

IL SUONO DEL CUORE

Studi islamistici per Alberto Ventura

a cura di
Francesco Alfonso Leccese e Roberto Tottoli



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

DIPARTIMENTO DI **CULTURE,**
EDUCAZIONE E SOCIETÀ

Napoli
2025

Indice

Ricordi

Claudio Lo Jacono

In ricordo di un amico. (Alberto Ventura, 26-9-1953 – 9-8-2022) 9

Roberto Tottoli

Alberto: pensiero e voce dell'islamistica italiana 15

Francesco Alfonso Leccese

La dimensione metafisica del Sufismo. Una riflessione critica sull'opera di Alberto Ventura 19

Studi

Mohammad Ali Amir-Moezzi

La connaissance de 'Alī comme Lumière du cœur. Réflexions sur le ḥadīth al-ma'rifa bi nūrāniyyat 'Alī. Aspects de l'imamologie duodécimaine XIX 37

Michele Bernardini

Tamerlano e la baṣīra 63

Michel Boivin

The Material Culture of Sufism: A preliminary catalog of Data Collected in Sehwan Sharif (Sindh, Pakistan) 75

Gianfranco Bria

Histoire, islamologie et anthropologie chez Talal Asad et Shahab Ahmed: convergences et divergences épistémologiques et théoriques 119

Andrea Brigaglia

La "Cronaca del Kwaki", una poesia in Hausa 'aḡamī di Abubakar Atiku (m. 1974) e Balarabe Jega (m. 1956): Una questione "di genere" 147

Alessandro Cancian

Authorial Intention and the Birth of a Religious Phenomenon in a 19th-century Shi'i Sufi Tafsīr: Sulṭān 'Alī Shāḥ's (1835-1909) Bayān al-sa'āda and the Intellectual History of Early Modern Shi'ism 187

Giovanni De Zorzi

La musica dell'Herat timuride e i suoi echi 219

Valentina Fedele	
<i>Convergenza culturale e compresenza religiosa. Riflessioni sulle sfide del sufismo alla deculturazione dell'islam europeo</i>	261
Demetrio Giordani	
<i>La follia esemplare di Abū Bakr al-Šiblī (861-946)</i>	283
Angelo Iacovella	
<i>“La candela insegna a ridere e a piangere”. Noterelle sulla lettura estetica hegeliana della lirica mistica persiana</i>	307
Francesco Alfonso Leccese	
<i>Sufi Tradition in the Nile Valley: From State Regulation to Censorship (19-20th Centuries)</i>	327
Pierre Lory	
<i>Sur le thème de l'amour en mystique musulmane: le cas d'al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (165/781-243/857)</i>	353
Giovanni Maria Martini	
<i>Il simbolismo sufi degli scacchi: la Risāla-yi Šaṭranġiyya di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī</i>	387
Nicola Melis	
<i>Il dibattito sulla liceità dei dispositivi audio nella città di al-Ḥudayda in epoca tardo ottomana</i>	425
Luca Patrizi	
<i>The symbolism of the drink, the cup and the cupbearer in Sufi literature</i>	445
Michele Petrone	
<i>“... et uno con l'altro s'intendono con il cuore”. The beginnings of Sufi studies in Marsili's manuscripts</i>	463
Cecilia Twinch	
<i>Some Reflections on Gratitude and Praise in Ibn ‘Arabī's Writings</i>	503
Valentina Zecca	
<i>Sulla preghiera nel mondo islamico. Una proposta di traduzione dello Ḥizb al-faṭḥ di Abū l-Ḥasan al-Šādīlī</i>	521
Ida Zilio-Grandi	
<i>Sufism in the United Arab Emirates</i>	541



(Alberto Ventura, 26-9-1953 – 9-8-2022)

Tamerlano e la *baṣīra*

Michele Bernardini

Università di Napoli L'Orientale

Alberto

La personalità straordinaria di Alberto Ventura ha lasciato un segno nella mia vita. Quando entrò all'Orientale nel 1995, la nostra amicizia si consolidò con una particolare intensità dovuta anche al fatto che condividevamo una casa, io, lui, Giovanni D'Erme e Claudio Lo Jacono. Furono anni di intensi scambi umani e intellettuali: quella casa e quelle conversazioni resteranno per me un ricordo indelebile per le emozioni che provavo con quei maestri, diversi per stile, mentalità e logica, ma uguali nel voler a tutti i costi ragionare insieme sulle proprie ricerche, spesso con letture profonde e appassionate discussioni, ma anche con quella leggerezza che diventa poi oggetto di un prezioso ricordo felice man mano che gli anni avanzano.

Fu Alberto a chiedermi di tradurre un'opera di un autore dell'età timuride, Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, uno storico che aveva affrontato l'impresa di narrare in una cronaca la campagna indiana di Tamerlano, ordinatagli dal conquistatore nell'anno 1400 per celebrare con una versione in persiano e un'altra in arabo, le proprie imprese di *gāzavāt*, ovvero le guerre di religione del conquistatore centroasiatico in India. La mia traduzione doveva rientrare tra le pubblicazioni della collana "Islamica" della Mondadori inaugurata e diretta magistralmente da Alberto, che ebbe

un certo successo nel panorama dell'editoria italiana in genere miope e incapace di destinare testi storici e letterari orientali a un pubblico non specializzato. Si trattò di una collana che permise nei molti volumi pubblicati in pochi anni, di scoprire opere che sino ad allora erano in gran parte sconosciute.¹ Alberto tentava di disvelare un vero e proprio universo agli occhi provinciali del mondo intellettuale italiano, anche se forse non fu compreso fino in fondo. Oggi quelle traduzioni commentate ad arte, sono testi di riferimento anche a livello internazionale.² La serie si esaurì perché non soddisfaceva il marketing della Mondadori. Alberto se ne rammaricò, ma questo non gli fece perdere un certo senso dell'umorismo nero che ci faceva morire dal ridere e nel contempo metteva a nudo i limiti profondi del nostro paese.

1 Ghiyāsoddīn 'Alī di Yazd

Per tradurre Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, mi rifeci a un'edizione persiana pubblicata da un altro grandissimo studioso, ahimè anche lui scomparso, Īraj Afshār, autore nel 2000 di una nuova edizione critica del testo il *Sa'ādatnāme yā Rūznāme-ye Ġazavāt-e Hendūstān*³ che riprendeva una più antica e rarissima edizione realizzata dagli studiosi russi Vassilij V. Bartol'd e Lev Zimin del 1915 di cui ero entrato in possesso già negli anni precedenti.⁴ All'epoca mi sono anche servito della traduzione russa di Alexandr A. Semenov, datata 1958, la più utilizzata e diffusa negli ambienti scientifici fino a quel momento.⁵

La storia critica della cronaca di Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī è stata magistralmente delineata da John E. Woods e non c'è bisogno qui di riprenderla.⁶ Posso solo dire quanto la traduzione di quell'opera sia stata utile per me. Alberto che si divertiva a vedermi combattere con un testo di estrema difficoltà, apprezzava la mia resa di

¹ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2009.

² Tra le principali pubblicazioni si possono ricordare qui *Vite antiche di Maometto* 2007; Tursun Bey 2007; al-Ḥallāj 2007; Suhrawardī 2008 al-Qazwīnī 2008; *Il Corano* 2010.

³ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, 1379h.sh./2000.

⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 1915.

⁵ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 1958.

⁶ Woods 1987: 81-108.

un'opera molto complessa, incoraggiandomi con consigli stilistici e rivedendo metodicamente la mia versione con utili consigli. La sua capacità come editore e come promotore dello studio era notevole e io ne ricavai molti vantaggi, cosa di cui ancor oggi gli sono profondamente grato. Grazie alla pubblicazione del volume nella serie "Islamica" diedi poi alle stampe altri due libri in cui il testo di Ghiyāsoddīn ebbe un peso non secondario, il primo dedicato alla storiografia timuride,⁷ il secondo alla figura stessa di Tamerlano apparso in anni più recenti.⁸

2 *La baṣīra*

Nell'affrontare le *Gazavāt-e Hendūstān*, un giorno mi sono imbattuto nel termine arabo *baṣīra* (nella sua forma persianizzata *baṣīrat*) ricorrente nell'opera di Ghiyāsoddīn. L'autore lo impiegava per giustificare le azioni del conquistatore centroasiatico, non senza forse un certo imbarazzo. Si trattava infatti di una specie di espediente per giustificare alcune delle imprese più efferate di Tamerlano, ed era usato con quella piaggeria che caratterizza le opere degli autori persiani del tempo, obbligati a celebrare gli orrendi massacri e gli arbitrî degli invasori turcomanni e mongoli. Non mancavano esempi precedenti di termini coranici impiegati ad arte da storici ben più celebri di Ghiyāsoddīn, come Joveynī, Vaṣṣāf e Ibn Bibī, per limitarci ad alcuni esempi, autori che tra il XIII e gli inizi del XIV secolo, scrissero per la dinastia ilkhanide e quella dei Selgiuchidi di Rum a loro soggetta.

Innanzitutto al termine *baṣīra* mi sembrò inevitabile chiedere ad Alberto il senso religioso della parola e con molta sicurezza mi disse subito che si trattava della "Visione profonda", un concetto che ha almeno due occorrenze in questa forma nel Corano, nella *sura di Giuseppe* (12:108) e nella *sura della Resurrezione* (75:14). Alessandro Bausani traduceva così i due versetti (12: 108) "Di': 'Questa è la mia via, io chiamo a Dio fondandomi su visibile prova [*baṣīra*], io e quei che mi seguono. Sia gloria a Dio, io non sono uno dei pagani' "; (75:14) "Anzi l'uomo sarà, contro a sé, prova [*baṣīra*]". Dunque ciò che Alberto traduceva con "visione profonda" veniva reso

⁷ Bernardini 2008.

⁸ Bernardini 2022.

da Bausani come “prova”, o “prova visibile”. Sfogliando i dizionari arabi, cominciando da quello di Renato Traini, si deduceva che il significato della radice BṢR indicava il concetto di “vedere, scorgere, guardare, comprendere”. Nel dizionario la parola *baṣīra* ricopriva con numerosi significati “discernimento, penetrazione, percezione; facoltà percettiva; conoscenza; prova), in Yemen poteva ricoprire il senso di “documento”. ‘*Alā baṣīra*, aveva il senso di “per certa scienza; consapevolmente”, e spesso il termine era associato alla lungimiranza e alla perspicacia.⁹

Più tardi identifichiai una certa letteratura sul tema, in particolare mi colpì un saggio di Raoul Villano, “Ascoltare per vedere. Nota su una coppia di termini coranici” dove era espresso il potenziale esoterico e teologico del termine con un’osservazione interessante tratta dalle parole di Gianroberto Scarcia a proposito di tale terminologia che rientrava nel novero delle c.d. “metafore parola luce” per riprendere un’espressione di Alessandro Bausani:¹⁰

Etichettabili genericamente come «metafore parola luce», tali forme esprimono, in questo contesto, il tabù della visione del sacro, o meglio la risoluzione, in ambiente islamico, di questo stesso tabù «attraverso l’escamotage della trasformazione (non epifania) del divino in legge divina»: ciò che ci permette di «ascoltare il sacro e, rinarrandone, farlo ascoltare ad altri».¹¹

Al di là delle interessantissime trasposizioni di *cronaca dell’occhio e visione dell’orecchio*, che Villano propone e del suo ragionamento, mi sembra molto importante ritornare sul concetto che si annida dietro due “Nomi di Dio”, *al-Samī* ‘l’Ascoltante” e *al-Baṣīr* “il Veggente”, che si ritrovano in numerosi passi coranici.¹² Al-Aṣṣ’arī, rifuggendo le letture antropomorfe e materialiste, vedeva piuttosto pragmaticamente la necessità di interpretare in senso figurato questi due termini, adottando l’assunto che a essi si deve credere “senza domandarsi come” (*bi-lā kayfa*).¹³ Mi fermo qui nella mia

⁹ Traini 2018: 76-77.

¹⁰ Villano 2007: 47-68. Villano riprendeva in esordio del proprio articolo quanto detto da Bausani in due contributi importanti: Bausani 1953-54 e *Id.* 1957.

¹¹ Villano 2007: 47, la citazione finale è tratta da Scarcia 2003: 140.

¹² Villano 2007: 52.

¹³ *Ibid.*: 52-53.

disamina dell'articolo di Villano, il quale comunque lascia intendere quanto questo tipo di considerazioni abbia condizionato la lingua di certo sufismo, quello appunto che permea l'impiego del termine *baṣīra* nell'opera di Ghiyāsoddīn attribuendone la pratica a Tamerlano.

3 *La baṣīra di Tamerlano*

Si è spesso affermato che Tamerlano (1330 ca.-1405), fosse circondato da “bonari e innocui” sufi che assecondavano le sue imprese anche per iscritto. Pur semplificatorio questo giudizio si può porre in relazione con la figura di Ghiyāsoddīn, un *monšī*, ovvero un “segretario di corte”, che servì in un primo tempo Šāh Manṣūr, ultimo regnante mozaffaride ucciso in battaglia nel 1393 da alcuni soldati di Tamerlano. Ghiyāsoddīn passò perciò al servizio di Tamerlano che sembrava apprezzarne la cultura e al quale propose, come s'è detto, di descrivere la guerra santa del sovrano centro-asiatico in India. Non dev'essersi trattato di un'impresa semplice per Ghiyāsoddīn che risultava affezionato al suo antico padrone e anzi lo esaltò in alcune sue pagine dedicate alla fine del sovrano persiano per poi declinare la sua narrazione, in fatalistica rassegnazione. Descrivendo lo scontro con Tamerlano, Ghiyāsoddīn descrive così il sovrano mozaffaride:

In questo scontro Šāh Manṣūr mostrò le sue arti della guerra e del coraggio a un tale grado che porterebbero all'oblio le imprese dell'epica di Rustam. Tuttavia, siccome maggior gloria era stata promessa, nella pagina della sua vita fu posto il sigillo finale.¹⁴

Il nuovo padrone imponeva una scelta importante: la campagna indiana necessitava di un grande sostegno sul piano della legittimazione politica e religiosa. Concepita come azione parallela alle grandi imprese del sovrano ottomano Bāyazīd I (r. 1389-1402) che trionfante a Nicopoli aveva sbaragliato una coalizione delle potenze europee, quella campagna richiedeva motivazioni forti e certamente l'impresa contro Šāh Manṣūr diventava un momento imbarazzante che il nostro Ghiyāsoddīn, non rinunciò però a

¹⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 49; Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2009: 65.

narrare. Omesso nelle cronache posteriori il passaggio dedicato a Šāh Manšūr compare in una lunga premessa il *Sa'ādatnāme*, posta prima delle *Ġazavāt* vero e proprio cuore dell'opera. Nel *Sa'ādatnāme* Ghiyāsoddīn dice quello che pensa, ma lo fa in modo da non compromettere la propria posizione acquisita che gli permette in definitiva di sopravvivere in tempi non facilissimi. Quanto alle *Ġazavāt* riprendono alcune precedenti versioni come quella del giurisperito e devoto musulmano Nāṣeroddīn 'Omar autore di un suo *Rūznāme-ye Fotūhat-e Hendūstān*, oggi perduto, nel quale aveva riversato la propria esperienza diretta della conquista dell'India.¹⁵ Ghiyāsoddīn dimostra semmai che lo stile forse ridondante delle fonti timuridi non ne fa necessariamente un insieme omogeneo e privo di differenze. Al contrario, esse mostrano versatilità e una certa indipendenza intellettuale di personalità capaci di esprimere le proprie idee in quel complesso e drammatico momento, anche attraverso l'uso dei migliori espedienti che la retorica post-mongola offriva. Era una tecnica consolidata, che vedeva dei sovrani turchi e mongoli, assistiti da ministri e funzionari persiani, secondo una tipologia già consolidata in epoca selgiuchide e poi definitivamente confermata nel periodo mongolo: non sono mancate le riflessioni su questa convivenza.¹⁶

Nel caso delle *Ġazavāt*, scritte per descrivere in sostanza un'ulteriore campagna di islamizzazione dell'India, l'uso di una terminologia complessa, ispirata all'esegesi coranica si prestava perfettamente: Tamerlano non conosceva l'arabo, anche se sapeva bene il persiano, lingua ampiamente parlata in Transoxiana, oltre al turco ciagataico e al mongolo. Così ce lo descrive Ibn 'Arabāšāh che comunque precisa che era un illetterato.¹⁷ Sicuramente Tamerlano era poco portato per le divagazioni teologiche e filologiche sul dettato coranico: quindi bisognava cristallizzare quei dettami del pensiero degli asceti a lui contemporanei, in qualcosa di pragmatico e funzionale. Ed è qui che emerge la personalità di Ghiyāsoddīn che non si fa remore di estrapolare un termine molto delicato di quel mondo per attribuirlo al modo di ragionare di

¹⁵ Woods 1987: 95.

¹⁶ Si prendano ad esempio Aubin 1995 e Durand 2010.

¹⁷ Ibn 'Arabāšāh 1407/1987: 455.

Tamerlano, il quale altrove è dotato del sostegno divino, il *ta'yid-e elāhī*, spesso ribadito dalle cronache. Sebbene anche questo sostegno divino dovesse essere un motivo di imbarazzo, il modo migliore per farlo risaltare era proprio quello di attribuire a Tamerlano una sua “visione profonda”, la *baṣīra*, in cui si dimostravano al contempo una superiore e arcana percezione delle cose del mondo insieme a quella profonda percezione e consapevolezza, nonché lungimiranza che potevano essere appannaggio solo di una creatura superiore che aveva ricevuto un’investitura divina.

4 Visita al *Jahānnomā*

La *baṣīra* compare esplicitamente nella narrazione della visita di un complesso palaziale alle porte di Delhi, costruito da Fīrūzshāh (r. 1351-1388), sovrano Tughluq, che godeva dell’ammirazione di Tamerlano per le sue imprese non eguagliate evidentemente dal signore tughluq che regnava invece al tempo della campagna indiana del condottiero centroasiatico, Šāh Maḥmūd (r. 1394-1413). Il Grande Emiro visitò quell’insieme di palazzi e giardini nel 1398, durante la sua avanzata in India. Il complesso era denominato *Jahānnomā* (“Mondorama”) e permetteva di avere una visuale straordinaria: era da un lato, espressione della presenza umana, ma dall’altro mostrava anche l’universo intero in un’unica espressione dell’Unità di Dio.

Tutto il mondo è testimoniato da un palazzo e tutto il popolo della Terra contempla una sola essenza. In un’ora, si contempla la Visione profonda (*baṣīrat*), che attraversa i tempi delle ere della rotazione terrestre, fino all’annientamento della vita umana. È necessario con industria e diligenza che nessun difetto sia imputato alla contemplazione di questo significato, poiché Iddio altissimo nel Glorioso Corano ha consegnato ad Abramo, l’Amico – *Sia su di lui salvezza misericordiosa* – la comunità dei credenti e ha preso una persona [allusione anche a Tamerlano] per la gloria e la nobiltà di tutti.¹⁸

Uscito ispirato dal *Mondorama* il “Gran Signore Protettore del Califfato” conoscitore dei segreti più arcani, dotato di un intelletto splendente, “specchio della fabbrica divina”, iniziò un pubblico

¹⁸ Ghiyāsoddīn ‘Alī Yazdī 2000: 102-103.

discorso intriso di parole “che si addicono all’anima”, descrivendo lo spirito delle sue imprese belliche sulla base della *tūra* e della *yāsāq*, rispettivamente la legge consuetudinaria mongola e il canone giuridico gengiskhanide. In quel frangente si accorse di avere centomila prigionieri indiani che costituivano un problema per l’esercito timuride e le sue capacità di movimento e temendo una loro ribellione decise che dovevano essere eliminate. Insomma, la *Visione profonda* che era maturata nel suo pensiero visitando il *Ja-hānnomā*, con il contraddittorio incrocio delle leggi mongole col diritto islamico, fu il pretesto per una terribile strage: migliaia di esseri umani vennero messi a morte e il *mowlānā* Nāṣeroddīn ‘Omar, non avendo ancora mai sacrificato un montone, sgozzò come vittime sacrificali numerosi schiavi prigionieri, mentre altri compivano analoghe efferatezze.¹⁹ Sarà lo stesso Nāṣeroddīn ‘Omar a pronunciare dopo la battaglia la *ḥuṭba* che sanciva la vittoria dei timuridi con un riferimento esplicito anche a Fīrūzšāh posto in netta contrapposizione al debole Šāh Maḥmūd che aveva dirazzato dai nobili propositi jihadisti del suo predecessore nel casato dei Tughluq.²⁰

La disinvoltura con la quale viene indicato questo abominevole eccidio contro persone inermi, considerate alla stregua di animali, non poteva essere giustificato altrimenti che con una misteriosofica percezione delle cose. L’autore timuride risolve così un dilemma interiore. Stando a Ghiyāsoddīn, la battaglia tra Tamerlano e l’esercito tughluq fu preceduta da pronostici ricavati da una lettura casuale del Corano, inutile dire che il decreto divino ricavato da Timur gli era pienamente favorevole, mentre quello scelto dai suoi avversari prevedeva la loro sconfitta.²¹ Insomma, ancora una volta, i disegni celesti travalicavano le regole più banali dell’umano agire e confermavano quel sostegno divino che era stato così chiaramente definito dalla “Visione profonda” del condottiero centroasiatico.

5 *La baṣīra strumento del ḡihād (minore e maggiore)*

Più tardi, avvicinandosi alle foci del Gange, nel sito di “Kupila” (Haridwar) Timur compì una spedizione contro un tempio de-

¹⁹ *Ibid.*: 108-109.

²⁰ *Ibid.*: 118-119.

²¹ *Ibid.*: 110-111.

dicato a Shiva che conteneva al suo interno una statua del toro Nandi, sormontata presumibilmente da un *lingam*, che venne ridotta in pezzi insieme al simulacro fallico dall'esercito timuride.²² Ghiyāsoddīn fa ricorso anche in questo caso alla "Visione profonda", riprendendo opere che circolavano all'epoca sulle eresie nel mondo islamico. Dopo aver descritto nel dettaglio tutte le forme di idolatria esistenti, ivi inclusi il cristianesimo e lo sciismo, considerati culti della figura umana,²³ afferma:

Infine, vi sono coloro che hanno cercato Dio – sia glorificato ed esaltato – attraverso la Visione profonda (*baṣīrat*). Tra di loro non v'è discordia alcuna e la differenza dei gradi di questo santo partito si fa in considerazione della Visione profonda (*baṣīrat*). In tutto ciò che vedono, riconoscono il Maestro edificatore antico e il Creatore sapiente.²⁴

Naturalmente la distruzione dell'idolo e l'eccidio di tutti quelli che tentarono di difendere il tempio è descritta come una nobile impresa, una *ğazve*, per usare il termine impiegato da Ghiyāsoddīn. Ecco dunque una spiegazione teologica ed eresiografica puntuale della missione di Timur, ricavata da opere correnti all'epoca (e forse ancor oggi) nel mondo islamico.

La *baṣīra* ricompare in un'ulteriore circostanza, questa volta menzionata da un altro autore, Šarafoddīn 'Alī Yazdī quando descrive la morte dell'amatissimo nipote di Tamerlano Moḥammad Solṭān alla fine della campagna anatolica.²⁵ Qui il riferimento è a un momento di intima sofferenza del condottiero per la morte improvvisa della persona che probabilmente amò di più in tutta la sua esistenza: è un atroce combattimento interiore che impone la necessità di superare il tragico lutto. Stando a Ghiyāsoddīn il sovrano centroasiatico ottiene ancora una volta l'assistenza divina, facendo ricorso alla *baṣīra* unico strumento utile per darsi una giustificazione di un evento tanto sconvolgente quanto repentino in una vita di successi. Ispirato da questa chiamata interiore, Tamerlano trasforma perciò

²² Si veda in proposito Bernardini 2022: 220-223. Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 144-149.

²³ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 147. Si veda a proposito di questo tipo di letteratura eresiografica, Algieri 2003: 33-81.

²⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 148.

²⁵ Šarafoddīn 'Alī Yazdī 1336/1958: II, 364.

il lutto in un'occasione virtuosa per compiere un'elemosina rituale insieme a un banchetto funebre nel quale vengono invitati i poveri che partecipano al cordoglio del proprio sovrano.

6 *Le contraddizioni di un'epoca*

È forse inutile sottolineare ulteriormente l'uso strumentale del termine *baṣīra* da parte dei cronachisti che si dedicarono a Tamerlano. Nel quadro generale della polemistica dell'epoca si potranno qui sottolineare invece le invettive che durante il suo regno furono espresse da un accanito rivale che, sicuramente, Tamerlano temette, non solo per il suo potere politico e militare, ma soprattutto per il suo carisma morale. Si tratta del signore di Sivas, il *qādī* Borhāneddīn (r. 1381-1398), il quale si espresse senza mezzi termini contro Tamerlano descrivendone la profonda deviazione dalla *ṣarī'a*, la corruzione morale e materiale e la negazione dei principi basilari della *muruwwa* ('virilità') e della *futuwwa* ('nobiltà d'animo').²⁶ Uomo di profonda dottrina, Borhāneddīn aveva espresso il proprio pensiero politico in un'opera ispirata al pensiero di Ibn 'Arabī, l'*Iksīr al-Sa'ādat*, oggi riscoperto grazie agli studi di Andrew Peacock.²⁷ I tempi prevedevano un'ampia riflessione sul sufismo, forse il migliore strumento per un buon governo e al contempo oggetto di usi arbitrari in un mondo dove il pensiero giuridico contemplava l'impiego molto contraddittorio delle leggi gengiskhanidi e di quelle islamiche. E non è un caso che Borhāneddīn faccia un esplicito riferimento alla *ṣarī'a*.

Parlammo spesso con Alberto di questo modo di strumentalizzare la religione e lui mi invitava spesso a non esagerare nella storicizzazione dei fenomeni religiosi. A distanza di molti anni mi rendo conto che aveva ragione e che, come al solito le cose sono più complesse di come le si vuole leggere basandosi solo sulle proprie esperienze di studio personali. Tamerlano non era stato solo un incidente della storia, visto da molti come una punizione divina aveva finito col condizionare anche coloro che aveva sottomesso con la forza. Costoro finirono col doversi architettare per trovare una giustificazione per ciò che vivevano. Si trattava piuttosto dell'inevitabile instabilità di

²⁶ Astarābādī 1928: 450-451. Si veda su di lui Bernardini 2022: 152-154.

²⁷ Peacock 2016: 101-36.

“un rapporto comunicativo fra due soggetti ontologicamente così distanti come Dio e l’uomo”²⁸ che pervade il pensiero islamico, dove è la divinità a essere impenetrabile, anche per le stesse persone che si considerano da Dio investite di poteri superiori.

Bibliografia

Fonti

- Astarābādī, ‘Azīz b. Ardašīr
1928 *Bazm-o-Razm*. A cura di K. Rifat e M. Fuad Köprülü. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Il Corano
2010 A cura di A. Ventura, trad. di I. Zilio-Grandi. Milano: Mondadori.
- Ghiyāsoddīn ‘Alī Yazdī,
1915 *Ketāb-e Rūz-nāme-ye Ghazavāt-e Hendūstān*. A cura di L. Zimin e V. Bartol’d. Pietrogrado: Maṭba‘at-e Dār al-‘Olūm.
1958 *Dnevnik pohoda Timūra v Indju*. Trad. A. A. Semenov. Mosca: Izdatel’svo Vostočnoj Literatury.
2000 *Sa‘ādatnāme yā Rūznāme-ye Ghazavāt-e Hendūstān*. A cura di Īraj Afšār, Teheran, Merās-e Maktūb, 1379h.š.
2009 *Le gesta di Tamerlano*. A cura di M. Bernardini. Milano: Mondadori.
- al-Ḥallāj, al-Manšūr
2007 *Il Cristo dell’Islam*. A cura di A. Ventura. Milano: Mondadori 2007.
- Ibn ‘Arabšāh, Abī’l-‘Abbās Šihāb al-Dīn Aḥmad bn. Muḥammad al-Dimašqī
1407/1987 *‘Ajā’ib al-maḡdūr fī nawā’ib Taymūr*. A cura di A. F. al-Ḥimšī, Beirut, Mu’assasa al-Risāla.
- al-Qazwīnī, Zakariyyā’ ibn Muḥammad
2008 *Le meraviglie del creato*. A cura di S. von Hees, trad. di F. Bellino. Milano: Mondadori.
- Šarafoddīn ‘Alī Yazdī
1336/1958 *Ẓafarnāme*. A cura di M. ‘Abbāsī. Teheran: Amīr Kabīr 2 voll.
- Suhrawardī, Šihāb al-Dīn Yaḥyā
2008 *Il fruscio delle ali di Gabriele*. A cura di N. Pourjavady e di S. Foti. Milano: Mondadori 2008.
- Tursun Bey
2007 *La conquista di Costantinopoli*. A cura di M. Bernardini e J.-L. Bacqué-Grammont, trad. di L. Berardi. Milano: Mondadori.

²⁸ Riprendo qui le parole di Villano 2007: 64.

Vite antiche di Maometto

2007 *Vite antiche di Maometto*. A cura di Micael Lecker, testi scelti e tradotti da Roberto Tottoli. Milano: Mondadori.

Studi

Algieri, Giuseppe

2003 "Il libro delle credenze delle fazioni dei musulmani e degli associatori di Fahr al-Dīn Rāzī (1149-1210)." In *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 63: 33-81.

Aubin, Jean

1995 *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*. Parigi: Association pour l'avancement des études Iraniennes.

Bausani, Alessandro

1953-54 "Appunti sulle origini religiose delle metafore «parola-luce»." In *Studi e materiali di storia delle religioni*: 24-25; 26-35.

1957 "Ancora su parola = luce." In *Studi e materiali di storia delle religioni* 28, I: 145-148.

Bernardini, Michele

2008 *Mémoire et propagande à l'époque timouride*. Parigi: Peeters.

2022 *Tamerlano*. Roma: Salerno Editrice.

Durand-Guédy, David

2010 *Iranian Elites and Turkish Rulers. A History of Isfahān in the Saljūq period*. Londra-New York: Routledge.

Peacock, Andrew, C.S.

2016 "Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth-Century Central Anatolia: Qadi Burhān al-Dīn of Sivas and His 'Iksir al-Sa'adāt'." In *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. by A.C.S. Peacock and S.N. Yıldız. Würzburg: Ergon: 101-36.

Scarcia, Gianroberto

2003 "Immaginario artistico e immaginario letterario." In B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. II: *La cultura arabo-islamica*. Roma: Salerno Editrice: 137-158.

[Traini, Renato]

2018 *Vocabolario Arabo-Italiano*. Roma ristampa anastatica.

Villano, Raoul

2007 "Ascoltare per vedere. Nota su una coppia di termini coranici." *Annali di Ca' Foscari* 46: 47-68.

Woods, John E.

1987 "The Rise of Tīmūrid Historiography." *Journal of the Near Eastern Studies* 46: 81-108.