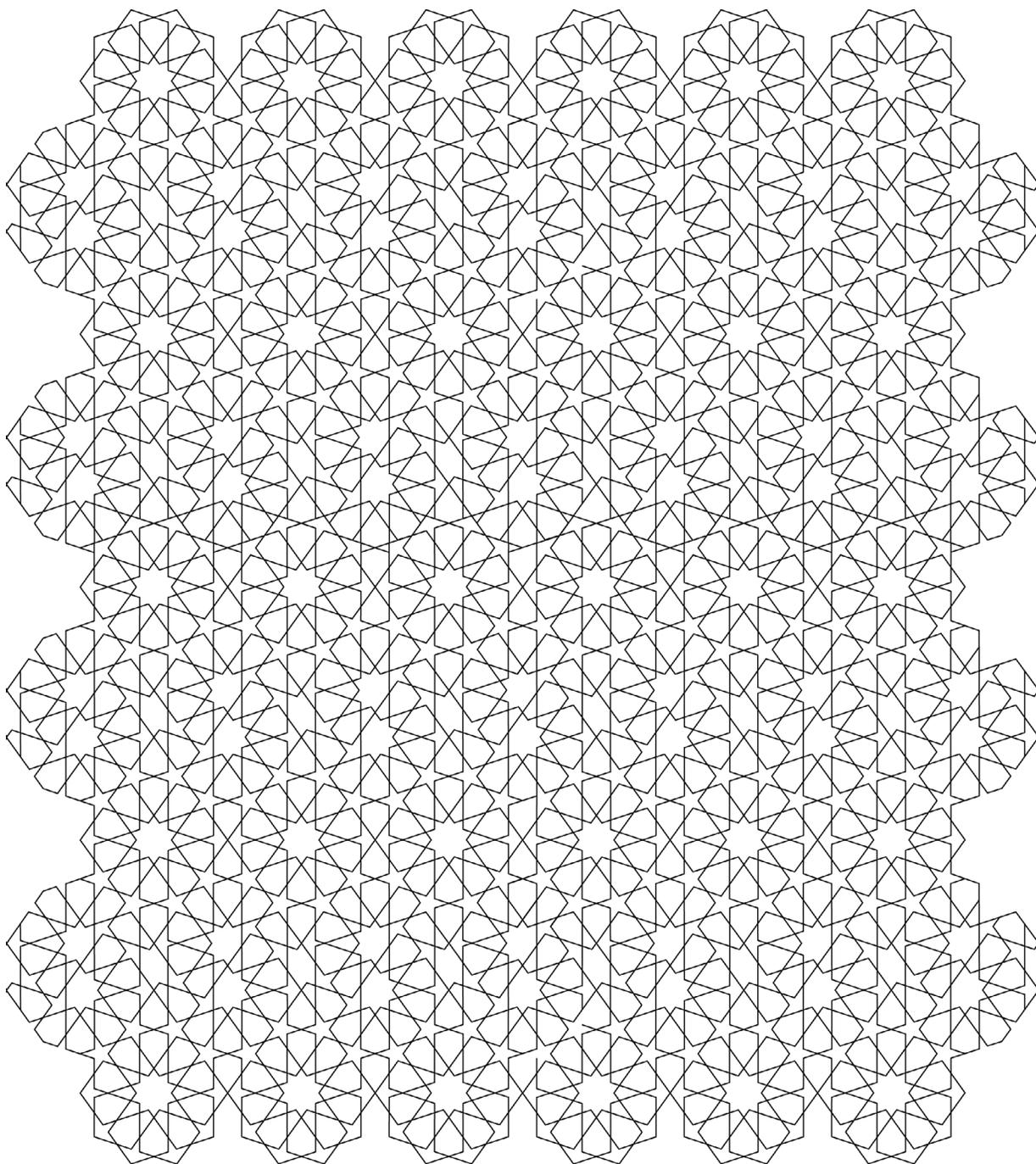




**REGOLE E METODI DEL SUFISMO IN EPOCA POST-OTTOMANA:
LO 'ILMIHĀL DI SHEJH ADEM NURI GJAKOVA**

Gianfranco Bria (Università La Sapienza di Roma)



Riassunto: Questo articolo analizza il manuale sufi (*ʿilmihāl*) scritto da Shejh Adem Nuri Gjakova nel 1934, al fine di fornire uno sguardo d'insieme sulle regole e sui metodi di realizzazione spirituale più diffusi nel Sufismo balcanico post-ottomano. In questo manuale, infatti, è possibile riscontrare la presenza di un forte senso di reverenza verso ʿAlī e la Famiglia del Profeta, così come una forte impronta delle dottrine di Ibn al-ʿArabī. Entrambi sono due delle principali caratteristiche del Sufismo di area balcanica, la cui formazione è indissolubilmente legata alla storia religiosa e sociale dell'Impero Ottomano, in cui i confini confessionali prescindevano da una chiara demarcazione tra sciismo e sunnismo, così come è identificata in epoca contemporanea.

Parole chiave: Sufismo; Islam; Balcani; Albania; Kosovo.

...

Abstract: This article analyses the catechist manual (*ʿilmihāl*) who was written by Shejh Adem Nuri Gjakova in 1934, to provide an overview about spiritual rules and methods widespread in post-Ottoman Balkan Sufism. In this manual, in fact, there are a strong reverence towards ʿAlī and the Prophet's Family, as well as a strong imprint by Ibn al-ʿArabī's doctrines; both are among the main characters of Balkan Sufism, whose formation is inextricably linked to the religious and social history of the Ottoman Empire, in which the confessional boundaries were much smoother than today.

Keywords: Sufism; Islam; Balkans; Albania; Kosovo.

....

INTRODUZIONE

Questo articolo propone una disanima dei metodi e delle tecniche di realizzazione spirituale contenute all'interno di un manuale di catechesi (*ʿilmihāl*) scritto da Shejh Adem Nuri Gjakova (m. 1938), un noto Šayḥ kosovaro appartenente a una delle principali *ṭarīqa* diffuse nel sud-est europeo, la Rifāʿiyya. Fondato nel XII secolo da Aḥmad Ibn ʿAlī Abū al-ʿAbbas al-Rifāʿī in Iraq, quest'ordine si diffuse in tutto il mondo islamico, dal Maghreb alla penisola

1 Le poche informazioni circa il fondatore, Aḥmad Ibn ʿAlī Abū al-ʿAbbas al-Rifāʿī, sembrano suggerire che egli fosse nato verso il 1118 nei pressi Bassora e morto nel 1182 nel villaggio di Umm ʿAbīda. Le rilevazioni agiografiche dominanti gli attribuiscono un miracolo compiuto presso la tomba del Profeta a Medina e un certo riscontro che i suoi insegnamenti avrebbero avuto in decine se non cen-

indiana² e pur non essendo considerata una delle *turuq* ottomane maggiori, la Rifā'iyya ebbe discreto successo nei territori sotto il dominio dell'Impero, soprattutto tra le fasce più povere della popolazione,³ incoraggiando la pratica di alcuni elementi rituali spettacolari (sovente ritenuti oltraggiosi), come il trafiggimento del corpo con delle lame.⁴ La presenza dei Rifā'i nella regione balcanica sembra, invece, essere più recente; secondo alcune fonti, l'ordine si diffuse tra gli albanesi – il gruppo etnico di musulmani più numeroso della regione – solo dalla seconda metà dell'Ottocento proprio grazie al padre di Shejh Adem, il celebre Shejh Musa (m. 1917). Se questa eventualità suscita, come vedremo, qualche dubbio, è certo che la Rifā'iyya non sia l'ordine sufi più diffuso tra gli albanesi, a cui è spesso riconosciuto un legame privilegiato con la Bektāshiyya. Se, da una parte, il binomio tra albanesi e Bektāshi è giustificato dalla partecipazione di questi ultimi ai movimenti risorgimentali albanesi e dalla loro peculiare 'settarizzazione' all'interno dello Stato albanese⁵; dall'altra, questo rischia di oscurare la presenza di altri ordini sufi che non hanno avuto un ruolo politicamente paragonabile a quello della Bektāshiyya, ma che erano pienamente integrati nella società e nella cultura albanese. Fra questi, la Rifā'iyya fu uno degli ordini più attivi tra le popolazioni albanesi tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo grazie anche al dinamismo spirituale e intellettuale della famiglia di Shejh Adem. D'altra parte, l'attenzione che certi islamologi dedicano alla Bektāshiyya e al suo corpus dottrinale e rituale, rischiano di fare di quest'ultima un unicum e una peculiarità rispetto al resto delle *turuq* dell'area balcanica per via del suo carattere ritenuto eterodosso e sincretico.⁶ Come avremo modo di vedere, alcuni elementi dottrinali e rituali, quali una forte referenza verso la famiglia del Profeta (che chiamerò "spirito alide") e una numerologia di ispirazione *hurūfi*, ampiamente attestata in ambito Bektāši,⁷ sono presenti anche nel manuale di Shejh Adem. Questo ovviamente pone sotto

.....
 tinaia di migliaia di adepti (circa 180.000). Cf. *Rifā'iyya*, EI².

2 Alexandre, Popovic, "La Rifā'iyya" in Alexandre, Popovic, Gilles, Veinstein, *Les Voies d'Allah. Les odres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 492-496.

3 Alexandre, Popovic, *Un ordre de derviches en terre d'Europe: la Rifā'iyya*, Losanne, L'Age d'homme, 1993, pp. 44-46.

4 Ahmet, Karamustafa, "Antinomian Sufis" in Lloyd, Ridgeon, *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 119-120

5 Nathalie, Clayer, "Bektashisme et nationalisme albanais" in Popovic, Alexandre, Gilles Veinstein (eds.), *Bektashiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, ISIS, 1995, pp. 271-300.

6 Per un approccio critico rispetto al carattere eterodosso della Bektāshiyya vedi Mark, Soileau, "Conforming Haji Bektash: A saint and his followers between orthopraxy and heteropraxy" *Die Welt des Islams* 54.3-4 (2014), pp. 423-459.

7 Hamid, Algar, "The Hurufi influence on Bektashism" in Popovic, Alexandre, Gilles Veinstein (eds.), *Bektashiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul,

una diversa luce lo studio delle dottrine proprie del misticismo balcanico e ottomano e sulla trasversalità di certi fenomeni e processi di contaminazione spirituale e religiosa. In questo senso, il manuale di Shejh Adem può essere considerato, con le dovute contestualizzazioni storiche, come rappresentativo dei metodi e delle tecniche di realizzazione sufi diffuse nel sud-est europeo, in particolar modo tra le fila della Rifā‘iyya.

QUALCHE NOTA SULLA RIFĀ‘IYYA NEI BALCANI

Il padre di Shejh Adem, il celebre Haxhi Shejh Musa Maslihudin el Rufai el Hysejni, fu il fondatore della Rifā‘iyya a Gjakova ed ebbe un ruolo determinante nella diffusione dell’ordine nella regione.⁸ Dal 1875 al 1882, Musa studiò presso una madrasa di Istanbul dove stipulò il patto iniziatico Rifā‘ī sotto la guida di un certo Shejh Mustafa,⁹ su cui non si conoscono ulteriori informazioni. Arrivato a Gjakova nel 1882, Musa assunse la gestione di una *tekke*, che precedentemente apparteneva alla famiglia Luka, affiliata all’ordine Sa‘dī,¹⁰ e la trasformò, a più riprese, in una delle *tekke* più grandi della regione, incorporando le precedenti costruzioni, ivi compreso le *türbe* Sa‘dī¹¹. Una nota del missionario gesuita Domenico Pasi, che visitò la *tekke* di Gjakova nel 1893, sembra confermare i riferimenti cronologici circa lo sviluppo della Rifā‘iyya a Gjakova: “È una setta nata non da molto e conta molti seguaci [...] la setta a cui allude il Padre e di cui si presenta i dervisci ambulanti è quella dei Rufaji”.¹² Secondo un’altra fonte, Shejh Musa, durante una visita presso alcuni suoi adepti nella città di Sarajevo, avrebbe dato origine al rinnovo spirituale dell’ordine nella città. Durante quell’occasione, lo stesso *reis-ül-ülema* di Sarajevo, il celebre Džemaluddin Čaušević (m. 1938), avrebbe incontrato Shejh Musa per rendergli omaggio e celebrare un *dīkr* insieme.¹³ Questo episodio confermerebbe la notorietà di Shejh Musa che, almeno in parte, deriverebbe dalla sua partecipazione al Pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*), da cui discenderebbe l’appellativo “Haxhi”. Tra le fine del

ISIS, 1995, pp. 39-54.

8 Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 78-86.

9 Alban, Dobruna, “Rifaa’ee Islamic Tariqah In Kosovo”, *BJES*, 15-16 (2017), pp. 17-34.

10 Jashar Rexhepagiq, *Dervishët dhe teqetë: në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet përreth*, Peja, Dukagjini, 2003, pp. 146-148.

11 Pleurat, Krasniqi, *Aspekte kulturore-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, Gjakovë, Litografia, 2002.

12 Fulvio, Cordignano, *L’Albania a traverso l’opera e gli scritti di un grande missionario italiano il p. Domenico Pasi S.I.: (1847-1914)*, Roma, Istituto per l’Europa Orientale, 1934, p.152.

13 Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 78-86.

XIX e gli inizi del XX secolo, Shejh Musa contribuì direttamente o indirettamente per mezzo dei suoi sei figli all'istituzione di nuove *tekke* a Mitrovica, Prishtina, Peja e Rahocec in Kosovo, e a Shkodra, Tirana, Petrela, Kavaja, Vlora e Berat. Non a caso, secondo alcune fonti, Musa sarebbe il vero fondatore della Rifā'iyya nei Balcani orientali, o comunque il principale protagonista della diffusione dell'ordine tra gli albanesi.¹⁴ Prima del suo arrivo, infatti, sono poche le informazioni circa i Rifā'ī nella regione, fatta eccezione per una nota di un soldato e viaggiatore francese, Ibrahim Mansour Efendi (m. 1826), che nel 1817 incontrò un "ordre des dervishes appelés *Rufâū*" nei pressi di Ioánnina¹⁵.

Come il padre, anche Shejh Adem studiò in una madrasa di Istanbul, dal 1911 al 1916, entrando in contatto con Šayḥ Jamāl al-dīn Muḥammad ar-Rifā'ī, ovvero il maestro che gli avrebbe mostrato la 'luce divina' (*nūr*), da cui deriverebbe l'appellativo "Nuri".¹⁶ Nel 1916, Adem tornò in patria per guidare, su indicazione del padre, una *tekke* a Tropoja, una regione al confine kosovaro-albanese. Alla morte del padre nel 1917, Adem assunse la guida della *tekke* di Gjakova, considerata la *asitane*,¹⁷ cioè il principale centro dell'ordine Rifā'ī nella regione. Per vent'anni, Shejh Adem si impegnò nella creazione di nuovi centri Rifā'ī a Rahovec, Mitrovica e Peja e nel consolidamento della comunità sufi di Gjakova. Nel 1938, Adem morì durante un viaggio a Tropoja e fu sepolto in un *türbe* nei pressi di Bajram Curri, tutt'oggi venerata dai fedeli kosovari e albanesi.¹⁸ Oltre a una intensa attività religiosa, Shejh Adem si impegnò anche in una discreta produzione letteraria che comprese la scrittura di una raccolta di canti religiosi (*ilāhī*) e un libro di catechismo (*šlmihāl*) dal titolo *Principe e rregulla të dervishizmit* (letteralmente in "Regole e principi del derviscismo"). Questo libro è stato scritto da Adem nel 1934, perlopiù in lingua albanese con caratteri arabi. Ciò, di per sé, non rappresenta una novità, giacché gli albanesi del Kosovo adottarono uniformemente l'alfabeto in caratteri latini più tardi rispetto agli albanesi d'Albania, e dunque gran parte dei letterati musulmani usavano redigere i propri lavori in caratteri arabi, dal momento che l'arabo era lingua islamica per definizione.¹⁹ Oltretutto, Adem apprese durante i suoi anni di studio a Istanbul la scrittura in arabo, che per lui era la principale forma di espressione scritta.

14 Dobruna, "Rifaa'ee", cit., pp. 17-34.

15 Ibrahim-Manzour, Efendi, *Mémoires sur la Grèce et l'Albanie pendant le gouvernement d'Ali-Pacha*, Paris, Paul Ledoux, 1828, pp. XVIII.

16 Dobruna, "Rifaa'ee", cit., pp. 17-34.

17 Baha, Tanman, "Âsitâne", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, DOI: <https://islamansiklopedisi.org.tr/asitane--tekke> (consultato il 20.02.2021).

18 Gianfranco, Bria, *Aquile e dervisci. L'autorità sufi nell'Albania post-socialista*, Milano, Jouvence, 2019, pp. 60-65.

19 Alexander, Vezenkov, "The Albanian language question: Contexts and priorities", in Roume, Daskalov, and Marinov, Tchavdar, eds., *Entangled Histories of the Balkans*, Leiden, Brill, 2013, pp. 489-522.

Il libro venne traslitterato in caratteri latini nel 1998 ad opera di un orientalista kosovaro, Neha Krasniqi.

Questo volume è suddiviso in 40 lezioni che riproducono, grosso modo, gli insegnamenti che Shejh Adem impartiva ai suoi discepoli. Bisogna notare, tuttavia, che non tutte le parti del libro sono scritte in albanese, giacché le formule liturgiche sono redatte in lingua araba. Quest'opera rappresenta uno dei pochi libri di catechesi islamica scritto da un musulmano albanese di cui si abbia traccia. Un altro celebre *ʿilmihāl* fu pubblicato qualche decennio prima, nel 1898, dal celebre poeta risorgimentale Naim Frashëri (m. 1900) col titolo *Fletore e Bektashinjet* ("Il Libro dei Bektashi"), che riformulò la dottrina Bektashi in chiave nazionalista stabilendo un profondo legame tra culto alide e spirito nazionalista.²⁰ Il libro di Adem, dal suo canto, non aveva gli stessi riflessi politici dell'opera di Naim Frashëri, anche se ne condivideva la finalità didattica ed educativa, cioè quella di offrire un compendio della dottrina sufi agli iniziati dell'ordine Rifāʿī. D'altra parte, il testo fu pubblicato durante un periodo in cui si stava ridefinendo il rapporto tra potere politico e autorità religiosa all'interno delle neo-entità nazionali. L'implosione dell'Impero ottomano, la nascita delle nuove entità nazionali e la successiva abolizione degli ordini sufi ad opera di Mustafa Kemal (m. 1938) nella Repubblica di Turchia, indusse le *turuq* a ritagliarsi un ruolo all'interno della nuova compagine istituzionale.²¹ Per questo motivo, pur non avendo delle precise finalità politiche, la pubblicazione del volume di Adem in lingua vernacolare va intesa come parte di quel più complesso processo di nazionalizzazione (e anche istituzionalizzazione) che coinvolse le autorità religiose balcaniche nel primo dopoguerra.²² Infine, fatto non secondario, Shejh Adem probabilmente scrisse questo volume per diffondere più agilmente i propri insegnamenti tra le comunità di discepoli che erano nate da poco nella regione, e che dunque necessitavano di una assidua educazione dottrinale che egli probabilmente non sempre riusciva ad offrire.

20 Enika, Abaz, Albert, Doja, "Further Considerations on the Politics of Religious Discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the Course of Nineteenth-Century Albanian Nationalism", *Middle Eastern Studies*, 49:6 (20013), pp. 859-879; Duijzings, Ger. "Religion and the Politics of "Albanianism": Naim Frashëri's Bektashi Writings" in Stephanie, Schwandner-Sievers, Fischer, Bernd Jürgen, *Albanian identities: myth and history*, Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 60-69.

21 Gianfranco, Bria, *Aquile e dervisci*. Cit., pp. 31-36.

22 Nathalie, Clayer, "Tasavvuf, Music and Social change in the Balkans since the beginning of the twentieth Century with special consideration on Albania" in Hammarlund, Anders, Tord Olsson, Elisabeth Ozdalga, *Sufism, music and society in Turkey and the Middle East*, London, Routledge, 2004, pp. 137-146.

METODI E DOTTRINE SECONDO SHEJH ADEM

Il volume *Principe e regola të dervishizmit* è grosso modo suddivisibile in tre sezioni. La prima – che contiene una serie di istruzioni dottrinali ed etico-comportamentali, talvolta molto pratiche – esordisce con la descrizione della *hadra* e delle posizioni dello *Şayh* e dei discepoli collocati a cerchio intorno a lui. Adem posiziona al centro della *hadra* le quattro porte di accesso del sapere: la porta della *ma'rifa* (*deri e marifet*); la porta della *haqīqa* (*dera e hakikat*); la porta della *tarīqa* (*dera e tarikat*); la porta della *sharī'a* (*dera e sheriat*).²³ Si tratta della dottrina delle quattro porte, uno degli elementi dottrinali caratteristici della tradizione Bektashi e Alevita.²⁴

In seguito, viene specificata una serie di consigli, per la precisione otto, che chiunque voglia intraprendere il percorso iniziatico della Rifā'iyya deve necessariamente perseguire: applicare i consigli di Allāh e stare lontano dai divieti; preservarsi dalle azioni contrarie alla *tarīqa* e alla *sharī'a*; non fidarsi del denaro; risolvere i problemi seguendo gli ordini della *tarīqa* e della *sharī'a*; non nuocere a nessuno; essere compassionevole e generoso con i bisognosi e i caritatevoli; rimanere lontano dai vizi e dai mali del maligno (Iblīs); accettare e seguire i consigli dello *Şayh*. Tali indicazioni rappresentano una premessa di massima, utile a fornire al lettore le indicazioni generali (e fino a un certo punto specifiche) del comportamento ideale di un derviscio.²⁵

Successivamente, il volume dedica una parte introduttiva all'esortazione, per il fedele alla ricerca di Dio, a individuare una guida spirituale che lo accompagni nel suo percorso verso la verità: “per trovare Allāh c'è bisogno del Profeta Muḥammad, per trovare il Profeta c'è bisogno dell'Imām 'Alī e per trovare l'Imām 'Alī c'è bisogno di un *murşid*, ovvero di una guida spirituale”. In questa introduzione, Shejh Adem invita il lettore a prestare attenzione al *Mızraklı İlmihāl*, un libro di catechesi islamica molto diffuso nelle società ottomane del XIX secolo²⁶ che, a suo parere, conteneva molti errori.²⁷ Seppure Adem non specifichi quali

23 Nuri Gjakova, *Principe e regola të dervishizmit*, Gjakovë, 2000, p.7.

24 Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam*, Istanbul, Anahtar Kitaplar, 2008; Hüseyin Özcan, « Bektâşilikte Dört Kapı Kırk Makam », *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Tome 28, N° 1, 2004, 241-218; Doğan Kaplan, *Yazılı kaynaklarına göre Alevilik*, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

25 Ibidem, pp. 9-11.

26 Kâmil, Yaşaroğlu, “Mızraklı İlmihal”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. DOI: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mızrakli-ilmihal> (consultato il 26.02.2021).

27 Nuri Gjakova, *Principe e regola*, cit. p. 12.

fossero gli errori, è probabile che quel libro fosse, secondo la sua visione, troppo vicino a un'interpretazione scritturalista dell'Islam, che mal si coniugava con le nozioni che voleva trasmettere ai suoi discepoli. Forse anche per questo motivo, Adem intima al lettore di “prendere la mano di un maestro sufi” per intraprendere il proprio percorso verso la verità, ammonendo coloro che improvvisano, i quali rischierebbero di essere maledetti.²⁸ A tal proposito, egli cita gli ultimi quattro versetti di una poesia che Yunus Emre (m. 1321), il celebre poeta bektāšī, dedica all'Imām ‘Alī:

non trovarti nella via dei non credenti

vicino al politeismo del corpo (materiale)

allo spirito maledetto di Yazīd

*lo spirito sincero e vero è quello dell'imām ‘Alī.*²⁹

Il verso di maledizione verso Yazīd ibn Muḥawiya, reo di aver causato la morte di Ḥusayn a Kerbelā', porterebbe a dedurre una certa vicinanza del pensiero di Shejh Adem, e in generale della Rifā'iyya, allo sciismo imamita; tuttavia, questa sarebbe una deduzione alquanto affrettata, giacché il riferimento, così come avremo modo di vedere anche in seguito, non avrebbe alcuna finalità escatologica e confessionale sciita; piuttosto, la citazione della poesia di Yunus Emre rientrerebbe appieno nella tipica religiosità mistica ottomana, in cui è presente una forte venerazione verso la famiglia del Profeta. Ciò non toglie che alcuni elementi sciiti possano essere penetrati all'interno di questa confraternita, anche se essi non sono sufficienti a collocare l'ordine Rifā'i nell'orbita confessionale imamita.

Nella parte successiva, il libro riporta un'esortazione al discepolo, che per sfuggire dal politeismo della carne deve ripulire il cuore e la morale dalle tentazioni materiali (*nafs*), affinché diventi un uomo esemplare (*njeri shembullor*), concetto molto prossimo a quello dell'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*) ispirato da Ibn al-‘Arabī. Secondo Shejh Adem, il potere della verità ha tre fonti: il cuore (*zemra*), l'amore (*‘āšiq/ašq*) e la mente (*trunī*). L'erudizione, la lotta contro il *nafs* e la capacità di guardare al cuore, consentirebbero ai discepoli di intraprendere il percorso verso ‘Alī. A tal fine, egli scrive: “Non cercare Simurg (*ankane*) nel cielo, neanche quando pensi che la fenice sia nella tua testa poiché Allāh sta nel tuo cuore”.³⁰

28 Ibidem.

29 Ibidem, p. 13.

30 Ibidem, pp. 16-17.

Nella parte seguente, Shejh Adem descrive i tre ranghi della fede (*īmān*). Il primo rango è la fede nella certezza che concerne la conoscenza della verità, che a sua volta include due aspetti: le qualità dell'uomo quali la vitalità, la saggezza, la forza, il desiderio, l'udito e la vista. Adem prende Adamo quale modello di riferimento, esempio di come le cose sono state create, nonché rappresentazione stessa del mondo. Il secondo aspetto è la negazione del precedente: nulla è sopra Dio; egli è onnipresente e non ha bisogno di nulla, non ha inizio e non ha fine.³¹ Entrambi questi aspetti dimostrano la compenetrazione delle dottrine di Ibn al-ʿArabī nel pensiero di Shejh Adem: se infatti il primo aspetto si riferisce direttamente al concetto dell'*Insān al-Kāmil*, sviluppato dal mistico andaluso³² e da altri autori come al-Ġīlī,³³ il secondo allude, seppur in maniera superficiale, alla dottrina dell'unicità dell'essere (*wahdat al-wujūd*) che verrà poi menzionata anche in altre parti del volume.

Il secondo rango è la fede chiara e sincera, in cui sono presenti sette scale, ognuna della quali è la fonte e la chiave dell'agire umano. Tre di queste prevedono la fusione con Dio, mentre le altre scale, la permanenza con Allah. La prima scala concerne l'unicità dalle opere, il suo discernimento, la manifestazione della luce divina nelle opere umane. Essa stabilisce che tutte le azioni debbano fondersi nell'amore di Allah: i sentimenti, la logica e l'immaginazione devono diluirsi come in uno specchio rivolto verso Allah. L'amore di Allah è come "un mare che ti avvolge in armonia, in quanto non c'è azione che esista senza Allah". La seconda scala riguarda le qualità sublimi dell'unicità, del discernimento e della manifestazione della luce divina. La terza riguarda invece l'unicità dell'essere, il suo discernimento e la sua manifestazione. Di seguito, la scala più alta, che concerne la fusione in Allah con l'apparizione di cinque mondi divini: il mondo dei segreti, il mondo dei miracoli, il mondo della potenza, il mondo dell'invisibile e il mondo umano. Adem poi avvisa coloro che potrebbero essere troppo zelanti, di "non riuscire a trovare la chiave e di perdersi", oppure di "lasciare la mano del maestro e di perdersi". Le altre quattro scale riguardano l'essenza di Allah. La prima è che non c'è niente prima e dopo Allah; la seconda riguarda la moltitudine della Sua essenza divina; la terza scala è relativa alla testimonianza della moltitudine e dell'unità di Allah; la quarta, infine, richiama la testimonianza che la sua unità è molteplice e che la sua molteplicità è unità.³⁴

31 Ibidem, pp. 18-20.

32 John T. Little, "Al-Insān Al-Kāmil: The Perfect Man According To Ibn al-ʿArabī?", *The Muslim World* 77.1 (1987), pp. 43-54; Michel, Chodkiewicz, *Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 78-79.

33 Titus, Burckhardt, *L'uomo universale*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1981, pp. 10-11.

34 Ibidem.

Questa parte, a cui Adem presta una particolare cura, fornisce una serie di istruzioni metodologiche al discepolo che intraprende il percorso iniziatico Rifāʿī, mettendolo in guardia circa eventuali avventatezze date da un eccessivo zelo. In questo senso, rimane costante il riferimento alla mano del maestro, quale guida assoluta del discepolo che rischia di perdersi nel corso della via iniziatica. D'altra parte, se ne consideriamo i contenuti, è possibile riscontrare una certa ascendenza delle dottrine di Ibn al-ʿArabī, prime fra tutte il *wahdat al-wuḡūd*, a cui Adem fa direttamente riferimento oppure utilizzando la simbologia del “mare che tutto avvolge”. La dicotomia unità/moltitudine impiegata dallo Šayḥ albanese è direttamente riconducibile alla dottrina akbariana, che, come vari studi hanno attestato, era ampiamente diffusa all'interno degli ordini mistici diffusi nell'Impero ottomano.³⁵

Nella parte successiva, Shejh Adem stabilisce che il cammino sufi ha quattro porte, quaranta stazioni, diciassette condizioni, trecentosessantasei scale, dodici santi, quattro scuole giuridiche, e un Allah. La prima porta è la *šarīʿa*, la seconda la *ṭarīqa*, la terza la *maʿrifā* e la quarta la *ḥaqīqa*. Prima di elencare le quaranta stazioni, egli cita Jaʿfar al-Šādiq (il sesto imam Sciita), secondo il quale, coloro che compiono atti pii, saranno meritori della clemenza e della misericordia divina rispetto agli atei che hanno preferito il piacere e la lascivia alla fede e alla clemenza. Ognuna delle quattro porte ha dieci stazioni (*maqām*), quaranta in tutto, il cui apprendimento è obbligatorio (*fard*). Le stazioni obbligatorie della *šarīʿa* sono la professione di fede (*šahāda*); la preghiera (*nāmaz* o *ṣalāt*); l'elemosina rituale (*zakāt*); il pellegrinaggio a Mecca (*ḥajj*); il *ḡihād* verso la retta via divina; mangiare alimenti leciti (*ḥalāl*); evitare i cibi vietati (*ḥarām*); evitare di toccare la compagna durante il circo mestruale o durante il digiuno della *ʿashūrā*; mantenere un comportamento misericordioso; mantenere il proprio corpo pulito. Poi, le dieci stazioni della *ṭarīqa* sono: prendere la mano del maestro e fare il *dīkr*; lo studio delle dottrine del derviscismo; la rimozione dei dubbi; la lotta contro la lussuria; la custodia dell'onore; il contrasto alla paura; la speranza nella verità (*ḥaqq*); la comprensione dei propri problemi; il rispetto dei consigli dello Šayḥ; l'accoglimento dell'amore. Le stazioni della *maʿrifā* sono: l'educazione; la maturità; la vergogna; la generosità; la conoscenza; l'astinenza;

35 La letteratura circa la diffusione del pensiero di Ibn al-ʿArabī nei musulmani dell'Impero Ottomano è estremamente vasta. Per una prospettiva generale vedi: Michel, Chodkiewicz, “Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn ʿArabi” in Hassan, Elboudrari (Ed.), *Mode de transmission de la culture religieuse en Islam*, Caire, IFAO, 1993, pp. 201-224; sui Balcani vedi: Alexandre, Popovic, “L'héritage spirituel d'Ibn ʿArabi dans les Balkans d'hier et d'aujourd'hui” *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, ISIS, 1994, pp. 211-222. In particolare, nella corrente Melami-Bayrami, il concetto di *qub* di Ibn al-ʿArabī è stato particolarmente sviluppato, con delle conseguenze anche escatologiche e politiche, vedi Osman, Türer, “Les caractéristiques originelles de la pensée du Malāmat et les transformations de cette pensée avec le temps” in Nathalie, Clayer, Alexandre Popovic, Thierry, Zarcone (Eds.), *Melamīs-Bayrāmīs. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, ISIS, 1998, pp. 67-86.

conoscenza; infine, l'essenza della verità. La *ḥaqīqa* ha dieci stazioni: la coscienza della propria condizione materiale; la considerazione delle condizioni del peccatore; la conoscenza del destino; la coscienza che tutto è creato; la coscienza che tutto è creato da Allah; la conoscenza della fede; la conoscenza della sua bellezza e dei suoi segreti; l'ampiezza dell'anima; lo sforzo verso Allah; la custodia del cuore.³⁶

Ciascuna di queste quaranta stazioni rappresenta dunque una condizione, il cui superamento permette al discepolo di avanzare nel suo percorso iniziatico. Alcune di queste condizioni concernono il rispetto di norme sciariatiche comuni a tutti i musulmani, tra cui gli stessi *arkān al-Islām*, altri invece richiedono un lavoro più spirituale, seguendo una visione olistica dell'essere umano, in cui l'avanzamento nella disciplina corporale include necessariamente quello del controllo spirituale. Il riferimento a Ġa'far al-Šādiq non è affatto casuale, giacché lo stesso sesto imam sciita è incluso nella *silsila* della Rifā'iyya cui appartiene Adem, come anche in altre *turuq* (vedi la *Ḥalwatiyya*³⁷); come specificato pocanzi, la presenza di alcuni elementi alidi o dello stesso al-Šādiq non costituiscono un segno d'appartenenza sciita, ma di per sé non escludono il fatto che le *turuq* ottomane, in questo caso la Rifā'iyya, abbiamo mutuato alcuni elementi sciiti dai vari movimenti considerati come "eterodossi" che si sono succeduti nel tempo.³⁸

Quest'eventualità diviene ancor più plausibile quando si analizza la parte successiva del manuale di Adem, in cui sono riportate le trentadue lettere della mistica islamica e i suoi rispettivi segni contraddistintivi. Adem scrive che nella verità di Muḥammad c'è 'Alī, colui che cercò l'uomo, ma che per cercare la verità bisogna guardare con attenzione sotto l'ombelico dove esistono sette diversi piani. I cieli arrivano alla gola, al petto vi sono i fiumi, il piano che arriva alla testa è l'amore di Allah, così come sono sette i piani umani presenti nel cielo. I segreti della verità e di tutto ciò che concerne l'amore divino sono nel corpo umano; i segreti e la verità di ogni cosa sono nella testa; mentre nel volto umano sono presenti trentadue lettere con altrettanti segni divini. Queste lettere corrispondono ai ventotto membri della famiglia del profeta e ai quattro inviati più grandi (i profeti Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm e Muḥammad).³⁹

36 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. pp. 23-27.

37 John, Curry, *Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, Edimburg, Edinburgh University Press, 2010, p. 25.

38 Il riferimento in questo caso è verso i *Kızılbaş*, per i rapporti con il Sufismo, prevalentemente Bektashi nei Balcani, vedi Nikolay, Antov, *The Ottoman Wild West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 205-254; Thierry, Zarcone, "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale" *Anatolia moderna. Yeni anadolu* 4.1 (1992), pp. 1-11.

39 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. p. 28-33.

.....

Nel volto dell'uomo ci sono quattro porte: bocca, naso, orecchie e occhi; quattro caratteri: critica calma, cattiveria e bontà. Quattro sono gli spiriti: vegetale, animale, fisico e umano. Quattro i mondi: il mondo dell'arcangelo Ğibrīl; il mondo umano; il mondo dell'arcangelo Mikā'il; e il mondo divino. Quattro sono gli arcangeli: Ğibrīl, Mikā'il, Isrāfil e Azrā'il. Quattro i libri santi: La Bibbia, la Torah, il Corano e il Vangelo. Quattro sono le lettere: *pa*, *ça*, *zha*, *na*. Nel volto ci sono quattordici macchie nere, e quattordici macchie bianche, ventotto in tutto, così come sono ventotto i segni sopra elencati. La definizione di questo mondo prevede trentadue segni: ventotto sono quelli già elencati e gli altri quattro sono i grandi profeti: Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm e Muḥammad. A ognuna delle quattro lettere divine corrisponde un "gran uomo": *pa* è 'Ādam; *ça* è Nūḥ, *zha* è Ibrāhīm; *na* è 'Alī. Questi trentadue segni corrispondono a trentadue figure sacre dell'islam: i quattro Profeti, i dodici imam sciiti, i quattordici innocenti uccisi, Ḥadiġa e infine Fāṭima. In tutto trantadue.⁴⁰

La corrispondenza tra le quattro lettere dell'alfabeto e gli attributi profetici, nonché la numerologia del 28 e del 32 e dei loro vari sottomultipli, ovvero il 4, il 7 o il 14, sembrano suggerire una certa affinità tra il pensiero di Shejh Adem e la dottrina *ḥurūfi*, la cui influenza sulla Bektāšīyya è stata ampiamente dimostrata⁴¹. Pur non avendo avuto mai altro riscontro di un'influenza *ḥurūfi* sulla Rifā'īyya, l'evidenza sembra suggerire che alcuni elementi propri della *ḥurūfiyya*, quali la numerologia del 28 e del 32,⁴² siano state accolte anche da altre *ṭuruq*, che non fossero necessariamente la Bektāšīyya. Curiosamente, questa numerologia creata sulla base delle lettere dell'alfabeto arabo è stata riproposta da Adem in un manuale scritto in albanese. D'altra parte, pur non essendo riconducibile alla sola *ḥurūfiyya*, l'analogia del corpo umano in quanto rappresentazione del mondo (micro-cosmo) appena proposta da Shejh Adem, potrebbe essere riconducibile alla movimento fondato da Astarābādī,⁴³ che fu soppresso in epoca ottomana e probabilmente fu assorbito, in alcuni suoi elementi, all'interno delle *ṭuruq* politicamente più ortodosse, come per l'appunto la Bektāšīyya.⁴⁴ Pertanto, il

.....

40 Ibidem.

41 Hamid, Algar, "Bektāšīya", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 2, pp. 118-122.

42 Orkhan, Mir-Kasimov, "The Occult Sciences in ḥurūfi Discourse: Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Fażlullāh Astarābādī" in El-Bizri, Nader, Eva Orthmann, eds., *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*, Beirut Orient-institut, 2018, pp. 204-206.

43 Per una breve descrizione del concetto di microcosmo-macrocosmo in Astarābādī vedi Mir-Kasimov, "The Occult Sciences in ḥurūfi Discourse", cit.; per una prospettiva più ampia vedi Orkhan, Mir-Kasimov, *Words of Power: Ḥurūfi Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: the Original Doctrine of Fadl Allāh Astarābādī*, London, IB Tauris Publishers, 2015.

44 Per la nozione di microcosmo-macrocosmo nella Bektāšīyya e nell'Alevismo vedi Zeynep, Oktay Uslu, *L'Homme Parfait dans le Bektachisme et l'Alévisme: Le Kitāb-ı Maġlaṭa de Kayġusuz Abdāl*, PhD diss, Paris, EPHE, 2017, pp. 322-324

.....

riferimento a una certa numerologia e al corpo umano in quanto microcosmo, entrambi presenti nelle dottrine *hurūfi*, indicherebbe un'influenza di quest'ultima sul pensiero di Adem, in maniera diretta o indiretta; non è detto, tra le altre cose, che lo Šayḥ kosovaro riconducesse consciamente questi elementi dottrinali direttamente alla *hurūfiyya*, che difatti non è mai citata all'interno del suo manoscritto.

LITURGIE E RITUALI

La seconda sezione del manuale di Adem contiene degli aspetti più propriamente liturgici e pratici, seppur qualche pagina sia anche dedicata alla descrizione sommaria delle principali *turuq* diffuse nell'Impero ottomano. Una sezione più approfondita riporta l'agiografia del santo fondatore della Rifā'iyya, Aḥmad al-Rifā'ī, specificando anno e luogo di origine, nonché la catena iniziatica della *ṭarīqa* che rimonta direttamente ad 'Alī. Una e le varie ramificazioni o branche della Rifā'iyya. Dopo questa parte più nozionistica, Adem ne scrive una più pratica per il discepolo che vuole “seguire la via”; tale proposito piuttosto che un obbligo, rappresenterebbe una condizione necessaria per raggiungere la verità divina, che inizia con la scelta della via del derviscismo e procede con il continuo confronto dialettico tipico del sufismo. Il “perseguimento della via” concernerebbe l'esecuzione di alcuni compiti dati dal maestro, come la ripetizione del nome di Allah (*dikr*) e il mantenimento di un atteggiamento spirituale costante di lotta al *nafs*. Dopo questa premessa, Adem specifica quali sono le regole che un discepolo deve perseguire secondo la dottrina sufi. L'uomo, secondo lui, avrebbe sette caratteri e spiriti: il carattere dedito al male; il carattere dedito alla critica; quello dedito al miglioramento; il carattere stabile; il carattere soddisfacente; il carattere pieno di Allah; il carattere puro. A ognuno di questi sette caratteri corrisponde un verso coranico, una formula del *dikr* da ripetere, un colore, una particolare invocazione ad Allah e un grado gerarchico del derviscismo. Infine, per ognuno di questi caratteri, Adem individua sette qualità, dunque sette qualità per sette caratteri dello spirito umano.⁴⁵

In una parte successiva Adem parla dalle “grazie” in quanto fondamenti del derviscismo per ottenere la benedizione divina. Una grazia può essere colta solo se si riesce a superare l'inganno che la vista dà sul pensiero, cioè dell'eccessiva attenzione sul mondo materiale; per Adem, se gli occhi, così come il pensiero, riescono a concentrarsi su un punto, si può cogliere l'unicità dell'esistenza. Esistono, tuttavia, due tipi di grazie: la prima da raggiungere attraverso il completo e totale adempimento degli insegnamenti del maestro, che consentono

.....

45 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. pp. 41-47.

la maturazione dello spirito e dell'amore nel cuore; la seconda tipologia di grazia può essere conseguita attraverso il *dikr* e la ripetizione degli uffici liturgici del *wird*.⁴⁶

Successivamente il manuale di Adem dedica una parte alla descrizione della bandiera della confraternita e infine a una minuziosa catalogazione dei vari strumenti e indumenti tipici della Rifāʿiyya. Successivamente, Adem suggerisce alcuni consigli pratici per gestire l'estasi di un derviscio, che rischia di agitarsi come “un pollo con la testa mozzata” recando danno a sé e agli altri. In questa parte, vi sono poi riportate le formule liturgiche in arabo per l'esecuzione del *dikr* della Rifāʿiyya, nonché alcune recitazioni rituali (*hizb*), sempre in arabo.⁴⁷

La terza sezione del manuale è dedicata quasi interamente alla descrizione del *matem*, cioè del digiuno rituale dei primi dieci giorni del mese di Muḥarram per commemorare il martirio di Ḥusayn a Karbalāʾ nel 680. Secondo Shejh Adem, il *matem* è un obbligo assoluto per tutti i dervisci delle dieci *ṭuruq* alevite, specialmente per le quattro principali, ed è ancor più importante del digiuno del ramaḍān. Gli obblighi rituali del *matem* sono il lutto, l'orazione e il digiuno dell'acqua; poi per quanto possibile, una dieta dura oppure il digiuno e la veglia notturna per commemorare il martirio di Ḥusayn a Karbalāʾ. In quei giorni, il maestro e i suoi discepoli devono necessariamente rimanere nella *tekke*, non possono toccare le proprie compagne, non devono lavarsi, non devono radersi, devono vestire di nero e restare in isolamento da tutto il resto del mondo. All'interno della *tekke*, i dervisci devono rimanere in costante meditazione, riunendosi solo per effettuare le preghiere e il pianto rituale e per rievocare le vicende del martirio di Ḥusayn. Rispetto a tutti gli altri dervisci, lo *Šayḥ* deve stare in totale isolamento fino al decimo giorno del digiuno che è poi rotto dal consumo della *ʿašūrāʾ*, un piatto tipico della tradizione turco/ottomana, le cui procedure sono meticolosamente spiegate da Adem, così come gli ingredienti da aggiungere e le formule liturgiche da recitare durante la preparazione. Il volume specifica anche le regole da seguire durante la quotidiana rottura del digiuno alimentare (e non dell'acqua) a cena: prima di toccare il cibo, bisogna pregare con i pollici sul tavolo e poi mangiare del sale. Vi sono anche delle regole circa la preparazione dei cibi, che devono essere molto salati e senza ingredienti di origine animale. Il divieto di bere acqua e l'uso del sale servono a rievocare la condizione di digiuno di Ḥusayn, che dovette rimanere senz'acqua durante tutto il periodo dell'assedio omayyade.⁴⁸

La settima notte di digiuno è contraddistinta dalla celebrazione del rituale del *shevher* (dal turco *cevher*, arabo *ḡawhar*, “gioiello”), che concerne la preparazione di latte caldo mescolato

46 Ibidem.

47 Ibidem, pp. 48-54.

48 Ibidem, pp. 85-110.

con altri ingredienti, come il miele, la cannella e i chiodi di garofano. La preparazione del *xhevher* come della *‘āshūrā’* prevede la recitazione di alcune formule liturgiche che servono a santificare il latte, che ricorda, secondo la tradizione, il gesto di Ḥusayn che distribuì ai suoi compagni del latte durante gli ultimi giorni della battaglia. Il manuale, in questa parte, descrive anche le formule liturgiche del *dīkr* proprio del *matem*, ognuna delle quali cambia a seconda del giorno di digiuno, dal primo fino al decimo. L’insieme di questi atti rituali, secondo Adem, serve a rievocare le gesta eroiche del martire, che morì in nome di Allah. Pertanto, i dervisci per rispetto del sacrificio di Ḥusayn, devono mantenere costantemente una posa comportamentale di cordoglio e lutto, evitando ilarità e pensieri lussuriosi. Oltretutto, Adem invita i dervisci a recitare le maledizioni (*tazīja*) nei confronti di Yazīd e leggere collettivamente ed alta voce la storia del martirio, affinché sia monito di cordoglio e prostrazione.⁴⁹

Questa parte dedicata al *matem* sembra indicare una chiara impronta sciita sul pensiero di Adem, che, tuttavia, non possiamo considerare una propria peculiarità, giacché la celebrazione del digiuno rituale dei primi dieci giorni del mese di muḥarram è diffuso nella maggior parte degli ordini sufi dell’area balcanica, seppur a volte sotto diverse denominazioni. Come già specificato anche per gli aspetti dottrinali apparentemente sciiti, la commemorazione del martirio di Ḥusayn faceva parte della tipica pietà islamica di area anatolica-balcanica, in cui i membri della famiglia del Profeta erano oggetto di forte venerazione non solo da parte degli ordini sufi, ma anche dagli appartenenti al cosiddetto “islam di moschea”. L’unico aspetto che sembrerebbe essere direttamente riconducibile allo sciismo nella sua forma duodecimana, è la recitazione delle *tazīja* per maledire gli omayyadi, che potrebbe derivare dall’integrazione diretta o indiretta di alcuni elementi rituali sciiti.

Una delle ultime parti del manuale è dedicata alla descrizione dell’isolamento rituale, *ḥalwa*, che, secondo Adem, dovrebbe essere celebrato a partire dal giorno dell’*arba‘īn*, quaranta giorni dopo la *‘āshūrā’*. Pur non stabilendo un numero esatto di giorni, il manuale stabiliva una durata minima di tre giorni e una massima di quaranta. Adem, tuttavia, precisa che la *ḥalwa* è un rituale obbligatorio solo per i componenti della Ḥalwatiyya, mentre è meramente facoltativo per i discepoli della Rifā‘iyya. Egli ne sconsiglia la pratica a chi non abbia superato un certo grado spirituale e mistico, cioè quello della *ṣarī‘a* a partire dal quale è possibile effettuare l’isolamento rituale. In questo senso, il numero di giorni che segnavano la durata dell’isolamento è direttamente proporzionale alle facoltà spirituali di un derviscio, pertanto, teoricamente, più alto è il livello di preparazione iniziatica, maggiore sarà la durata dalla *ḥalwa*. Il manuale stabilisce, inoltre, che durante l’isolamento, il derviscio deve continuamente recitare il *dīkr* affinché il nome di Allah possa evitare che egli cada nell’oblio o che il suo corpo

49 Ibidem.

venga consumato dalla sua fragilità materiale. A ogni modo, Adem ricorda che la *ḥalwa* è il rituale che contraddistingue i componenti della *Ḥalwatiyya*, così come il *matem* rappresenta il rituale che identifica la *Rifāʿiyya*.⁵⁰

L'ultima parte del manuale descrive il *qeramet* (arabo *karāma*, “miracolo”), che nell’accezione di Adem si riferirebbe al rituale del *burhān*,⁵¹ che prevede il trafiggimento del corpo con degli spilloni, chiamati *zarpi*. Questa pratica andrebbe eseguita sole durante alcuni momenti del *dīkr*, cioè quando la ripetizione del nome di Allah rinnova la forza spirituale del derviscio e ne purifica il cuore. Deve essere lo *Šayḥ* a designare gli esecutori del rituale in un momento del *dīkr* che Adem indica con precisione: durante la ripetizione del nome divino *Ḥayy*, quando il volume del *samāʿ* raggiunge il suo culmine. In questo preciso momento, lo *Šayḥ* può andare verso il *mīhrāb* (“nicchia”) per prendere quattro spilloni (*zarpi*), e poi consegnarli a quattro dervisci, i quali poi fanno tre volte il giro della *semahane* (stanza del *samāʿ*) danzando. Giunti al terzo giro di danza, i dervisci possono ridare il *zarpi* allo *Šayḥ* e tornare nuovamente al loro posto. Successivamente, mentre tutti i dervisci cantano, lo *Šayḥ* impregna di *baraka* con la sua bocca gli spilloni e poi trafigge un derviscio alla volta vicino alla bocca. I dervisci poi devono danzare con gli altri partecipanti del *dīkr* e mantenere lo spillone con la lama rivolta verso l’alto per tre giri di *samāʿ*; successivamente, devono infilare lo spillone al lato della pancia, per altri tre giri. Alla fine, lo *Šayḥ* toglie gli spilloni dal corpo dei dervisci per conservarli nel *mīhrāb*.⁵²

Adem spiega che il *burhān* è un obbligo per i *Rifāʿi*, così come la *ḥalwa* lo è per gli appartenenti alla *Ḥalwatiyya*. Una maggiore enfasi, tuttavia, è dedicata dallo *Šayḥ* kosovaro al *matem*, cioè il digiuno rituale dei primi dieci giorni del *muḥarram*, che secondo lui identificherebbe la *Rifāʿiyya* in quanto tale. Di per sé, la celebrazione del digiuno in memoria di *Ḥusayn*, non sarebbe un’esclusiva né di Shejh Adem né della *Rifāʿiyya*, sicché questo rituale è diffuso abbastanza trasversalmente tra le *ṭuruq* balcaniche, finanche tra le file della *Naqšbandiyya*.⁵³ Rimane piuttosto singolare la cura che Adem pone al *matem* in quanto pratica caratteristica della *Rifāʿiyya*, che sembrerebbe indicare una sua particolare affinità o vicinanza rispetto ad alcuni istanze alidi, la cui origine, tuttavia, è difficilmente rintracciabile. Non a caso, lo *Šayḥ* kosovaro dedica alla descrizione del digiuno uno spazio e un’attenzione maggiori rispetto a qualsiasi altro rituale menzionato, non solo dunque rispetto al *burhān* che è considerato dagli osservatori come una delle pratiche più peculiari dell’ordine.

50 Ibidem, p. 112.

51 Per uno studio specifico del *buhran* vedi Gianfranco, Bria “The *burhan* between embodiment, disciplines and techniques of self”, *Occhiali – Rivista sul Mediterraneo islamico*, 5 (2019), pp. 126-140.

52 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. pp. 114-114.

53 Hamid, Algar, “Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia”, *Die Welt des Islams* 13.3 (1971), pp. 168-203; De Jong, Frederick. «Notes on Islamic mystical brotherhoods in northeast Bulgaria.» *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 63 (1986), pp. 303.



CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

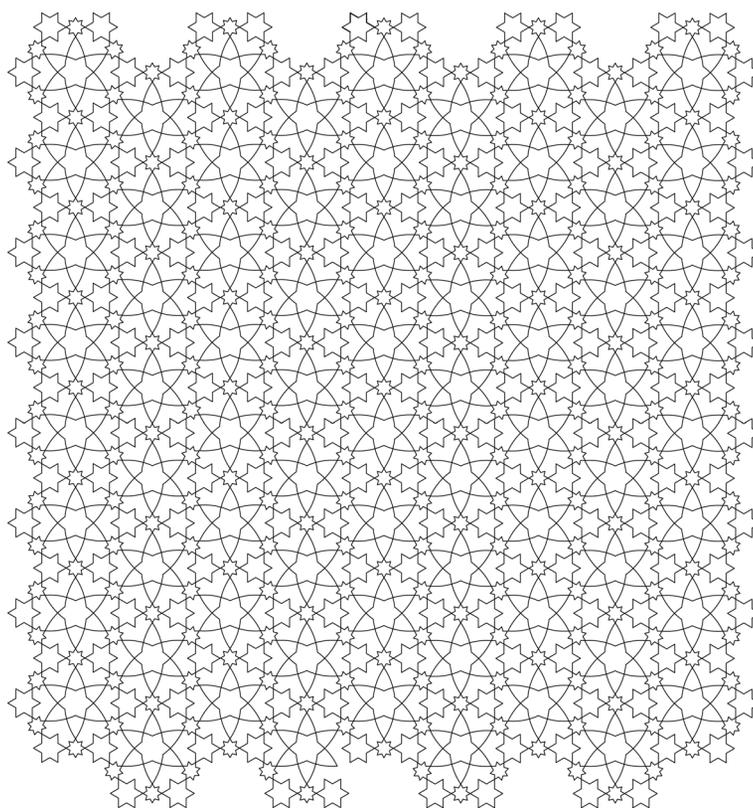
Il manuale, nel suo insieme, offre una disanima piuttosto esaustiva dei metodi e delle dottrine mistiche che Shejh Adem ha appreso e tramandato ai suoi discepoli nel corso della sua vita. Tuttavia, è difficile capire in che misura questo sapere sia stato ereditato dal padre, Shejh Musa, sia stato acquisito durante il suo periodo di formazione a Istanbul oppure sia il frutto di un suo studio personale. Rimane il fatto, rilevante, che quanto scritto da Adem nel manuale non è affatto estraneo al misticismo islamico, e in generale all’Islam di area balcanica formatosi in epoca ottomana. Quello che più volte ho indentificato come “spirito alide”, cioè questo intenso senso di reverenza pia nei confronti di ‘Alī e dei membri dell’ahl al-Bayt, è difatti alquanto comune, secondo varie gradazioni, in buona parte dei musulmani dell’area anatolica-balcanica, sin dai primi secoli del dominio ottomano.⁵⁴ Oltre a questa impronta alide, tuttavia, è altrettanto forte nell’opera di Adem, la presenza delle dottrine di Ibn al-‘Arabī che seppur tiepidamente sviluppate, dimostrano la pervasività del pensiero del noto mistico andaluso all’interno del Sufismo di matrice ottomana. Nel complesso, la compresenza di certe dottrine akbariane e dell’alidismo rappresentano, probabilmente, il principale tratto distintivo del sufismo di area balcanica.

D’altra parte, alcuni aspetti dottrinali e rituali, come le maledizioni (*tazja*), la numerologia e l’antropomorfismo di ispirazione *hurūfī*, sembrano trascendere il sopracitato spirito alide, per assumere una più chiara connotazione confessionale o settaria. Difatti, il culto dodici imam e l’enfasi dedicata al digiuno del Muḥarram, sembrano suggerire una diretta esposizione all’influenza sciita, che storicamente è direttamente rintracciabile nella propaganda safavide e nei movimenti religiosi eterodossi, quali i *kızılbaş* che a partire del XV furono incorporati all’interno delle più ortodosse e istituzionalizzate *turuq*, come la Bektāšīyya e la Ḥalwatiyya⁵⁵. Tuttavia, non ci sono, al momento, delle evidenze storiche che attestano il ruolo della Rifā‘īyya nella gestione dei momenti centrifughi ritenuti politicamente (forse più che religiosamente) eretici. Al più, l’ordine Rifā‘ī è piuttosto considerato come l’antesigano di certe tendenze

54 Vefa, Erginbaş, “Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic history and ahl al-baytism in Ottoman literary and historical writing in the sixteenth century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60.5 (2017), pp. 614-646; Vefa, Erginbaş, “Reading Ottoman Sunnism through Islamic History: Approaches toward Yazīd b. Mu‘āwiya in Ottoman Historical Writing”, Tijana, Krišić, Derin, Terzioğlu, eds., *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Leiden, Brill, 2020, pp. 451-478.

55 Sul ruolo della Ḥalwatiyya in quanto agente di ‘sunnizzazione’ in epoca ottomana vedi Nathalie, Clayer, *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leiden, Brill, 1994.

fachiristiche, come il trafiggimento del corpo, di cui tuttora si dibatte circa l'origine.⁵⁶ Non si ha nemmeno menzione di una diretta influenza *hurūfī* sull'ordine Rifāʿī, mentre il legame tra *Ḥurūfiyya* e *Bektāšīyya* è stato più volte dimostrato. D'altra parte, alcuni lavori sul Sufismo balcanico hanno rilevato un processo di "alevizzazione" della *turuq* in tarda epoca ottomana, oppure post-ottomana, senza tuttavia fornire una chiara spiegazione circa le sue origini.⁵⁷ Queste premesse ci porterebbero dunque a supporre, in via del tutto ipotetica, che le influenze sciite e *hurūfī* sul pensiero di Adem, possano essere state mediate dalla *Bektāšīyya*, in un periodo relativamente recente. Difatti all'epoca di Adem, e soprattutto di suo padre Musa, diversi *Bektāšī*, dopo lo scioglimento dei Giannizzeri nel 1828, confluirono all'interno di altre *turuq*, quali la *Naqšbandiyya*; pertanto, non sarebbe del tutto apologetico supporre una loro confluenza anche tra i Rifāʿī. Tuttavia, anche in questo caso, non si hanno notizie circa la Rifāʿīyya quale contenitore dei transfughi *Bektāšī*. Questa rimane una supposizione che meriterebbe a ogni modo uno studio storico più approfondito, che potrebbe fornire maggiori informazioni sul sufismo nei Balcani in tarda epoca ottomana.



56 Per una disamina circa il dibattito vedi Alexandre, Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 14-20.

57 Nathalie, Clayer, "Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe", *European History Online (EGO)*, Mainz Institute of European History, 2011, pp. 5-6.