Quṣayrī un posto estremamente elevato lo si evince dal versetto coranico che l'autore attribuisce loro: il più alto grado della realizzazione spirituale, la visione di Dio nel Paradiso. Nelle *Laṭā'if*, il senso di *nāzira* è inteso come «[volti] luminosi perché immersi nella contemplazione del loro Signore» (*Laṭā'if*, vol. 3, p. 360). Segue lo scambio dei devoti (*al-'ābidīn*), effettuato non più sul piano della conoscenza, ma dell'azione. Il *badal al-ištimāl* esce apparentemente dalla presentazione gerarchica ed è legato ai santi, come esplicitato dal versetto citato. Il *badal al-ḡalaṭ*, sul piano grammaticale, significa che il *badal* annulla il senso del *mubdal minhu*, immagine di coloro che rinunciano all'aldilà per la vita presente.

LE PARTICELLE DELLA COORDINAZIONE (*hurūf al-‘atf*)

Le particelle della coordinazione ricollegano l'ultimo elemento al primo. Le genti del senso allusivo sono giunte a Dio grazie alla Sua benevolenza (*‘atf*) e la Sua grazia sottile (*lutf*) nei loro riguardi, al fine d'essere ricollegate alle genti della Sua vicinanza e far parte del suo partito⁵⁸.

LA CORROBORAZIONE (*al-tawkīd*)

La corroborazione (*tawkīd*) è la realizzazione spirituale (*taḥqīq*). Gli eletti hanno confermato la loro fede tramite il riconoscimento della verità (*al-taṣdīq*) e hanno confermato il loro impegno con Dio tramite il rinforzo del loro legame con Lui (*tawīīq*). Si sono adoperati con impegno per perseverare sulla Via (*šammarū fī mulāzamat al-tarīq*)⁵⁹.

LE PARTICELLE DEL CASO INDIRETTO (*hurūf al-ğarr*)

Le particelle del caso indiretto “abbassano” (*taḥfiḍu*) i nomi. Quando gli esseri realizzati (*al-muḥaqqiqūn*) hanno preso conoscenza che le cose sono per tramite di Dio, da Lui precedenti e a Lui ritornanti, abbassano le loro anime per umiltà verso Dio, e trovano la loro fierezza ricollegandosi a Lui. Sono loro che Dio ha eletto per la Sua vicinanza e fatto entrare nel suo partito. Chiediamo a Dio l'Ineffabile che ce ne renda parte, e che ci unisca a loro: certo Egli è Generoso, Sottile, Longanime, Munifico, Benefattore, Colmo di Grazie, Misericordioso, Colui che accoglie il pentimento del servitore, verso di Lui è il ritorno e il rifugio. Si conclude qui il libro *La grammatica dei cuori*, tramite la lode di Dio e il Suo aiuto, e che Dio propaghi le Sue grazie e le Sue salutazioni di pace sul nostro signore Muḥammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni⁶⁰.

⁵⁷ L'accordo perfetto, sul piano grammaticale (genere, numero, caso), fra nome e aggettivo, è letto come un'allusione all'accordo che deve esserci fra azione ed essenza della persona. Il passaggio è suggerito dal senso etimologico di *wasf*, let. «qualità», e, in senso lato, «qualificativo».

⁵⁸ Quṣayrī basa la sua *išāra* sul ritorno al senso proprio di *‘atf*. Nella grammatica dei cuori, i due elementi ricollegati sono Dio e il suo servitore. Quest'unione (*wuṣūl*) è possibile grazie a una forma speciale di *‘atf*: l'amore di Dio. Il senso etimologico di questo termine rimanda infatti al campo semantico dell'amore e dell'affetto (*‘aṭafa ‘alā*), così come all'idea di legame (*‘aṭafa ilā*). L'unione a Dio è quindi possibile esclusivamente in quanto dono divino, e non come frutto delle proprie opere. Il senso spirituale di tale unione è espresso da un detto di Abū ‘Uṣmān al-Ḥīrī e riportata nella *Risāla* in un commento al versetto coranico «Il tempo fissato (*ağal*) da Dio sta per venire» (Cor. 19:5):

«Questa (parola) è una consolazione per coloro che sono pieni di desiderio (per Dio). Il suo senso è: “So che voi siete completamente presi dal desiderio per me: perciò ho fissato un tempo per il vostro incontro (*liqā’*). Ben presto potrete congiungervi (*wuṣūl*) con colui che avete desiderato!”». (*Risāla*, pp. 492-493; trad. di SCATTOLIN, *op. cit.*, p. 155).

⁵⁹ Nel testo di Quṣayrī il principio del *tawkīd* è ricondotto al senso etimologico di conferma e rinforzo, che nel senso allusivo diviene la realizzazione spirituale.

⁶⁰ Quest'ultimo capitolo indica il culmine della realizzazione spirituale, propria degli esseri realizzati, *al-muḥaqqiqūn*. L'abbassamento (*ḥafḍ*) al quale sono sottomesse le parole del linguaggio diventa nella grammatica dei cuori l'immagine del *tawāḍu’*, l'umiltà davanti a Dio. L'elemento che genera questa attitudine è la presa di coscienza dell'unità delle cose in Dio, solo e unico vero agente della realtà. La realtà dell'esistenza è infatti retta da tali particelle del caso indiretto: *bi, min, ilā Allāh*. L'annessione (*iḍāfa*), altro principio grammaticale che pone le parole al caso indiretto, diviene l'abbassamento delle creature nel loro legame con Dio.

UNA POESIA SULLA GRAMMATICA⁶¹

La grammatica dei cuori è meravigliosa,
elevazione (*rafʿ*), abbassamento (*ḥafḍ*), rettitudine (*naṣb*).
Nel segno dell'elevazione (*ʿalāmat al-rafʿ*) vi è
Spirito, intimità e vicinanza.
Nelle particelle dell'abbassamento (*aḥruf al-ḥafḍ*)
Tristezza, contrazione, velo
L'anima è una particella che ha un significato
Che è raccomandato di sopprimere.
Il complemento di stato (*al-ḥāl*) erige (*yaṣubu*)
Ciò che l'uomo può acquisire⁶²,
Questa è la vera grammatica, e non ciò
Che ha detto 'Uṭmān⁶³.
Un errore della lingua è permesso,
Ma l'errore del cuore è un peccato,
E il più detestabile degli errori per me
È orgoglio, vanità, sufficienza.

FRANCESCO CHIABOTTI, nato a Torino nel 1979, è dottorando all'Université de Provence. Si occupa in particolare dell'opera di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī, di cui ha tradotto e presentato un testo («*Naḥw al-Qulūb al-Ṣaġīr*: La "Grammaire des Cœurs" de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée», *Bulletin d'Etudes Orientales*, Tome 58, Damasco 2009, pp. 385-402). Ha pubblicato una contribuzione in un recente numero della rivista *Divus Thomas* ("Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera di 'Abd al-Karīm al-Qushayrī", *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, a cura di G. Cecere e A. F. Ambrosio, *Divus Thomas* 54, 2009, pp.66-93). Collabora all'edizione italiana dell'antologia di testi del sufismo *Al-taġalliyāt al-rūḥīya fī l-islām*, a cura di Giuseppe Scattolin.

⁶¹ L'editore del testo segnala che a margine del titolo, in uno dei manoscritti utilizzati per l'edizione critica del testo, si trovano questi versi. T. Ivány suggerisce che debba trattarsi di un'aggiunta operata da un copista del manoscritto.

⁶² Allusione al fatto che il *ḥāl*, nel suo senso spirituale, è un dono, mentre le *maqāmāt* sono delle acquisizioni (*makāsib*).

⁶³ Grammatico non meglio identificato.