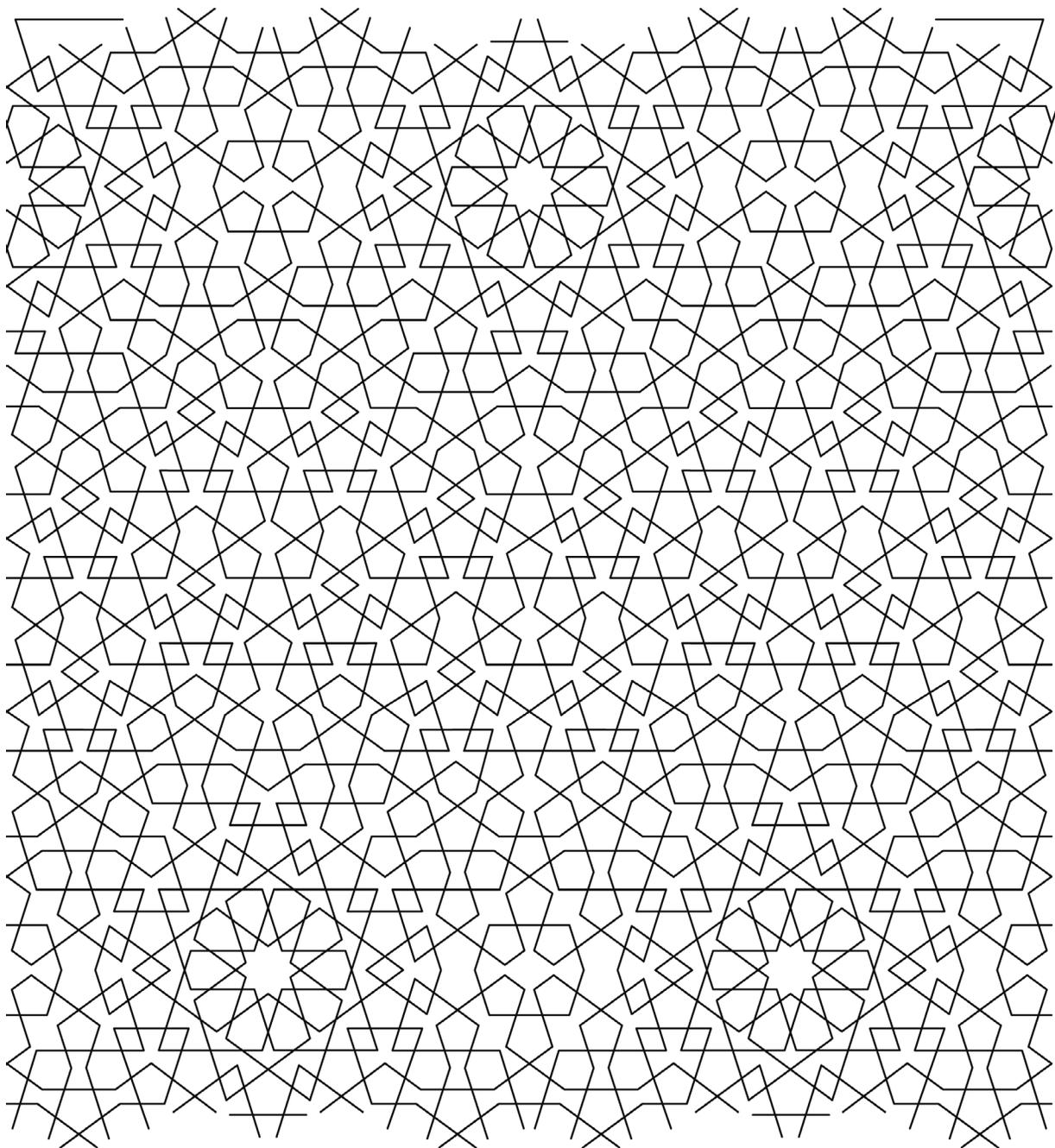


⋮

**L'ESEGESI CORANICA, IL SUFISMO SCIITA E LA METAFISICA DI
IBN 'ARABĪ: CONSIDERAZIONI SULLA STORIA INTELLETTUALE
DEL SUFISMO SCIITA NEL XIX SECOLO**

Alessandro Cancian (Institute of Ismaili Studies, Londra)



⋮

Riassunto: Ibn ‘Arabī ebbe una influenza profonda e duratura sulla tarda filosofia del mondo dell’Islam, in particolare nelle sue regioni orientali. La sua influenza fu talmente pervasiva che temi, vocabolario e concetti di origine ‘akbariana’ divennero comuni e prevalenti nella letteratura religiosa per moderna e moderna. Questo articolo tocca alcune di queste idee e concetti, in particolare l’approccio di Ibn ‘Arabī alla nozione di ‘unità’ così come rialaborato nel lavoro di un importante, ancorché poco studiato sino ad oggi, maestro sufi sciita, Sulṭān ‘Alī Shāh Gunābādī (m. 1909). Questo studio del lavoro di Sulṭān ‘Alī Shāh dimostra come il maestro iraniano negozi la sua lealtà ideale nei confronti dello Shaykh al-Akbar, mantenendo al contempo una cristallina consapevolezza della delicatezza dei temi trattati prendendo le necessarie distanze dalla lettera della teoria, ove ciò fosse necessario, eppure nello stesso tempo corroborando la propria adesione intellettuale e spirituale al cuore della metafisica del maestro andaluso.

Parole chiave: Sufismo sciita, Iran moderno, *Wahdat al wujud*, Sultan ‘Ali Shah, Sufismo Ni‘matullahi.

⋮

Abstract: Ibn ‘Arabī had a profound influence on later Islamic philosophy and mysticism, in particular in the Muslim East. His influence was pervasive to the point that Akbarian themes, vocabulary and main ideas are common currency in early modern and modern Iranian religious literature. This article covers the issue of some of these themes and ideas, namely Ibn ‘Arabī’s understanding of ‘unity’ (*waḥda*), as exposed in the work of a prominent, albeit understudied, Shi‘i Sufi Master, Sulṭān ‘Alī Shāh Gunābādī (d. 1909). This survey of Sulṭān ‘Alī Shāh’s work shows how the Iranian master negotiates his allegiance to the Shaykh al-Akbar while maintaining a sharp awareness of the sensitivity of his main ideas, distancing himself from the letter of the theory when needed, while at the same time reinforcing his theoretical adherence to the core of the Andalusian master’s metaphysics.

Keywords: Shi‘i Sufism, Early Modern Iran, *Wahdat al wujud*, Sultan ‘Ali Shah, Ni‘matullahi Sufism.

⋮⋮

INTRODUZIONE

In questo capitolo indagherò la questione dell'impatto del pensiero di Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī su un commentario coranico sufi-sciita del tardo diciannovesimo secolo. Illustrando il posizionamento dell'autore del commentario rispetto alla polemica sulla dottrina della *waḥdat al-wujūd* (unità dell'esistente), che fu una costante della storia intellettuale dell'Islam a partire dai primi secoli dopo la morte dello Shaykh al-Akbar, con questo articolo intendo contribuire alla storia intellettuale del sufismo e dello sciismo in epoca moderna e contemporanea, provando ad avanzare un'ipotesi intorno alle ragioni per cui per un maestro sufi iraniano del diciannovesimo secolo era necessario a un tempo prendere le distanze dalla dottrina in questione e contemporaneamente dichiarare la quasi-infallibilità di Ibn ʿArabī.

Composto e pubblicato negli ultimi anni del XIX secolo, il *tafsīr Bayān al-saʿāda fī maqāmāt al-ʿibāda*, composto dal maestro Niʿmatullāhī iraniano Sulṭān ʿAlī Shāh Gunābādī (m. 1909), è un commentario del Corano che, sebbene ancora poco studiato, occupa un ruolo di rilievo nella storia dell'esegesi coranica sciita moderna e contemporanea.¹ L'opera, pubblicata in quattro volumi nella sua edizione più diffusa, è il punto di confluenza di diverse correnti della storia intellettuale dell'Islam sciita e costituisce un lavoro di primario interesse per una serie di motivi. In primo luogo, l'opera ha avuto una notevole influenza, spesso carsica, nell'esegesi coranica sciita nel corso del XX secolo e nei primi decenni del XXI.² Da questo punto di vista, Sulṭān ʿAlī Shāh può essere annoverato tra i precursori del rinnovato interesse e prestigio dell'attività esegetica nel mondo sciita, che era stata interessata da una traiettoria di declino, o quantomeno di stagnazione, a partire dalla tarda epoca safavide, vale a dire di primi decenni del XVIII secolo.³ In secondo luogo, poiché questo *tafsīr* costituisce il luogo ideale in cui studiare le strategie di legittimazione implicitamente o esplicitamente attuate dal suo autore, in un contesto, quello del dominio dello sciismo duodecimano *uṣūlī* di epoca Qājār (1789-1925), in cui il sufismo ha certamente goduto di una rinascita, ma è stato sostanzialmente visto come un antagonista nelle questioni di autorità sociale, politica e religiosa, e in quanto tale fatto oggetto di diverse ondate di una campagna di denigrazione, sovente tralignata

1 In questo articolo, l'edizione di riferimento del commentario è Sulṭān Muḥammad Sulṭān ʿAlī Shāh, *Tafsīr Bayān al-saʿāda fī maqāmāt al-ʿibāda*, 4 voll. (Tehran, 1344 Sh/1965-6).

2 Un capitolo sull'influenza del *Bayān al-saʿāda* sull'esegesi sciita successiva è presente in un mio studio in corso di pubblicazione dedicato a questo commentario.

3 A tal proposito si veda Alessandro Cancian, "Exegesis and the Place of Sufism in Nineteenth-Century Twelver Shi'ism: Sulṭān ʿAlī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-saʿāda*", in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran*, London e New York, Oxford University Press, 2019, pp. 271-290. Sull'esegesi sciita in generale, si veda l'ottimo contributo di Sajjad Rizvi, Sajjad Rizvi, 'Twelver Shi'i Exegesis', in Mustafa Shah e Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720.

in persecuzione.⁴ Nel complesso il commentario in questione costituisce una testimonianza imprescindibile sulla nascita e sullo sviluppo di un ordine sufi organizzato e gerarchico e sul rimodellamento della tradizione intellettuale di una linea di trasmissione dell'esoterismo islamico nella forma di un movimento spirituale di primaria importanza interno allo sciismo duodecimano *uṣūlī*.⁵ In questo senso, questo studio rappresenta un aspetto di un più ampio lavoro sul *Bayān al-sa'āda* come luogo dello studio della storia intellettuale dello sciismo da una parte, e dell'Iran premoderno, moderno e contemporaneo, l'autore riconoscendo, come già altri,⁶ nel genere del *tafsīr* un punto d'osservazione privilegiato sulla visione del mondo degli esegeti e della loro società.⁷

Gli insegnamenti di Ibn 'Arabī (m. 1240) hanno avuto un impatto nella storia del pensiero islamico in generale, e del sufismo in particolare, che non è comparabile a quello di nessun

4 Sull'opposizione al sufismo nello sciismo moderno e contemporaneo si vedano Oliver Scharbrodt, "Anti-Sufism in Early Qajar Iran: Āqā Muḥammad 'Alī Bihbahānī (1732-1801) and his *Risāla-yi khayrātīyya*," in Reza Tabandeh e Leonard Lewisoh, a cura di, *Sufis and their Opponents in the Persianate World*, Irvine, Samuel Jordan Center for Persian Studies and Culture at the University of California, 2020, pp. 327-264 e Alessandro Cancian, "In Between Reform and Bigotry: the Gunābādī Silsila in Two Early Twentieth century Anti-Sufi works", *ivi*, pp. 395-415.

5 La storia delle due correnti dello sciismo duodecimano, quella *uṣūlī* e quella *akhbārī*, è complessa e attraversa, in forme diverse, l'intera storia dello sciismo. Con tendenze razionaliste quella, e scritturaliste questa, la più evidente differenza tra le due correnti è l'approccio al corpus dei *dicta* (*akhbār*, da cui il termine *akhbārī*) degli Imam e al loro uso nella giurisprudenza. Un approccio più razionalista a tale corpus e il ricorso ai 'principi della giurisprudenza' (*uṣūl al-fiqh*, da cui il termine *uṣūlī*) caratterizzò la corrente che, in epoca safavide, finì per avere la meglio e, non senza attriti talora violenti, monopolizzò i centri di insegnamento religioso fino ai nostri giorni. Un'introduzione in italiano sulla questione si trova nel lavoro pionieristico di Gianroberto Scarcia, "Intorno alla controversia tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli Imamīti di Persia", su: *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIII (1959), pp. 211-250. Sull'akbārismo in generale si veda l'ottimo studio di Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leiden, Brill, 2007. Sullo sciismo duodecimano più recente come 'neo-uṣūlismo', si veda Zackery M. Heern, *The Emergence of Modern Shi'ism: Reform in Iraq and Iran*, London, Oneworld, 2015.

6 Si veda a questo proposito Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge Cambridge University Press, 1991, p. 2. Sull'esegesi coranica come fonte per la storia intellettuale, si veda il volume a cura di Andreas Görke e Johanna Pink, *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

7 Per una critica ragionata a questo approccio, si veda Pieter Coppens, "Sufi Qur'ān Commentaries, Genealogy and Originality, in *Journal of Sufi Studies* 7 (2018), pp. 102-124. Sull'esegesi coranica come tradizione letteraria genealogica, si veda Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield and Bristol, Equinox, 2019, pp. 35-40.

altro pensatore o maestro.⁸ In un certo senso, così come si dice che la tradizione filosofica dell'Occidente non sia che una serie di note a piè pagina su Platone,⁹ si può affermare che la speculazione metafisica nel mondo musulmano sia un monumentale commento, spesso anche critico, a Ibn 'Arabī. Sulṭān 'Alī Shāh non fa eccezione a questa tendenza. In questo articolo metterò a fuoco quegli aspetti del commentario al Corano del maestro eponimo del ramo Gunābādī dell'ordine Ni'matullāhī che maggiormente rivelano il collegamento con la tradizione intellettuale scaturita dal maestro andaluso e disseminata dai suoi discepoli diretti e indiretti,¹⁰ prestando speciale attenzione a quei passaggi dell'opera in cui si fa allusione alla dottrina dell' 'unità dell'esistente' (*waḥdat al-wujūd*), e che riflettono l'idea tipicamente sufi della funzione ontologicamente trasformativa della comprensione intima della Scrittura. Tale dottrina, come è noto, divenne motivo di controversia nel corso dei secoli successivi alla scomparsa dello Shaykh al-Akbar, a causa della sua disposizione a essere assimilata a una forma di panteismo che, annullando la distanza tra Creatore e creato, poteva facilmente condurre al sospetto di mettere in secondo piano la legge divina, nonché a un antinomismo con il quale un certo sufismo ha comunque talora pericolosamente mostrato una certa frequentazione. Sulṭān 'Alī Shāh, nel suo commentario come altrove, si confronta con la questione, inserendosi nel dibattito secolare dal suo punto di vista di maestro sufi e di sciita duodecimano. Lo fa denunciando, da un lato, la dottrina come potenzialmente fuorviante e socialmente destabilizzante, e da un lato sottoponendola a una sofisticata disamina che gli consente di salvare Ibn 'Arabī dalle accuse di panteismo, restaurando la sua autorità di maestro quasi infallibile.

SULṬĀN 'ALĪ SHĀH E IL BAYĀN AL-SA'ĀDA

Mullā Sulṭān Muḥammad 'Sulṭān 'Alī Shāh è stato una personalità cruciale nello sviluppo del sufismo sciita. Maestro eponimo del ramo Gunābādī¹¹ dell'ordine Ni'matullāhī,¹² fu

8 Cfr. James Morris, 'Ibn 'Arabī and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations,' *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), pp. 733-756: 734.

9 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, p. 39.

10 Sulla "scuola di Ibn 'Arabī" si veda William Chittick, 'The School of Ibn 'Arabī', in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy* (New York, Routledge, 1996), I, pp. 510-523; Mohammed Rustom, 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor e Luis Xavier López-Farjeat, a cura di., *The Routledge Companion in Islamic Philosophy* (New York and Oxford, 2016), pp. 399-411.

11 Gunābād è la cittadina del Khorasan dalla quale proveniva il maestro.

12 A proposito di questa branca, si veda Leonard Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism', *BSOAS* 61/3 (1998), pp. 437-464; Hamid Algar, 'Gonābādī Order', *EIr*, disponibile online <https://iranicaonline>.

un giurisperito autorizzato (*mujtahid*) che studiò presso alcuni tra i più importanti sapienti sciiti del suo tempo, tra i quali spicca Mīrzā Shīrāzī (d. 1896);¹³ fu inoltre un filosofo nell'alveo della tradizione neoplatonica islamica, più precisamente nella versione persiana consolidata dal teosofo di epoca safavide Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā, m. 1636), e studiò approfonditamente la metafisica di Ibn 'Arabī con il più celebre filosofo persiano di epoca Qajar, Mullā Hādī Sabzawārī (m. 1873);¹⁴ fu infine anche maestro sufi profondamente imbevuto della tradizione classica del sufismo iraniano.¹⁵ La confluenza di questi flussi intellettuali è perfettamente osservabile nel *Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda*,¹⁶ che è il più

org/articles/gonabadi-order; Basil Nikitine, 'Ṭāwusiyya' *EI2*. Sulla storia dell'ordine sufi Nī'matullāhī in generale, si veda Nasrollah Pourjavady e Peter Lamborn Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Nī'matullāhī Sufi Order* (Tehran, 1979).

13 Si veda Sultān-Ḥusayn Tābanda Gunābādī Riḍā 'Alī Shāh, *Nābigha-yi 'ilm wa 'urfān dar qarn-i chahārdahum* (Tehran, 1384hs), p. 208. Muḥammad Ḥasan al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, noto semplicemente come Mīrzā Shīrāzī, fu tra i più influenti *marja' al-taqlīd* (termine tecnico dello sciismo *uṣūlī* che si riferisce al ruolo di riferimento giuridico per la pratica degli atti di devozione) del suo tempo, divenuto celebre per la cosiddetta "fatwā del tabacco", con la quale nel 1892 dichiarò religiosamente vietato (*ḥarām*) il consumo del tabacco in tutto il territorio dell'Iran, boicottando così il monopolio sul bene, che era stato concesso dalla corona iraniana a una compagnia Britannica. Il pronunciamento provocò la mobilitazione di migliaia di persone e portò alla cancellazione della concessione e a una crisi nei rapporti tra il governo iraniano e quello britannico (si veda Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley and Los Angeles, 1969, pp. 163-35, 210-15, 217-19).

14 Riḍā 'Alī Shāh, *Nābigha*, pp. 31-36.

15 La fonte principale sulla vita e l'opera di Sultān 'Alī Shāh è la bio-agiografia composta da uno dei suoi successori alla guida dell'ordine Nī'matullāhī-Gunābādī, (si veda sopra la nota 13); Si veda inoltre Shahram Pazouki, 'Ḥaḍrat Sultān 'Alīshāh Gunābādī: The Renewer of the Nī'matullāhī Order in Iran', *Ishraq* 1 (2010), pp. 439-450. Per una prospettiva critica sulla vita del maestro si veda inoltre l'opera, scritta a mo' di confutazione e con taglio polemico da un transfugo dell'Ordine caduto in disgrazia, 'Abbās 'Alī Kaywān Qazwīnī, *Rāz-gushā: bihīn sukhan, ustwār*, Tehran, 1376. Una risposta recente al testo polemico di Qazwīnī si trova in Abū'l-Ḥasan Parishānzāda, *Gushayish-i rāz: pāsukh ba kitāb-i 'Rāz-gushā'-i Kaywān Qazwānī*, Tehran, Intishārāt-i Haqīqat, 1377.

16 Su questo importante e poco studiato *tafsīr* ha cominciato a essere prodotta negli ultimi anni della letteratura specialistica. Si veda Alessandro Cancian, "Shī'i Sufism and Qur'anic Exegesis Early Modern Iran: Sultān 'Alī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-sa'āda*", in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran* (Oxford, 2019), pp. 271-290; Mahdī Kumpānī-Zārī, *Gunābādī wa tafsīr Bayān al-sa'āda* (Tehran, 1390HS); 'Alī Ghaffārzāda, 'Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rūykard-i Sultān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda', tesi dottorale inedita, Università di Qum, 1390 Sh. È in corso di pubblicazione presso i tipi di Oxford University Press uno studio monografico sull'opera a cura di chi scrive.

.....

rilevante contributo del maestro sufi alla nuova vitalità dell'esegesi coranica nel mondo sciita che è ravvisabile a partire dalla seconda metà del XIX secolo,¹⁷ oltre a costituire un'opera di riferimento per quanto concerne il tentativo di riformulare una versione di sufismo che potesse essere socialmente e spiritualmente accettata all'interno dello sciismo moderno.¹⁸

Questa sintesi è evidente nel *Bayān al-Sa'āda*. L'opera è un commentario coranico che rispetta tutti i criteri del genere e che, componendo i punti di vista dello sciismo duodecimano e del sufismo per mezzo del ricorso al repertorio lessicale della tradizione neoplatonica islamica, pone al centro della sua architettura la nozione di *walāya*. *Walāya* (altrimenti vocalizzato in *wilāya*), può essere, come è noto, tradotto in modi diversi secondo considerazioni sia testuali che contestuali, con una cerchia di significati che va dall'autorità fino all'amicizia e addirittura l'amore, come nel caso di alcune accezioni della proiezione imamita del termine.¹⁹ Nell'opera di Sulṭān 'Alī Shāh, un'idea di *walāya* dai toni tipicamente sufi, viene rielaborata alla luce dell'elaborazione sciita della stessa, per la quale nella persona del primo Imam, 'Alī Ibn Abī Ṭālib (m. 661), confluiscono la legittimità politica nei confronti della comunità e la funzione esoterica di guida spirituale degli iniziati.²⁰ Prevedibilmente, trattandosi di un lavoro di esegesi scritto da un punto di vista sciita duodecimano, la nozione di *walāya* è uno dei fondamenti

.....

17 Sull'esegesi coranica nello sciismo si veda Sajjad Rizvi, "Twelver Shi'i Exegesis", in Mustafa Shah e Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720; l'ormai classico studio di Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden, Brill 1999. Sul rapporto tra protoesegesi coranica e la formazione dell'esoterismo sciita, si veda Mohammad Ali Amir-Moezzi, "The *tafsīr* of al-Ḥibārī (d. 286-899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esotericism", in Farhad Daftary e Gurdofarid Miskinzoda, a cura di, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, Oxford, 2014, pp. 113-134. Si veda inoltre Mahmoud M. Ayoub, "The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr", in Andrew Rippin, a cura di, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 177-198.

18 Sulla relazione tra sciismo e sufismo nella storia si veda Seyyed Hossein Nasr, 'Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History', *Religious Studies* 6, no. 3 (1970), pp. 229-242; Rebecca Masterton, 'A Comparative Exploration of the Spiritual Authority of the *Awliyā'* in the Shi'i and Sufi Traditions', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 32/1 (2014), pp. 49-74; Kamil Mustafa Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, Surbinton, 1991; Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1991, III, pp. 149-213.

19 Si veda a questo proposito Mohammad Ali Amir-Moezzi, 'Notes a propos de la walaya imamite (aspects de l'imamologie duodecimaine, X)', *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), pp. 722-741; Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituelles et philosophiques*, (Paris, 1971-72), vol. 4, pp. 219-329.

20 Alla nozione di *walāya* è specificamente dedicato un lavoro di Sulṭān 'Alī Shāh, il *Walāyat-nāma* ('Il libro della *walāya*', Tehran, 1380).

del commentario. Nelle più antiche opere di esegesi coranica sciite, soprattutto in quelle di età pre-buyide (X-XI sec.), la *walāya* è connessa soprattutto alla fedeltà nei confronti degli Imam e il Corano è sovente interpretato in questa chiave.²¹ Si pensi a passaggi sui quali gli esegeti si sono assai spesso soffermati, nei quali figura il radicale arabo *WLY*, come Q. 5:55 (“Vostro Amico è solo Dio [*innamā walīyyukum Allāh*], e il Suo Messaggero, e i credenti che offrono la preghiera, fanno l’elemosina e si prosternano) e Q. 10:62 (In vero, gli Amici di Dio [*awliyā’ Allāh*], su di loro non vi sarà paura, né saranno colti da tristezza): se sufi come ad esempio Tirmidhī (m. 869), ne hanno fatto il fondamento della gerarchia degli “Amici di Dio” che Ibn ‘Arabī svilupperà successivamente,²² sono invece letti in chiave personale e legittimista da parte dei primi esegeti sciiti, i quali li hanno utilizzati come prove scritturali della preminenza politico-spirituale di ‘Alī e i suoi successori.

Sulṭān ‘Alī Shāh sviluppa la sua impresa esegetica a partite da alcuni di questi aspetti della *walāya* che sono stati toccati dai commentatori sia sciiti che non sciiti, portandoli al centro del proprio discorso nel suo commentario, insieme all’altro grande tema della filosofia sciita di epoca Qajar, l’essere (*wujūd*).²³ Il tema della *walāya* occupa un posto privilegiato nell’ermeneutica spirituale del maestro di Gunābād, come si evince dal generoso ricorso a questa stessa nozione nella spiegazione di molti termini chiave del Corano, interpretati come riferiti, in ultima analisi, proprio alla *walāya*. Tutta l’ermeneutica di Sulṭān ‘Alī Shāh assume pertanto un carattere *walāya*-centrico, nello specifico senso che il maestro assegna alla *walāya*,²⁴ assimilate qui all’iniziazione (*bay‘at-i khāṣṣ-i walawīyya*).²⁵ È per mezzo dell’iniziazione

21 Si veda a questo proposito Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 195.

22 Su questo aspetto, si veda Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries* (Oxford, 2020), capitolo 10, ‘*Wilāya: Contemplating Friendship with God*’, pp. 217-264.

23 *Walāya* e *wujūd* essendo tra i temi prevalenti nel discorso filosofico sciita del XIX secolo (si veda a tal proposito Sajjad Rizvi, ‘Being (*wujūd*) and Sanctity (*wilāya*): Two Poles of Intellectual and Mystical Enquiry in Qajar Iran’, in Robert Gleave, a cura di, *Religion and Society in Qajar Iran*, London–New York: Routledge Curzon, 2005, pp. 113–126), Sulṭān ‘Alī Shāh rappresenta in un certo senso colui che li veicola nell’ambito del sufismo organizzato.

24 Sulṭān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma* (Tehran, 1380, s. d.).

25 Letteralmente, il “patto particolare di intimità divina”. La *bay‘a* era un atto formale di impegno e lealtà nei confronti del profeta Muḥammad e, successivamente nei confronti dei califfi. Nella sua forma originaria, indicava la pubblica sottomissione all’autorità del capo e in epoca abbaside, la sua forza vincolante assunse un carattere religioso. Il giuramento di fedeltà al califfo veniva spesso utilizzato come strumento retorico contro le ribellioni, poiché infrangere il patto era presentato come equivalente allo sfidare l’autorità di Dio, nel nome del quale il califfo affermava di governare (si veda Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi‘ite Islam*, Albany, 2006, pp. 10–11. Il termine *bay‘a* venne successivamente utilizzato nel contesto degli ordini sufi per indicare

che la “forma celeste” (*sūrat-i malakūtī*) del *walī* si installa nel cuore dell'iniziando (*bā'ī*). Sulṭān 'Alī Shāh spiega che è proprio questa impressione formale celeste dentro il fedele ad essere propriamente chiamata “fede” (*īmān*) e che quindi la fede non è altro che la *walāya*, secondo l'interpretazione che il maestro dà alle parole del Corano “poiché la fede non è entrata nei vostri cuori” (Q. 49:14).²⁶

La *walāya* è quindi, per Sulṭān 'Alī Shāh, una condizione per la professione della vera fede, che il maestro assimila al collegamento con la linea iniziatica degli Imam. Sebbene *īmān* mantenga, al livello della lettera della legge religiosa, il suo significato accettazione della chiamata esoterica dell'Islam (*qabūl al-da'wa al-zāhira*),²⁷ l'ottenimento della *walāya* costituisce, in ultima analisi, la realizzazione delle verità esoteriche che vengono per così dire attivate dall'iniziazione al sufismo attraverso un maestro autorizzato (*shaykh-i ma'dhūn*). Secondo il maestro, la realizzazione ultima del fedele (*fi'liyyat-i akhira-yi mu'min*) è un'influenza spirituale che entra nel cuore dell'iniziando proprio per mezzo del “patto” stretto con il maestro. Questa condizione, in altri termini, passa dalla potenza all'atto proprio a causa della trasformazione ontologica resa possibile dall'iniziazione: “Ogni attualizzazione (*fi'liyya*) che egli ottiene nel suo essere è determinata dal decreto di quella attualizzazione ultima, ed è investita da quella luce, in modo che ogni azione da lui compiuta sarà a sua volta investita dalla luce di quel collegamento.”²⁸

Sulṭān 'Alī Shāh, pertanto, individua nella *walāya* un pilastro fondamentale della fede, insieme alla preghiera, l'elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio.²⁹ Colui che si connette all'albero della *walāya* (*shajara-yi walāyat*) realizza in sé stesso gli attributi e i nomi che si manifestano nella stazione della Volontà Divina (*maqām al-mashī'a*), che corrisponde, ricorda il maestro, al primo grado di manifestazione dell'essenza divina, o intelletto primo. Si tratta tuttavia solo

l'iniziazione dei discepoli attraverso le mani del maestro. I maestri Ni'matullāhī sottolineano come il giuramento prestato ai profeti, da Adamo a Muhammad, sia di natura esoterica; esso obbliga cioè il fedele all'obbedienza sul piano esclusivamente politico. Il giuramento prestato agli Imam e ai loro rappresentanti (vale a dire in questo caso ai maestri sufi) costituisce la vera iniziazione ai segreti del cammino spirituale (Sulṭān 'Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, pp. 38–42; idem, *Bayān*, I, pp. 50–51).

26 Sulṭān 'Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 13.

27 *Bayān*, I, p. 50. Sulṭān 'Alī Shāh ripete spesso, in tutta la sua opera, che l'entrata nel “giuramento essoterico” dell'Islam è un preliminare (*muqaddima*) alla “vera fede” (*īmān haqīqī*), che è l'esito della risposta alla “chiamata interiore” (*da'wa bāṭina*). La sola “sottomissione” (*islām*) senza *īmān*, è un elemento necessario al mantenimento dell'ordine sociale e al buon funzionamento della vita ordinaria, che comprende la protezione della vita (*hiḏz al-dimā*) e a regolare il diritto privato (*ivi*, pp. 50–51).

28 *Ivi.*, p. 14.

29 *Ivi.*

di un aspetto della *walāya*. In quanto luogo della manifestazione (*mazhar*) dei nomi di Dio. In quanto luogo della manifestazione dei nomi divini, la *walāya* in quanto volontà divina è il referente (*miṣdāq*) della totalità dei medesimi, poiché il nome *Allāh* è l'Imam dei nomi' e 'l'Imam degli Imam dei nomi'. Ne risulta pertanto che la volontà divina sia anch'essa un referente del nome *Allāh*, in quanto l'essenza (*dhāt*) di Dio è resa manifesta in esso, ed è anche referente del primo Imam degli sciiti, 'Alī b. Abī Ṭālib.³⁰ Secondo lo schema ontologico di Sulṭān 'Alī Shāh, la Volontà Divina è la prima istanza della manifestazione del tutto (*muqaddam ast bar kull*).³¹ Essa è pertanto il primo luogo della manifestazione di Dio ed è descritta come un atto (*fi'l*). La prima azione di Dio è quindi quella stessa *walāya* consegnata come deposito negli Imam. Così come l'essere, la *walāya* è una, eppure la sua manifestazione ha delle gradazioni. Sulṭān 'Alī Shāh descrive il suo svelamento come una discesa dall'albero divino di *tūbā'* (Q. 13:29), al quale il maestro attribuisce una simbologia sufi-sciita: le radici sono la *ahl al-bayt*, le diramazioni del tronco gli Imam e i maestri sufi, e i rami gli sciiti.³² Passando invece dal piano della manifestazione cosmologica a quello della corrispondenza microcosmica nel dominio della profetologia, la *walāya* è chiamata 'spirito della profezia', nei suoi due aspetti di profezia generale e legislatrice (*riḥ al-nubuwwa wa'l-risāla*).³³ Da questo punto di vista, *walāya* è l'anello di congiunzione che permette la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, in quanto rappresenta l'essenza dell'intervento salvifico di Dio nelle questioni umane e nel mondo sublunare. Per Sulṭān 'Alī Shāh, l'essere umano è una copia in miniatura della struttura dell'universo, nel quale le stesse forze di attrazione e repulsione sono attive. Indipendentemente dalla presenza di tali forze in un solo ente o in enti differenti, esse sono effetto dell'azione di inviati divini, la cui funzione è per l'appunto garantita dal loro essere possessori della *walāya*.³⁴ Ne consegue che la *walāya* è per Sulṭān 'Alī Shāh un aspetto della luce divina che entra nel cuore dell'iniziato consentendo la connessione con i più alti gradi della rivelazione:

Poiché la *walāya* è quello stesso raggio di luce che irradia il cuore dell'iniziato e poiché tutti i significati della parola, sia nella sua forma di *walāya* che di *wilāya*, sono in armonia con questo raggio [di luce], ne consegue che chiunque accetti la *walāya* sarà accompagnato dalla luce muḥammadica (*nūr-i muḥammadī*), che costituirà in ultima analisi la sua propria realtà ultima in atto (*fi 'līyyat-i akhīra-yi ū*). E, dato che quella luce proviene direttamente dalle luci di Muḥammad e di 'Alī, da un lato essa è Muḥammad stesso e dall'altro è 'Alī stesso, e da un

30 *Walāyat-nāma*, pp. 16–17.

31 Ibid.

32 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bishārat*, pp. 193–194.

33 *Bayān*, I, p. 194.

34 Ivi e ibid., I, p. 194.

altro lato ancora è ciascuno dei profeti e degli 'amici di Dio' e ciascuno dei maestri della via (*mashā'ikh-i tarīq*). In un altro modo, essa è l'epifania di ciascuno di essi e l'epifania di Dio e, poiché quella luce è la sua realtà ultima in atto, l'iniziato è in qualche modo il luogo epifanico di Dio (*mazhar-i khudā*).³⁵

Alla luce di questa idea di *walāya*, si pone la questione della relazione dell'Imam con il divino relativamente alla natura soprannaturale del suo magistero secondo Sulṭān 'Alī Shāh. La *walāya* corrisponde alla prima manifestazione di Dio, cioè il primo movimento dell'Essenza Divina che Ibn 'Arabī identifica con il Primo Intelletto, lo 'spirito ascritto' (*rūḥ mudāf*) o spirito universale (*rūḥ kullī*),³⁶ e che Sulṭān 'Alī Shāh tende a osservare nella sua dimensione di 'volontà divina' (*mashī'a*). Al di sopra di essa, totalmente sottratto a qualsivoglia genere di intellegibilità, permane l'"invisibile assoluto" (*ghayb mutlaq*),³⁷ e colui che possiede la *walāya*, è unito alla stazione della prima manifestazione divina: anzi, in un certo modo, egli è quella stazione stessa;³⁸ essendo essa la stazione in cui tutti i nomi divini vengono rivelati, colui che l'abbia realizzata è per ciò stesso 'il nome supremo di Dio'. Quindi, sostiene Sulṭān 'Alī Shāh, è corretto affermare che l'Imam sia il possessore della *walāya* assoluta, ma alla condizione che si comprenda che questa identificazione si riferisce alla manifestazione plenaria dei nomi divini nella sua persona.³⁹ Ecco in che senso il maestro di Gunābād attribuisce agli Imam autorità divina: poiché l'Imam è 'estinto nella contemplazione dell'invisibile' (*fānī dar jahhat-i ghayb-bīnī*) e ha autorità e preminenza sull'intera creazione, egli è dotato di carattere divino per la sua identificazione con la stazione della Volontà Divina. Egli è a un colui che presiede sulla manifestazione di Dio in virtù della sua *walāya*.⁴⁰

35 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bishārat*, p. 189.

36 Sulla questione si veda William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany, SUNY, 1998), p. 273.

37 Sulṭān 'Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 14.

38 Ivi, p. 20.

39 È così che si spiega, secondo il maestro, l'uso di criteri diversi da parte degli Imam nelle tradizioni, in cui ora condannano ora elogiano coloro i quali li vedono come esseri semidivini (Sulṭān 'Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 21)

40 Ivi, p. 15.

GENEALOGIA DI UNA LINEA INTELLETTUALE

Sulṭān ‘Alī Shāh fu uno studente del celebre filosofo Qajar Mullā Hādī Sabzawārī.⁴¹ Fu proprio nel contesto delle lezioni di filosofia seguite presso quest’ultimo a Sabzawār che il maestro di Gunābād incontrò, nel 1863, il maestro Ni‘matullāhī Sa‘ādat ‘Alī Shāh Iṣfahānī (m. 1876), che subito lo prese come discepolo prediletto. L’incontro contribuì in modo radicale a completare la formazione intellettuale e spirituale di Sulṭān ‘Alī Shāh, infondendo all’eredità illuminazionista (*ishraqī*) del neoplatonismo di Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 1191) e alla metafisica della scuola di Ibn ‘Arabī, il contributo del sufismo, del quale il maestro divenne una figura chiave nella Persia del XIX secolo. In un certo senso, la produzione intellettuale di Sulṭān ‘Alī Shāh, può essere vista come l’evento che determina la nascita di un fenomeno nuovo nella storia religiosa dello sciismo, un fenomeno il cui potenziale era vivo fin dalla nascita dello sciismo e del sufismo, ma che non aveva mai trovato un compimento formale: il sufismo sciita duodecimano propriamente detto.

Il tono e il lessico del commentario è informato dalla ontologia mistica formulata nello sciismo da Mullā Ṣadrā Shīrāzī (m. 1636) e dalla scuola in epoca safavide,⁴² attraverso la sua recezione e rilettura di epoca Qajar.⁴³ Non è una sorpresa, del resto, in quanto, se è vero che l’intera opera di Sulṭān ‘Alī Shāh è inscindibile dalla sua vita e dalla sua funzione di maestro sufi nella determinazione degli esiti storico-religiosi della sua traiettoria, è altrettanto vero che il *Bayān al-sa‘āda*, dal punto di vista della storia intellettuale, è un’opera nella quale emergono gli quintessenziali del vocabolario intellettuale e filosofico d’epoca Qajar, per il suo essere incardinata sui due principali poli del discorso filosofico-religioso dell’epoca, essere (*wujūd*) e *walāya*.⁴⁴ L’ontologia che sorregge l’intero *tafsīr* ne determina così la teoria della conoscenza, robustamente debitrice di Mullā Ṣadrā. Per il teosofista di Shiraz, la conoscenza si può suddividere in tre modalità:⁴⁵ co-relazionale (*idāfi*), cioè quel modo di conoscenza in cui non si dà contenuto cognitivo nella relazione tra il conoscente e il conosciuto; conoscenza

41 See Seyyed Hossein Nasr, ‘Hādī Sabzavārī, *Encyclopaedia Iranica*, XI/4, pp. 437-441, disponibile online <http://www.iranicaonline.org/articles/hadi-sabzavari>.

42 Si veda Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition* (New York, 2010).

43 Si veda Zoheir Ali Esmail, “Between Philosophy and ‘Irfān: Interpreting Mullā Ṣadrā from the Qajars to PostRevolutionary Iran”, tesi dottorale inedita, Exeter University, 2015.

44 Si veda a tal proposito Sajjad Rizvi, “Being (*wujūd*) and sanctity (*wilāya*): two poles of intellectual and mystical enquiry in Qajar Iran”, in Robert Gleave, a cura di, *Religion and Society in Qajar Iran*, Abingdon, Routledge, 2005, pp. 113-126.

45 Secondo la schematizzazione di Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being* (Oxford, 2009), pp. 88-94.

per apprensione (*al-ʿilm al-ḥuṣūlī al-irtisāmī*), in cui l'esistenza esterna del conosciuto sia presupposta e che quindi esclude la conoscenza del non-esistente; conoscenza presenziale (*al-ʿilm al-ḥudūrī*), cioè a dire una forma di conoscenza intuitiva la cui caratteristica principale è l'annullamento della dualità conoscente-conosciuto.⁴⁶ Questa conoscenza è immediata e secondo Mullā Ṣadrā sembrerebbe essere la sola in grado di svelare la realtà dell'essere, il cui svelamento è una questione di esperienza non concettuale, ma di appercezione primaria (*dhawq*).⁴⁷ Mullā Ṣadrā, non fa altro che rielaborare in questo caso non solo Ibn 'Arabī, ma l'intera tradizione del sufismo classico. È però chiaramente akbariano il riferimento all'idea secondo cui 'chi non abbia lo svelamento (*kashf*), non ha conoscenza'.⁴⁸ Di fatto, la metafisica di Ibn 'Arabī ha avuto un impatto tanto profondo sul linguaggio e sulle modalità speculative del sufismo a lui posteriore da rendere complicata la ricostruzione della genealogia di taluni concetti come riconducibile allo Shaykh al Akbar; nello stesso tempo, è difficile prescindere da Ibn 'Arabī nell'analisi di quelle stesse genealogie. Tuttavia, il lessico relativo alla conoscenza divina (chiamata *ma'rifa* o semplicemente 'ilm) si può spesso ricondurre a lui,⁴⁹ tanto da poter definire il lignaggio intellettuale da lui scaturito come 'sufismo filosofico'.⁵⁰

Sulṭān 'Alī Shāh rientra senza dubbio in questa tradizione intellettuale, rielaborandola. Il punto d'osservazione migliore per analizzare questa rielaborazione è proprio il suo commentario coranico. Il *Bayān al-sa'āda* è un *tafsīr* tematico, nel senso che, pur seguendo nella sua trattazione l'ordine canonico del testo coranico, può essere letto come un trattato anche *indipendentemente* dal medesimo (nella misura, assai limitata invero, in cui qualunque opera della letteratura religiosa islamica può essere letta in questo modo) in quanto organizzato in temi e argomenti, a volte direttamente collegati al passaggio commentato, talora collegate debolmente se non niente affatto. La prima sezione tematica del *tafsīr*,⁵¹ quella cioè che apre la struttura tematica vera e propria dell'opera dopo un commento alla prima Sura, è segnatamente dedicata a una trattazione dell'Essere (*wujūd*) e delle sue gradazioni,

46 Ivi, p. 91.

47 Ibid.

48 Mullā Ṣadrā, *Tafsīr*, 1:10, cfr. Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā* (Albany, SUNY Press, 2012) p. 39. Su Ibn 'Arabī's e la sua influenza su Mullā Ṣadrā a proposito della nozione di *walāya* si veda Shigeru Kamada, "Mulla Sadra's *imāma/walāya*: An Aspect of His Indebtedness to Ibn 'Arabī", *Journal of Islamic Philosophy* 6 (2010), pp. 67-78.

49 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989), p. 147.

50 Si veda Mohammed Rustom, 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, a cura di., *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (New York and Oxford, Routledge, 2016), pp. 399-411.

51 Chiamate dall'autore *taḥqīq* (investigazione, ricerca), Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān al-sa'āda*, I, p. 37.

o modulazioni (*tashkī*). Sulṭān ‘Alī Shāh dichiara in quale tradizione intellettuale si stia muovendo, cioè quella neoplatonica islamica, in quanto la declinazione dell’esistenza lungo “il gradi della scala dell’essere”⁵² non è soltanto uno degli assi portanti della dottrina filosofica di Mullā Ṣadrā,⁵³ ma esprime anche la tensione tra l’idea dell’unità del principio ontologico e l’esperienza di molteplici esistenti. Tale tensione percorre l’intera riflessione ontologica dei Greci, dai presocratici⁵⁴ attraverso il neoplatonismo vero e proprio⁵⁵ fino agli eredi di quella tradizione intellettuale nel mondo musulmano.⁵⁶ Nella sua trattazione dell’essere e nella sua modulazione, Sulṭān ‘Alī Shāh si ricollega ai primi quattro capitoli della sua introduzione ermeneutica al *tafsīr*,⁵⁷ in cui il maestro svolge un ragionamento sulla nozione di conoscenza, i suoi meriti e le sue delimitazioni, sottolineando la corrispondenza necessaria tra essa e *wujūd*. Sempre nell’introduzione, Sulṭān ‘Alī Shāh si sofferma sulla definizione di conoscenza e sulle sue modalità⁵⁸ riformulando la gnoseo-ontologia di Mullā Ṣadrā per mezzo della definizione di un nesso tra la conoscenza e la trasformazione spirituale del conoscente e della netta distinzione tra conoscenza (‘ilm) e ignoranza dalle sembianze di conoscenza (*al-jahl al-mushābih li’l-‘ilm*). Affinché si possa parlare di vera conoscenza, essa non può essere separata dalla pratica; ciò che fa la differenza è la preparazione spirituale del conoscente: qualora la sua intenzione sia fermamente radicata nella “dimora della conoscenza”, il risultato sarà vera conoscenza; qualora invece la sua intenzione sia radicata nella “dimora dell’ignoranza”, il risultato sarà quella ignoranza dalle sembianze della conoscenza menzionata or ora. Ciò che conoscenza e pseudo conoscenza hanno in comune è la sola attività percettiva, con l’aggravante, a carico della pseudo conoscenza, che essa induce nel soggetto la convinzione di conoscere, generando una forma di ignoranza “composita” (*jahl murakkab*).⁵⁹

52 ‘Degrés de l’échelle de l’être’ in Henry Corbin’s parlance (*En Islam iranien*, IV, p. 78)

53 Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*, p. 1.

54 Si veda Micheal C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge, MA, 1971).

55 Si veda per esempio Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiquity* (London e New York, 2004), specialmente pp. 18-26 and 77-104. Inoltre, Jens Halfwassen, “The Metaphysics of the One”, in Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, eds., *The Routledge Handbook of Neoplatonism* (Oxford e New York, 2014), pp. 182-199.

56 Si veda ad esempio Parviz Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany, 1992).

57 Sulṭān ‘Alī Shāh, *Bayān al-sa‘āda*, I, pp. 3-7. The whole author’s introduction to the *Bayān* was translated and published as an appendix in Alessandro Cancian, *Sufism, Shi‘ism and Qur’anic Exegesis in Early Modern Iran: Sulṭān ‘Alī Shāh Gunābādī and his Tafsīr Bayān al-Sa‘āda* (di prossima pubblicazione, Oxford University Press, 2002)

58 *Fī haqīqat al-‘ilm wa’l-jahl al-mushābih li’l-‘ilm*, *Bayān*, I, p. 3.

59 Ibid.

.....

Nel *Bayān al-sa'āda*, Sulṭān 'Alī Shāh dedica un'altra lunga disamina alla nozione di conoscenza in coincidenza con il suo commento a Q. 2:102,⁶⁰ nel quale il maestro si accosta alla parte finale del verso *se solo avessero saputo (law kānū ya'lāmūn)* per discutere il tema della conoscenza. Il termine 'ilm viene usato convenzionalmente per indicare tutte le facoltà percettive umane, siano esse esteriori o interiori, illusorie o reali, per poi essere esteso a tutte le operazioni dell'esperienza, come la conoscenza di un'arte o di una disciplina. Questi tipi di conoscenza sono anch'essi soggetti alla possibile contaminazione con la pseudo conoscenza, che però può essere riconosciuta in virtù del discernimento intellettuale (*baṣīra*) del conoscente. Coerentemente con l'impostazione ṣadriana, Sulṭān 'Alī Shāh attribuisce alla conoscenza una gradazione o modulazione e secondo questo schema, tanto l'essere, che la conoscenza e la *walāya* stessa sono realtà gradualì (*haqīqa mushakkaka*), declinate cioè su vari livelli.⁶¹ Questi livelli hanno una determinazione qualitativa sulla conoscenza: è solo ai suoi gradi più elevati che il termine 'ilm è veramente appropriato, così come l'organo deputato alla conoscenza, l'intelletto ('aql), può dirsi in atto solo nelle sue manifestazioni più alte. Ai gradi più bassi, la verità è nascosta e, afferma Sulṭān 'Alī Shāh, appesantita dalla materia: essa diviene manifesta, in modo vieppiù perfetto, solo nei suoi stati più elevati, poiché ai gradi più bassi gli esistenti non hanno consapevolezza della realtà del proprio essere. La mera percezione sensibile (*shu'ūr*) non rientra nel dominio della vera conoscenza, in quanto la conoscenza di qualcosa implica che il conoscente possieda l'essere di quella cosa, e che quella cosa sia a esso presente.⁶² La gnoseologia di Sulṭān 'Alī Shāh's è chiaramente indebitata con la psicologia aristotelica nella sua trasmissione avicenniana,⁶³ incentrata sull'idea delle facoltà (*quwwāt*). Secondo questa impostazione, l'essere umano è dotato di un certo numero di facoltà – la facoltà percettiva, (*quwwa darrāka*), chiamata anche facoltà conoscitiva (*quwwa 'allāma*) e speculativa (*quwwa nazariyya*); la facoltà pratica (*quwwa 'ammāliyya*), che ha una parte positiva e una negativa, rispettivamente deputate alla ricerca del piacere e alla protezione dal (*quwwa shahwiyya* e *ghadabiyya*). Insieme, tali facoltà 'allāma, *shahwiyya* and *ghadabiyya*

.....

60 'Prestarono fede a quel che i demoni raccontarono sul regno di Salomone. Non era stato Salomone il miscredente, ma i demoni: insegnarono ai popoli la magia e ciò che era stato rivelato ai due angeli Hārūt e Mārūt a Babele. Essi però non insegnarono nulla senza prima avvertire: "Badate che noi non siamo altro che una tentazione: non siate miscredenti". E la gente imparò da loro come separare l'uomo dalla sua sposa, ma non potevano nuocere a nessuno senza il permesso di Dio. Imparavano dunque ciò che era loro dannoso e di nessun vantaggio. E ben sapevano che chi avesse acquistato quell'arte, non avrebbe avuto parte nell'altra vita. Com'era detestabile quello in cambio del quale barattarono la loro anima, se solo avessero saputo (Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān*, I, pp. 124–127).

61 Ibid., p. 125.

62 *Al-'ilm bi-shay' 'ibāra 'an wujūd dhālika'l-shay' li'l-'ālim bihi wa ḥudūrihi 'ndahu*, ibid.

63 Si veda Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works* (Leiden e Boston, 2014).

possono servire o l'intelletto, il "profeta interiore" (*rasul bātīmī*) dell'essere umano (che agisce in assenza della persona storica dell'Imam, "l'intelletto esteriore", 'aql khārijī),⁶⁴ ovvero Satana. Essendo queste facoltà funzioni fisiologiche fondamentali della mente umana, esse sono neutrali nella definizione della realtà o della falsità della conoscenza di ogni dato conoscente. Ciò che invece è determinante è la forza che le guida: se le facoltà servono Satana, il loro risultato sarà una falsa conoscenza, se invece servono il "profeta interiore", il loro risultato sarà una conoscenza autentica. Poiché la vera conoscenza, per Sulṭān 'Alī Shāh, costituisce la conoscenza dell'Essere Necessario, nonché la conoscenza dell'Imam (a sua volta la realtà essenziale di tutti gli esseri umani), l'atto di conoscere è un atto unitivo, nel senso che connette il conoscente, il conosciuto e la conoscenza a livello ontologico.⁶⁵

Questo ragionamento di Sulṭān 'Alī Shāh riassume l'approccio del maestro alla questione della *waḥdat al-wujūd*. Ora, la situazione presenta delle complessità; ma sono proprio queste complessità che, a mio modo di vedere, costituiscono la rilevanza del *tafsīr* in particolare e dell'opera del maestro di Gunābād in generale per la storia intellettuale dello sciismo e del sufismo. È stato giustamente suggerito che il *Bayān al-sa'āda* sia "un esempio di esegesi coranica basata sulla *waḥdat al-wujūd*."⁶⁶ Eppure, non solo nel *Bayān*, ma anche in altre opere, è possibile trovare dichiarazioni attraverso le quali il maestro prende le distanze da quella "dottrina", che lui definisce "unità proibita" (*al-waḥdat al-mamnu'a*)⁶⁷ Come è possibile che un autore considerato da alcuno addirittura estremista nella sua adesione alla *waḥdat al-wujūd* si pronunci allo stesso tempo *contro* la stessa? La questione risulta più chiara se si consideri il fatto che la *waḥdat al-wujūd* è stata storicamente suscettibile di diverse, talora opposte, letture. Come ha illustrato William Chittick, ci sono elementi della discussione in merito che sono fuorvianti, in primo luogo la definizione della *waḥdat al-wujūd* come una teoria vera e propria.⁶⁸ La *waḥdat al-wujūd*, al contrario, non designa alcuna dottrina codificata, proprio perché l'espressione ha assunto sfumature e significati diversi nel tempo.⁶⁹ In secondo luogo, l'associazione acritica

64 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān*, I, p. 128.

65 Ibid.

66 'Alī Ghaffārzāda, 'Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rūykar-d-i Sulṭān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda', tesi dottorale inedita, Qum University, 1390 Sh., pp. 209–210; Muḥammad Kāzīm Shākir and 'Alī Ghaffārzāda, 'Sāya-yi waḥdat-i wujūd bar tafsīr Bayān al-sa'āda', *Pazhūhish-hā-yi kalāmī-falsafī-yi: Faṣl-nāma-i 'ilmī-pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Qum 13/3* (1391Sh./2012–13), pp. 59–84.

67 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān*, II, pp. 230-231.

68 William C. Chittick, 'Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*', in Amin Banani, Richard Hovannisian, and Georges Sabagh, *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī* (Cambridge, 1994), pp. 70–111.

69 Sul percorso di affinamento di questa idea presso la scuola intellettuale akbariana, si veda Caner K. Dagli, *Ibn al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (London, Routledge, 2019).

.....

della *wahdat al-wujūd* a Ibn 'Arabī è semplicistica e in ultima analisi errata, se non altro perché il metafisico andaluso non ha mai utilizzato l'espressione per definire alcuna delle sue idee. È pertanto impossibile parlare della *wahdat al-wujūd* come di un fenomeno unitario nella storia delle idee del mondo islamico.⁷⁰ L'attribuzione della "dottrina" a Ibn 'Arabī è, come noto, riconducibile a uno dei suoi più noti avversari, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), il quale la assimila a *ittiḥād* ("unificazione") e *ḥulūl* ("incarnazione"). Dal XIII secolo, l'espressione divenne un tema ampiamente conteso e dibattuto presso chiunque si occupasse di teoria del sufismo, attraversando fasi diverse di accettazione e avversione, fino a diventare popolare come sinonimo di unione mistica con Dio e talora di pretesto per superare l'obbligo del rispetto delle leggi positive.⁷¹

Sulṭān 'Alī Shāh sembra avere ben chiara in mente la storia della critica alla dottrina e la sua potenziale inclinazione al fraintendimento e all'abuso.⁷² In una della sue opere principali, il *Walāyat-nāma*, scritto nel 1902, undici anni cioè dopo aver ultimato il suo *tafsīr*, il maestro menziona la *wahdat al-wujūd* per condannarla esplicitamente, mettendola sullo stesso piano di altre "credenze corrotte" (*aqā'id-i fāsida*).⁷³ Egli sembra, cioè, condannarla senza mezzi termini, diversamente da quanto aveva fatto qualche anno prima nel commentario, in cui la presa di distanza era stata condizionata. Commentando la Fātiḥa, infatti, Sulṭān 'Alī Shāh, dopo un'analisi degli aspetti semantici e etimologici della sura, si sofferma sul punto diacritico sotto la lettera *bā'*. Il punto, afferma il maestro – facendo eco qui a un tema caro a Ibn 'Arabī,⁷⁴ racchiude in sé tutta l'essenza della Fātiḥa, così come questa racchiude sinteticamente l'intero Libro e su, fino all'intero universo.

Qui il maestro fa riferimento alla dottrina della "unità proibita" (*al-wahdat al-mamnū'a*). Le nostre esistenze, argomenta, sono imprigionate nella molteplicità e soggette a eccessi

70 William C. Chittick, 'Wahdat al-wujūd in India', *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 3 (2012), pp. 29–40. L'espressione è utilizzata per la prima volta in senso tecnico da Sa'īd al-Dīn Farḡhānī, un discepolo di Ṣadr al-Dīn Qunawī, che l'aveva utilizzata precedentemente in modo cursorio.

71 Ibid., p. 36. È in questo senso che per esempio Aḥmad Sirhindī (d. 1624) formula una delle più celebri critiche alla dottrina, alla quale oppone la *wahdat al-shuhūd* (unità di visione diretta). Come illustrato da Chittick, molti dei successori Naqshbandi di Sirhindī ignorarono la sua critica e continuarono a guardare a Ibn 'Arabī con reverenza.

72 Su cui si veda Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, SUNY, 1999).

73 Sulṭān 'Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 57.

74 Si veda Annemarie Schimmel, "The Primordial Dot: Some Thought about Sufi Letter Mysticism", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 350-356.

e negligenze (*ifrāt wa tafriṭ*) che impediscono la visione della bellezza divina.⁷⁵ La retta via coranica (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) è l'asse lungo il quale avviene il “moto sostanziale” (*ḥaraka jawhariyya*).⁷⁶ La trasformazione determinata da questo movimento è tuttavia accidentale (‘ārid), poiché le sostanze poste in movimento sono non-esistenti prima del movimento e dopo di esso: la via stessa è esistente solo concettualmente (*wujūdhā yakūn fi’l-dhihn*) e tutto ciò che esiste nel mondo sublunare è l'effetto del movimento della sua forma sostanziale il quale movimento, in ultima analisi, consente agli esistenti di raggiungere la perfezione confacente a ciascuna specie (*naw*⁵) o individuo (*shakhs*), uscendo dalla potenza e pervenendo all'atto.⁷⁷ L'essere umano costituisce tuttavia un'eccezione, poiché la volontà libera (*istiqlāl fi ikhtiyārihi*) gli consente, una volta raggiunta la perfezione corporea, di scegliere o non scegliere il movimento verso la perfezione spirituale, cioè la realizzazione della “stazione della liberazione” (*maqām al-iṭlāq*) e la “santità generale” (*walāya kulliyya*), che Sulṭān ‘Alī Shāh traduce in termini imamologici come la “precellenza di ‘Alī” (*ulwiyyat ‘Alī*); una stazione, in ogni caso, riservata solo a pochi eletti.⁷⁸ La via retta è, inoltre, quella via di mezzo (*tawassuṭ*)⁷⁹ nelle azioni e nelle credenze che consente al viandante spirituale di percorrere il suo cammino sospeso tra trascendenza e (*tanziḥ*) e immanenza (*tashbīḥ*) e quindi tra unità e molteplicità, preservandole entrambe senza che una annienti l'altra. Questa specificazione consente a Sulṭān ‘Alī Shāh di preservare l'equilibrio tra diverse diadi della storia del pensiero islamico: la resurrezione tra corpo e spirito, la punizione del fuoco tra corporeo e incorporeo, la *walāya* tra Profeta e Imam. Percorrendo questa via di mezzo, l'essere umano realizza un grado dell'unità divina e “diviene lui stesso profeta e califfo (*ṣāra bihi nabī aw khalīfa*);⁸⁰ anzi diventando proprio quella via retta, che altro non è se l'Imam eterno, nella sua forma luminosa. La *ṣirāṭ al- mustaqīm* è l'Imam stesso, ed è insieme anche la conoscenza dell'Imam, essa infatti si può chiamare “unione con l'Imam” (*al-ittiṣāl bi’l-imām*). Nel sufismo è nota come conoscenza nella sua forma luminosa (*bi’l-nūrāniyya*). Il primo grado dell'unione con l'Imam e della sua conoscenza è l'epifania (*zuhūr*) dell'Imam nella sua stazione immaginale (*maqām mithālihi*) nel cuore del viandante (‘alā ṣadr al-sālik).⁸¹

75 Sulṭān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, pp. 25

76 Si tratta della più caratterizzante delle dottrine filosofiche di Mullā Ṣadrā, secondo la quale la sostanza (*jawhar*) è in perpetuo movimento e causa perciò la modulazione dell'essere, che tuttavia preserva la sua unità (si veda Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*, pp. 110-111)

77 Sulṭān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, p. 25

78 Ibid.

79 Ibid.

80 Ibid.

81 Ibid.

Questa visione, spiega il maestro, non è uno psichismo che deriva da pratiche meditative, poiché scambiare un'immagine della mente per l'Imam condurrebbe all'"adorazione degli idoli" (*'ibādat al-aṣnām*).⁸² Si tratta invece di una appercezione visionaria⁸³ che Sulṭān 'Alī Shāh spiega con l'immagine dello specchio levigato dalla pratica del *dhikr*, in quanto esso è un grado dell'essere dello *shaykh* che discende nel cuore del discepolo e diventa a egli manifesto nella sua forma immaginale.⁸⁴ Con un rischio, tuttavia, a questo punto, che la visione non sia perfettamente compresa e induca false impressioni di unità sostanziale.⁸⁵

Per Sulṭān 'Alī Shāh, *wujūd* è una singola realtà estesa (*ḥaqīqa wasī'a*) dotata di gradi molteplici (*dhāt marātib 'adīda*).⁸⁶ Nella sua discesa dalla prima manifestazione, l'essere acquisisce delle soglie (*ḥudūd*), che a loro volta si suddividono in molteplici quiddità (*māhiyyāt*), le quali tuttavia non ne compromettono l'unità essenziale. La ragione dell'incompromissibilità dell'unità è che la medesima non è figurativa o metaforica, in quanto nessuno delle sue determinazioni particolari è in grado di negarne l'interezza, poiché questa unità essenziale non ha nome né forma (*lā ism lahā wa lā rasm*): è *l'absconditus* assoluto (*ghayb muṭlaq*), l'apparente molteplicità del quale è solo percepita nella manifestazione della sua realtà. E' così che Sulṭān 'Alī Shāh interpreta il detto *subhāna man aẓhara al-ashiyā' wa huwa 'aynuhā* ("sia glorificato Colui che ha manifestato le cose, Colui che è quelle stesse cose").⁸⁷ Il maestro solleva Ibn 'Arabī dall'accusa di volere affermare, con quella frase, una posizione semplicisticamente panteista: tutta la Verità si manifesta in ciascun luogo epifanico (*zāhira fī kullī'l-mazāhir*).⁸⁸ Sulṭān 'Alī Shāh qui sembra voler sviluppare la stessa spiegazione che il maestro di Murcia ha fornito in un altro passaggio delle *Futūḥāt*, in cui dichiara che la Verità/Dio è precisamente tutte le cose in epifania (*fī'l-zuhūr*), non tutte le cose in essenza (*fī dhawātihā*), poiché Lui è Lui e le cose sono le cose."⁸⁹

82 Ibid.

83 Henry Corbin, utilizza l'espressione *aperception visionnaire* in relazione alla *visio mystica* in Najm al-Dīn Kubra (d. 1221) e nella sua scuola, nella quale l'immagine dello specchio levigato è assai spesso evocata; si veda Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Saint-Vincent-sur-Jabron, 1971), p. 78.

84 *Bayān*, I, p. 26

85 Ibid.

86 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān*, II, p. 330.

87 Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut, Dār Ṣādir, 1968), 4 voll., vol. II, p. 309.

88 Sulṭān 'Alī Shāh, *Bayān*, 2, p. 330.

89 Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, cit., II, p. 484.

La trattazione del tema è molto densa e dettagliata ed è qui riportata per sommi capi.⁹⁰ Quello che piuttosto interessa in questa sede è l'energia con la quale Sulṭān 'Alī Shāh 'rivendica' Ibn 'Arabī per il suo lignaggio spirituale e intellettuale e, quindi, il modo in cui lo iscrive nella storia intellettuale dello sciismo duodecimano, difendendolo dalle accuse di panteismo.⁹¹ Nel commentare Q. 6:1, (*La lode appartiene a Dio, che ha creato i cieli e la terra e ha stabilito l'ombra e la luce; quindi i miscredenti attribuiscono delgi eguali al loro Signore*) Sulṭān 'Alī Shāh spiega ulteriormente la questione.⁹² La luce è assimilata alla Verità, per il suo essere manifestata in essenza e di rendere manifesto (*muzhir*) l'altro-da-sé. Nel manifestare l'altro-da-sé, la luce così come la Verità, si relativizza, la sua assenza di condizionamento entrando in contatto con la molteplicità dei condizionamenti. La realtà dell'essere, argomenta Sulṭān 'Alī Shāh, è una e indivisibile e corrisponde all'essenza divina e in nessun caso quell'unità è suscettibile di essere divisa, indipendentemente dal numero e dall'intensità delle modulazioni in cui incorre. La molteplicità non possiede reale esistenza in sé stessa, pur avendo un suo grado di realtà, e ammettere l'esistenza reale come inerente all'esistenza relativa non ha nulla a che vedere con il panteismo.

Coerentemente con questa impostazione, il maestro collega a questo tema la sua teoria della conoscenza intuitiva "per presenza", osservata attraverso il filtro dell'ermeneutica spirituale come pratica trasformativa, in un altro riferimento al tema della luce simbolo della conoscenza e dell'essere allo stesso tempo. Sulṭān 'Alī Shāh utilizza il "verso della luce" (Q. 24:35) come un'occasione per discutere il tema dell'unità.⁹³ Nel commento a questo celebre versetto coranico, il maestro fa riferimento, per prima cosa, a una serie di detti degli Imam che concernono la visione unitaria della contemplazione dei fenomeni naturali,⁹⁴ spiegando che tale visione si presuppone la presenza simultanea di "distinzione" e "unità" (*ittihād* e

90 Un'analisi più estesa è svolta in una monografia dedicata da chi scrive al *Bayān al-sa'āda*, in uscita nel 2021.

91 *Bayān*, II, pp. 330-331. Sul problema del panteismo associato alla *wahdat al-wujūd* si veda Mohammed Rustom, "Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?", *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), pp. 53-67.

92 Ivi., p. 122.

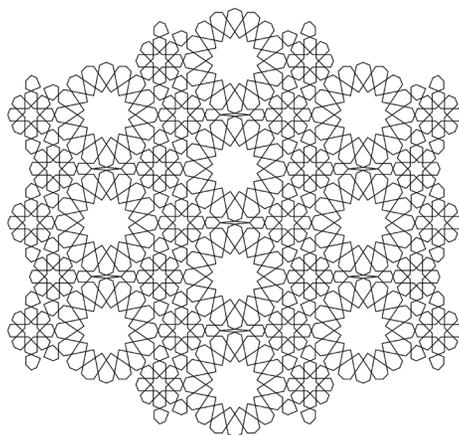
93 *Bayān* III, pp. 119-130.

94 *Bayān* I, p. 37. Il riferimento qui è soprattutto a un *ḥadīth* attributed to 'Alī b. Abī Ṭālib, che recita "Non ho mai visto niente senza aver visto Dio in quella cosa" (*mā ra'aytu shay'an illā wa ra'aytu Allāh fīhi*). Si tratta di un detto riportato spesso e altrettanto spesso commentato in differenti tradizioni intellettuali del sufismo, talora in lezioni leggermente diverse tra di loro. Per uno sguardo alla storia della trasmissione del detto, si veda Parvīz Rastgār, Moḥsen Qaṣem-pūr and Moḥammad-'Alī Šāberī, "Tabār-nāma-yi riwāyat Mā ra'aytu shay'an illā wa ra'aytu Allāh fīhi wa bardāsht-hā-yi 'irfānī-yi ān", *Mutālī'āt-i 'Irfānī: Majalla-yi 'ilmī-pajūhishī-yi Dānishkada-yi adabiyāt wa zabān-hā-yi khārijī-yi Dānishgāh-i Kāshān* 27 (1397), pp. 112-187.

.....
mughā'ira), implicati dal principio akbariano secondo cui “la pura realtà è tutte le cose, ed è nessuna-cosa tra le cose” (*basīṭ al-ḥaqīqa kull al-ashīya' wa laysa bi-shay'īn min al-ashīyā'*)⁹⁵.

CONCLUSIONE

Sulṭān 'Alī Shāh ha una considerazione talmente alta di Ibn 'Arabī da ritenerlo, in questioni metafisiche, quasi infallibile: lo *Shaykh al-Akbar* ha una dignità tale che “non può cadere in contraddizione”.⁹⁶ La sua versione della *waḥdat al-wujūd* non può pertanto compromettere l'unità di Dio. Uno sguardo più ampio sul suo *tafsīr*, consente non solo di apprezzare l'entità del progetto intellettuale del maestro di Gunābād nel contesto dell'eredità di Ibn 'Arabī, ma anche di comprendere come questa eredità sia negoziata nel contesto della Persia in un'epoca in cui stavano cambiando tutti i paradigmi sociali, religiosi e politici. Sulṭān 'Alī Shāh guarda al Corano come a un universo di simboli, ciascuno dei quali è un richiamo a una rete di corrispondenze che connette i piani diversi della manifestazione dell'essere. L'essere umano, essendo la copia microcosmica del macrocosmo riverberato in quei segni coranici, è lo specchio nel quale tutti quei gradi di manifestazione possono essere contemplati e servire ad ascendere al significato dei segni medesimi, proprio in virtù di questa corrispondenza. Così come i segni del Libro sono là affinché l'interprete li decodifichi, nessuna decodificazione può avvenire al di fuori della rete di corrispondenze che ha nell'essere umano, nella sua forma sintetica di uomo perfetto/Imam, il punto di congiunzione tra tutti i gradi o le modulazioni dell'essere. La denuncia della *waḥdat al-wujūd* pronunciata in luoghi, tempi e forme diverse da Sulṭān 'Alī Shāh ha un senso solo se osservata nella prospettiva della sua asserzione metafisica e pratica della stessa, o di una delle sue formulazioni, della quale Ibn 'Arabī è un pilastro imprescindibile.



95 Ibid.

96 *Bayān* 2, pp. 330-331.

BIBLIOGRAFIA

Algar, Hamid. ‘Gonābādī Order’, *Encyclopaedia Iranica*, disponibile online <https://iranicaonline.org/articles/gonabadi-order>.

Al-Shaibi, Kamil Mustafa. *Sufism and Shi'ism*. Surbinton, LAAM, 1991.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. ‘Notes a propos de la walaya imamite (aspects de l’imamologie duodecimaine, X)’, *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), pp. 722-741.

---- ‘The *tafsīr* of al-Ḥibarī (d. 286-899): Qur’anic Exegesis and Early Shi’i Esotericism’, in Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, a cura di, *The Study of Shi’i Islam: History, Theology and Law*, Oxford, Oxford University Press, in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2014, pp. 113-134.

Ayoub, Mahmoud M. ‘The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr’, in Andrew Rippin, a cura di, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 177-198.

Bar-Asher, Meir. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Leiden, Brill, 1999.

Cancian, Alessandro. ‘Shi’i Sufism and Qur’anic Exegesis Early Modern Iran: Sulṭān ‘Alī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-sa’āda*’, in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur’an in Contemporary Iran*, Oxford, Oxford University Press in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2019, pp. 271-290.

Chittick, William C. ‘Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*’, in Amin Banani, Richard Hovannisian e Georges Sabagh, a cura di, *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 70–111.

----. ‘*Waḥdat al-wujūd* in India’, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), pp. 29–40.

----. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany, SUNY Press, 1998.

----. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany, SUNY Press, 1989, p. 147.

----. ‘The School of Ibn ‘Arabī’, in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, a cura di, *History of Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 1996, 2 vols., pp. 510-523.

Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*. Paris, Gallimard, 1986.

Corbin, Henry. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1991.

----. *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Saint-Vincent-sur-Jabron, Présence, 1971.

Daftary, Farhad. ‘Ismā‘īlī-Sufi Relations in early Post-Alamūt and Safavid Persia’, in Leonard

.....

Lewisohn e David Morgan, a cura di, *The Heritage of Sufism, III: Late Classical Persianate Sufism (1501–1750)*, Oxford, Oneworld, 1999, pp. 257–289.

Gardet, Louis, 'Dhikr', in *EI2*, consultato il 07/02/2021: http://dx.doi.org.iiij.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0162.

Ghaffārzāda, 'Alī. 'Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rüy-kard-i Sulṭān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda', unpublished dissertation, Qum University, 1390 Sh.

Gramlich, Richard. *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Dritter Teil: Brauchtum und Riten*. Wiesbaden, Kommissionsverlag Franz Steiner, 1981.

Guénon, René. 'Monothéisme at angéologie', *Études traditionnelles*, 47/255 (1946), pp. 386-389.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*. Leiden and Boston, Brill, 2014.

Halfwassen, Jens. 'The Metaphysics of the One', in Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, a cura di, *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Oxford and New York, Routledge, 2014, pp. 182-199.

Izzi Dien, Mawil Y. and Walker, Paul E. 'Wilāya', in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs, a cura di, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online edition http://dx.doi.org.iiij.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1349.

James W. Morris, James, W., ed. *The Master and the Disciple: an Early Islamic Spiritual Dialogue*. London, IB Tauris in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2001.

Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition*. New York, Oxford University Press, 2010.

Kamada, Shigeru. 'Mulla Sadra's *imāma/walāya*: An Aspect of His Indebtedness to Ibn 'Arabī', *Journal of Islamic Philosophy* 6 (2010), pp. 67-78.

Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany, SUNY Press, 1999.

Kumpānī-Zārī', Maḥdī. *Gunābādī wa tafsīr Bayān al-sa'āda*. Tehran, Khāna-yi kitāb-i Īrān, 1390 Sh.

Lewisohn, Leonard. 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism', *BSOAS* 61/3 (1998), pp. 437-464.

Massi Dakake, Maria. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany, SUNY Press, 2007.

Masterton, Rebecca. 'A Comparative Exploration of the Spiritual Authority of the *Awliyā*' in the Shi'ī and Sufi Traditions', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 32/1 (2014), pp. 49–74.

Morewedge, Parviz. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany, SUNY Press, 1992.

Morris, James. 'Ibn 'Arabī and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations', *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), pp. 733-756.

Nasr, Seyyed Hossein. 'Hādi Sabzavāri', *EI*, XI/4, pp. 437-441, disponibile online <http://www.iranicaonline.org/articles/hadi-sabzavari>.

----. 'Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History', *Religious Studies* 6/3 (1970), pp. 229–242.

Nikitine, Basil. 'Ṭāwusiyya' *EI2*

Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*. Leiden, Brill, 2019.

Pazouki, Shahram. 'Ḥaḍrat Sulṭān 'Alīshāh Gunābādī: The Renewer of the Ni'matullāhī Order in Iran', *Ishraq* 1 (2010), pp. 439-450.

Pourjavady, Nasrollah and Lamborn Wilson, Peter. *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullāhī Sufi Order*. Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1979

Radtke, Bernd and O'Kane, John. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Hakīm al-Tirmidhī*. London, Routledge, 1996.

Rastgār Parvīz, Qaṣem-pūr, Moḥsen and Šāberī, Moḥammad-'Alī. 'Tabārnāma-yi riwāyat 'Mā ra'aytu shay'an illā wa ra'aytu Allāh fihi wa bardāsht-hā-yi 'irfānī-yi ān', *Mutālī 'āt-i 'Irfānī: Majalla-yi 'ilmī-pajūhishī-yi Dānishkada-yi adabiyāt wa zabān-hā-yi khārijī-yi Dānishgāh-i Kāshān* 27 (1397), pp. 112-187.

Rizvi, Sajjad. 'Twelver Shi'ī Exegesis', in Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720.

----. *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being*. Oxford, Routledge 2009.

Rustom, Mohammed. 'Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?', *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), pp. 53-67.

----. 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, a cura di, *The Routledge Companion in Islamic Philosophy*. New York and Oxford, Routledge, 2016, pp. 399-411.

Shākīr, Muḥammad Kāzīm and Ghaffarzāda, 'Alī. 'Sāya-yi waḥdat-i wujūd bar tafsīr Bayān

⋮

al-sa'āda', *Pazhūhish-hā-yi kalāmī-falsafī-yi: Faṣl-nāma-i 'ilmī-pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Qum* 13/3 (1391Sh/2012–13), pp. 59–84.

Smith, Andrew. *Philosophy in Late Antiquity*. London and New York, Routledge, 2004.

Stokes, Micheal C. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries*. Oxford, Routledge, 2020.

Tābanda Gunābādī Riḍā 'Alī Shāh, Sulṭān-Ḥusayn. *Nābigha-yi 'ilm wa 'irfān dar qarn-i chahārdahum*. Tehran, Ḥaqīqat, 1384HS.

Takim, Liyakat. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*. Albany, SUNY Press, 2006.

Primary:

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-anwār al-jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-aṭhār*. 110 vols. Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403AH/1983.

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb al-Tawḥīd*. Ed., Hāshimī al-Ḥusaynī al-Ṭahrānī, Qum, Jamī'at al-Mudarrisīn 1389HS/1987.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad. *Walāyat-nāma*. Tehran, Ḥaqīqat, 1380.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad. *Bishārat al-mu'minīn*. Tehran, Ḥaqīqat, 1387.

Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-Dīn. *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut, Dār Ṣādir, 1968.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad. *Tafsīr Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda*, ed. Riḍā Tihrānī and 'Abbās 'Alī Kaywān Qazwīnī, 4 vols., Tehran, Maṭba'a Dānishgāh-i Tihrān, 1344 Sh/1965-6.