

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'rifā 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 Atīku (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 Tafsi'r: 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>Sufī 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-fath 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)

*Il simbolismo sufi degli scacchi:
la Risāla-yi Šaṭranġiyya di 'Alā' al-Dawla Simnānī*

Giovanni Maria Martini
Università di Napoli L'Orientale

نور از آفتاب رفت چونکه برفت نور دین
دل بهزار پاره شد چون ز تنم برفت جان
چونکه بداغ هجر او خسته شدست جان و دل
هست علاء الدوله ز آن زار و ضعیف و ناتوان
پشت و پناه عالمی همت شیخ بود و شد
پشت جهان شکسته چون شیخ برفت از جهان
غم مخور ای دل حزین شاد شو و بدان یقین
هست روان شیخ تو بی شکی از تو شادمان

*Partì Nureddin e partì la luce del sole
Il cuore si ruppe in mille pezzi quando dal corpo mio l'anima partì.
Quando l'anima e il cuore vennero uccisi dal lutto per la separazione da lui
'Alā' al-Dawla fu triste, fragile e impotente.*

*La forza spirituale del maestro proteggeva il mondo
Si ruppe il mondo quando il maestro se ne partì dal mondo.*

*Povero cuore sù felice, non esser afflitto, sappi per certo
Che lo spirito del tuo maestro è di te contento.¹*

¹ Simnānī 1985: 190. Questi versi sono tratti da un'elegia funebre di 'Alā' al-Dawla Simnānī in forma di *gāzal* in ricordo del proprio maestro Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān Isfarā'inī (m. 717/1317).

È per me un onore partecipare al ricordo di Alberto Ventura in questo volume dedicato alla sua memoria e di ciò desidero ringraziare sentitamente i due curatori e stimati colleghi Francesco Alfonso Leccese e Roberto Tottoli. Incontrai Alberto Ventura per la prima volta nel mese di settembre del 2004, poche settimane dopo aver sostenuto l'esame di maturità. Già da un paio di anni era nato in me il desiderio di approfondire gli studi araboislamici e in particolare la storia del Sufismo e mi si era posta perciò la questione di decidere quale fosse la sede più consona a tale scopo. Fu proprio la presenza di Alberto Ventura in qualità di eminente studioso di Sufismo, insieme alla storica fama dell'Oriente, a farmi propendere per Napoli. Già durante quei primi incontri, mentre mi accingeva a muovere i primi passi nel mondo per me completamente nuovo dell'università, egli si palesò mentore attento. Uno dei suoi consigli più preziosi fu suggerirmi di affiancare lo studio del persiano a quello della lingua araba. All'epoca, infatti, benché avessi già avuto svariate letture sui temi che mi accingeva a studiare, non avevo reale contezza dell'importanza capitale della lingua persiana per la storia del mondo musulmano in generale e del Sufismo in particolare. Tale scelta, fatta a cuor leggero in quei giorni settembrini proprio su consiglio di Ventura, in seguito si sarebbe rivelata fondamentale nel plasmare i miei studi e la mia vita negli anni a venire. La decisione di presentare qui un testo di Sufismo in persiano è dunque una scelta fatta per onorare la memoria di Alberto e di quel suo consiglio di allora, così come la scelta dell'autore, 'Alā' al-Dawla Simnānī, è dovuta ai ripetuti incoraggiamenti che alcuni anni più tardi egli diede agli studi che conducevo su questo autorevole maestro Kubrawī d'epoca Ilkhanide e al vivo interesse di Alberto per le dottrine di lui, le quali in molti casi furono precorritrici di idee che furono riprese e sviluppate nelle opere dei maestri della confraternita Naqšbandiyya, a lui tanto cara.² L'idea di questo volume nacque prima che Alberto Ventura venisse a mancare così

² L'interesse ininterrotto e di lunga data di Alberto Ventura per il pensiero di Simnānī e per i raffronti tra la sua dottrina e quella degli autori naqshbandi emerge chiaramente dalla lettura di molti dei suoi studi, tra i quali si vedano gli scritti apparsi nell'arco di più di un trentennio raccolti in Ventura 2016: 36, 38, 132-133, 167, 169-170, 197, 211, così come il suo ultimo libro intitolato *Lo yoga dell'islam* (Ventura 2019): 26, 49-53, 61, 79, 83, 91, 95.

repentinamente. Esso, infatti, sarebbe dovuto essere dedicato al suo settantesimo compleanno. Quando mi fu domandato su quale argomento avrei scritto Alberto, dunque, era ancora tra noi ed essendo la raccolta in suo onore fu per me naturale pensare a lui quale ideale destinatario di ciò che avrei presentato. Questa idea ha persistito in me anche dopo la sua dipartita accompagnandomi durante la scrittura di queste pagine.

Il rampollo dei re di Simnān e gli scacchi

Viene qui presentata la traduzione dal persiano dell'*Epistola sugli scacchi* (*Risāla-yi šaṭranġiyya*), o *Epistola sui segreti degli Scacchi* (*Risāla-yi dar asrār-i šaṭranġ*) del maestro sufi 'Alā' al-Dawla Simnānī (659–736/1261–1336).³ Si tratta di un dialogo allegorico tra l'autore stesso e i vari pezzi del gioco degli scacchi, nel quale i movimenti delle singole figure, e più in generale le regole del gioco e le caratteristiche della scacchiera, sono utilizzate dal maestro khorasanico come spunto per esortare e istruire il novizio sull'attitudine e il comportamento da tenere sulla via iniziatica. Allo stato attuale questo sembra essere l'unico testo di Sufismo interamente incentrato sul simbolismo del gioco degli scacchi.⁴

L'originalità di questa breve opera ben riflette quella del suo autore e presenta degli interessanti punti di contatto con la sua vicenda biografica. Senza addentrarci qui nella ricostruzione della vita di 'Alā' al-Dawla Simnānī ci limiteremo a ricordare che egli fu uno dei maestri sufi più influenti e letterariamente prolifici dell'Iran durante la dominazione della dinastia mongola degli Ilkhanidi.⁵ Una buona parte dell'influenza non solo spirituale e intellettuale, ma anche politica e sociale, di Simnānī, così come dell'eccentricità e

³ In base alle mie conoscenze non esistono traduzioni di quest'opera in altre lingue.

⁴ Non esistono ricerche specifiche su questo tema, perciò non possiamo escludere che esistano altri testi sufi che facciano uso del simbolismo degli scacchi. I riferimenti al gioco degli scacchi nella letteratura arabo-islamica sono altresì assai vasti. Oltre a innumerevoli riferimenti sparsi si annovera una vera e propria trattatistica relativa alla strategia del gioco. Sulla letteratura araba e persiana sugli scacchi si vedano Van Gelder 2021; Murray 1913: 186 e seguenti; Utas 1991. Riferimenti agli scacchi nella poesia persiana si trovano in Schimmel 1992: 288-290.

⁵ Martini 2018: specialmente pp. 1-73 e Elias 1995: 15-31.

dell'assoluta originalità di molti dei suoi insegnamenti, deve essere ricercata nella sua estrazione sociale e nel modo singolare nel quale egli si avvicinò al Sufismo. I Simnānī furono infatti una delle famiglie nobili persiane più potenti e influenti dell'Ilkhanato che non soltanto riuscirono a sopravvivere agli sconvolgimenti delle invasioni mongole ma seppero mantenere o addirittura incrementare il proprio status durante il nuovo dominio instaurato dai regnanti stranieri e non musulmani. Lo zio paterno di 'Alā' al-Dawla, il quale si chiamava Malik Ġalāl al-Dīn Muḥliṣ al-Mulk Simnānī, durante il regno dello il-khan Argūn (r.683-690/1284-91) arrivò addirittura ad occupare la carica di primo ministro precedentemente appartenuta a Šams al-Dīn Muḥammad Ġuvaynī. Pure lo zio materno di 'Alā' al-Dawla fu uno stretto collaboratore di Argūn, svolgendo la funzione di magistrato capo (*qāḍī ġumlat al-mamālik*), così come anche il padre fu pienamente coinvolto nell'amministrazione ilkhānide, occupando per un certo tempo la prestigiosa funzione di ministro delle finanze (*ṣāhib-dīvān*) della regione irachena e di *malik* della città di Baghdad e, successivamente, durante il regno di Ġāzān Khan (r. 694-703/1295-1304), l'ufficio di "Grande amministratore" (*uluġ būtikčī*).⁶ Come ci ricorda egli stesso nelle splendide pagine autobiografiche il giovane 'Alā' al-Dawla, coetaneo di Argūn, col quale correvano solo pochi mesi di differenza, crebbe a corte e fu uno degli amici più intimi del futuro regnante, ricevendo un'educazione prettamente cortese e di contro apprendendo solo i rudimenti essenziali delle scienze islamiche e disinteressandosi quasi completamente alla pratica religiosa.⁷ Simnānī, che nelle proprie opere è generoso di riferimenti autobiografici, non esita e rievocare lo stile di vita nel quale era stato cresciuto durante la giovinezza, prima del cambiamento radicale che seguì la sua 'conversione' al Sufismo:

Sappi –e sono assolutamente certo di ciò che ti dico– che non v'è nulla al mondo di più piacevole della loro compagnia (scil. dei sufi) e di più onorevole che il vederli con i propri occhi, né felicità maggiore di quella che si ottiene servendoli, dal momento che io ho personalmente conosciuto tutti i piaceri della vita mondana (*iṭṭala' tu 'alā ġamī' malādd al-dunyā*) tra i quali il rango, il comando,

⁶ Martini 2018: 5 e seguenti.

⁷ Si veda Martini 2018: 15 e i riferimenti ivi indicati.

la proprietà e i possedimenti, schiavi e concubine, il comporre in prosa rimata, l'elevazione al rango di cavaliere, l'acclamazione, lo svago con ogni sorta di giuochi (*al-talahhā bi-ġāmi' al-malāhī*), l'accumulo di denaro, di vestiti e di oggetti di consumo, la vicinanza al sovrano e la superiorità rispetto ai pari, ma non ho trovato nemmeno uno di questi piaceri perituri che non implicasse problemi e impurità per la condizione psicofisica e conseguenze tali per cui il piacere si attenua rapidamente mentre i dolori rimangono.⁸

È universalmente noto che il gioco degli scacchi sia stato legato sin dalle sue antiche origini all'arte della guerra, dunque alla casta regale, ed è difficile immaginare che la scelta, apparentemente unica nella storia del Sufismo, di imbastire un'intera epistola allegorica sul gioco degli scacchi da parte del nostro, che Ğāmī esordisce descrivendolo “della stirpe dei re di Simnān”,⁹ educato alla vita cortese e dedito allo “svago con ogni sorta di giuochi” i quali, secondo ogni logico ragionamento, comprendevano gli stessi scacchi, possa essere casuale. Proprio in virtù del legame tra scacchi e sovranità la breve opera di Simnānī è acutamente citata da Dabashi nel suo recentissimo libro *The Persian Prince*¹⁰ e il riferimento avrebbe potuto assumere ancora maggiore risonanza nell'economia del saggio se fosse stato analizzato tenendo in considerazione il contesto culturale in cui crebbe e operò Simnānī nelle cui opere, sempre per ragioni biografiche, il simbolismo regale ricorre anche altre volte, esplicitamente calato nella situazione storica – ed è questo un aspetto estremamente interessante – come nei seguenti passi, i quali contemporaneamente ci permettono di mettere ulteriormente a fuoco il contesto in cui crebbe il futuro maestro sufi:

Dall'infanzia fino alla maturità questo poveruomo ha sempre cercato la Verità. Non ero dedito a ogni tipo di questione e anzi, quando mi si presentava un problema una forte ripugnanza mi imponeva di non lasciarmi coinvolgere con le cose inferiori, “poiché Dio ama, tra le cose, quelle elevate e disprezza quelle inferiori”. Così, fin dall'inizio della giovinezza la mia anima non si è accontentata di servire una persona qualsiasi, bensì il signore dell'epoca (*sultān-i*

⁸ Simnānī 2018: 212; cfr. Martini 2018: 174 e 453.

⁹ “vay dar ašl az mulūk-i Simnān būd” in Ğāmī 2011: 441.

¹⁰ Dabashi 2023: 131-132.

rūzigār) e una volta al suo servizio non fui soddisfatto di essere come gli altri. Così dopo aver lasciato la scuola –avevo quindici anni– lo servii per dieci anni senza mai desiderare di ottenere alcun vantaggio materiale. Conoscevo i vari tipi di virtù e avevo imparato qualcosa delle scienze tradizionali e razionali, ma del Corano conoscevo a memoria solo la Sura della Vittoria, le quattro *Qalāqil*¹¹ e la *Fātiḥa*.¹² Quando il sovrano (*pādišāh*) *Argūn* vide la sincerità (*ṣidq*) e la fedeltà disinteressata (*iḥlās*) con cui lo servivo, mi prese in suo favore al punto che divenni invidiato dagli emiri e dai visir tra i notabili del suo regno (*maḥsūd-i arkān-i dawlat-i u šudam az umarā' va vuzarā'*).¹³

Quando entrai nel venticinquesimo anno dalla stazione dell'Ammonizione (*maqām-i tanbīh*) raggiunsi la stazione della Vigilanza (*maqām-i yaqza*) e compresi che [...] servire un sovrano (*pādišāh*) richiede che la sua essenza e il suo regno (*mulk*) non siano soggetti a modificazione (*tagāyyur*). Internamente si manifestò in me un totale disgusto nel servire il "sovrano metaforico" (*pādišāh-i maḡāzī*, scil. *Argūn Khan*),¹⁴ tanto che non andavo a trovare il sultano più di una volta alla settimana e naturalmente cominciai ad aborrire la sua compagnia.¹⁵

C'è un altro momento della biografia di *Simnānī* che si collega, seppure non esplicitamente, al gioco degli scacchi. Si tratta niente di meno che dell'episodio più significativo e prego di conseguenze dell'intera vita del nostro, ovvero il momento, apparentemente

¹¹ Nome collettivo delle sure 109, 112, 113 e 114, tra le più brevi e universalmente conosciute dell'intero Corano.

¹² La versione araba del testo (*Simnānī* 1983: 496-497) è più categorica nell'affermare che *Simnānī* non conosceva le scienze tradizionali e razionali.

¹³ *Simnānī* 1983: 297 (cfr. versione araba a pp. 496-497).

¹⁴ L'aggettivo *maḡāzī*, che ricorre spesso nella letteratura mistica persiana, significa letteralmente "metaforico", "allegorico" e quindi anche "virtuale" e "illusorio". Esso si contrappone all'aggettivo *ḥaqīqī*, che significa invece "reale", "vero". Questi due termini nella letteratura sufi persiana sono spesso applicati all'amore. L'amore reale (*'iṣq-i ḥaqīqī*) rivolto a Dio ha come contraltare l'amore "figurato" (*'iṣq-i maḡāzī*) che si rivolge a un soggetto fisico inteso come rappresentazione del vero destinatario dell'amore mistico. Se *Argūn* è il *pādišāh-i maḡāzī*, il "Sovrano metaforico", nella visione di *Simnānī* il *pādišāh-i ḥaqīqī*, cioè il "Sovrano reale" è, naturalmente, Dio. L'analogia tra Dio e il sovrano ricorre anche altre volte nelle opere di *Simnānī*. Si veda ad esempio il passo contenuto in *al-Wārid*, § 2.19, edito e tradotto in *Martini* 2018: 240 e 414.

¹⁵ 'Alā' al-Dawla *Simnānī*, *Zayn al-mu'taqad li-zayn al-mu'taqid*, § 8, testo edito in *Martini* 2018: 285-380. Si confronti anche *Martini* 2018: 14-17.

mente repentino e istantaneo, in cui il nobile giovane, a seguito di una potente visione, abbandonò per sempre i lussi della vita di corte per dedicarsi a una disciplina religiosa e ascetica di rigidità estrema. Siamo nella primavera del 1284, il 4 maggio per la precisione. È la fine della stagione fredda e per la stessa ragione anche il momento in cui si ricomincia a combattere. 'Alā' al-Dawla ha 24 anni e si trova schierato accanto ad Argūn, l'amico d'una vita, sul campo di battaglia presso la località di Aqhwāga, nelle vicinanze di Qazvin. Li fronteggia l'esercito di Aḥmad Takūdār (r. 680-683/1282-1284) Il-khan in carica nonché zio di Argūn.¹⁶ Si sta per consumare uno degli scontri più importanti nella guerra tra i due parenti che si concluderà, pochi mesi dopo, con la deposizione ed esecuzione di Takūdār e l'ascesa al trono di Argūn. Nel momento della carica, pronunciando la formula di rito "Allāhu akbar!", 'Alā' al-Dawla ha una violenta crisi, una visione a cui probabilmente seguì perdita di coscienza. Non combatterà la battaglia e da quel giorno entrerà in completa rottura con Argūn, con la vita di corte, con la brillante carriera politica a cui era verosimilmente destinato in quanto amico intimo del futuro Il-khan e appartenente a un casato estremamente influente e, di conseguenza, con la propria famiglia per intero, incluso il padre. Il giovane

¹⁶ Il processo di acculturazione persiana e di islamizzazione delle élite mongole in Iran è già in atto: ce lo rivela con semplicità il nome che si è dato Takūdār: Aḥmad. Una parte della dinastia è ancora legata alla tradizione religiosa mongola, al Buddismo, allo sciamanesimo, al cristianesimo nestoriano. Argūn è uno di questi; il suo governo rappresenterà il periodo di massimo splendore del Buddismo in Iran. Takūdār rappresenta invece la tendenza opposta. Per la prima volta durante il suo breve regno i mongoli in Iran si trovarono ad essere governati da un sovrano musulmano (Amitai 2011: 43). Gli storici sono divisi sull'influenza da attribuire al fattore religioso nel conflitto tra Takūdār e Argūn e al riflesso di quest'ultimo nelle politiche interne così come in politica estera, in particolare nei rapporti con i Mamelucchi (Amitai 2011: specialmente pp. 34-39). Siamo però abbastanza sicuri che il fattore religioso giocò un ruolo importante nella crisi spirituale di 'Alā' al-Dawla e dunque, di riflesso, sul futuro del casato Simnānī, trasformando una scelta apparentemente intima e personale come una conversione in fatto anche politico, in quanto coinvolgeva una personalità socialmente e istituzionalmente esposta come il nostro. Sui rapporti tra élite mongola e persiana si rimanda al noto studio di Jean Aubin (Aubin 1995). Sui processi di conversione all'Islam delle élites mongole, oltre al già citato lavoro di Amitai, si vedano, tra gli altri, Vásáry 1990; Richard 1967; Melville 1990; DeWeese 1994; Pfeiffer 1999.

‘Alā’ al-Dawla si trovò circondato da una cerchia di conoscenze che esercitava pressioni fortissime su di lui per farlo ritornare sui propri passi, restando tuttavia irremovibile e totalmente dedito all’adempimento dei riti islamici obbligatori e supererogatori e a pratiche ascetiche così mortificanti che nel giro di poco tempo lo avrebbero condotto addirittura in punto di morte per consunzione. In ogni caso ciò che ci preme sottolineare in questo contesto non sono le conseguenze della scelta di Simnānī per sé stesso e per la sua famiglia, né la loro contestualizzazione storica, sebbene esse si prestino a considerazioni molto interessanti,¹⁷ bensì mettere in evidenza un particolare tanto semplice quanto pertinente al nostro presente discorso: la metanoia di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī avvenne mentre si trovava schierato sul campo di battaglia e dunque, *mutatis mutandis*, su una scacchiera.

Il simbolismo dei giochi nel Sufismo

Nei più svariati contesti culturali molti giochi, inclusi quelli da tavolo, lungi dalla percezione moderna che ne vorrebbe fare dei meri passatempi, erano altresì connessi alla sfera del sacro, a festività religiose e alle arti divinatorie. Una delle applicazioni più ‘auliche’, se così possiamo dire, del simbolismo di cui sono suscettibili molti giochi è esattamente quella proposta da Simnānī per gli Scacchi. Ovvero la trasposizione del gioco quale rappresentazione della via iniziatica. Tra quelli che si prestano maggiormente a questo genere di trasposizione, di cui vedremo tra un attimo un esempio estremamente appropriato in contesto islamico, vi è l’enorme spettro di giochi essenzialmente costituiti da un percorso (corse, gioco dell’oca, gioco del mondo, etc.), percorso che molto spesso presenta delle stazioni, così come degli ostacoli, e in cui la fortuna svolge un ruolo considerevole.¹⁸ Nonostante la generale diffidenza, perlomeno teorica, del diritto musulmano verso la sfera dei giochi, in particolare di quelli in cui il caso svolge un ruolo preponderante e che sono quindi riconducibili, più o meno direttamente, all’azzardo, anche nel mondo musulmano si segnala almeno un caso di questo tipo, notevolissimo dal punto di vista della

¹⁷ Martini 2018: 18 e seguenti.

¹⁸ Nella prospettiva iniziatica ciò che solitamente si indica come sorte, o fortuna, diviene un simbolo del decreto divino e della divina provvidenza.

storia delle idee e della storia intellettuale, anche tenuto conto della sua probabile origine indiana.¹⁹ Si tratta di un adattamento islamico, ovvero sufi, del tradizionale gioco da tavolo indiano chiamato *gyān caupar*, il Gioco della gnosi, conosciuto in varie versioni Jaina e Indù (soprattutto Vaiṣṇava, ma anche Śaiva).²⁰ Si tratta dello stesso gioco che in una forma semplificata e snaturata verso la fine dell'Ottocento diede origine al gioco inglese per bambini Snakes and Ladders, oggi universalmente noto. Nella versione 'sufi' del gioco a ciascuna delle case in cui è suddivisa la tavola (solitamente 100) è esplicitamente attribuito il nome di uno scalino ascendente sul cammino spirituale (ar. *daraġa*, pl. *daraġāt*) o, alternativamente, di uno scalino discendente (ar. *daraka*, pl. *darakāt*), ovvero di un inciampo su quello stesso percorso che fa ripiombare il giocatore-viandante nelle parti basse della tavola da gioco. Le scale (talvolta rappresentate come frecce) fungono da scorciatoie; funzione opposta hanno invece i serpenti. Il più temibile tra questi, che da una delle caselle più elevate, sovente l'ultima, riconduce il giocatore in una delle più infime, è spesso designato con il termine *Šayṭān*, Satana. La meta del gioco è di solito posta al di sopra del quadrilatero 10 per 10 suddiviso in caselle che rappresenta il percorso vero e proprio, dunque simbolicamente al difuori del ciclo del divenire, ed è indicata con vari termini, tra cui "Trono divino" (*ʿArṣ*), o il più esplicito "Unione" (*wiṣāl*).²¹ Una versione di questo gioco, col nome di *Scacchiere degli gnostici* (*Šaṭranġ al-ʿarifīn*), è stata attribuita al grande maestro sufi Muḥyī al-Dīn b. al-ʿArabī (m. 638/1240). Di quest'ultimo esiste anche un commentario scritto nella prima metà del Novecento dal Sufi algerino trasferitosi a Damasco Muḥammad al-Hāšimī (m. 1961).²² Come si è già accennato l'origine di questo gioco in ambi-

¹⁹ Sulle discussioni giuridiche sui giochi in genere e sugli scacchi in particolare si rimanda alla bibliografia segnalata in Van Gelder 2021 e Murray 1913.

²⁰ Shimkhada 1983; Topsfield 1985; Topsfield 2006; Topsfield 2006² Il più vasto e approfondito studio sul *gyān caupar* è la tesi dottorale di Jacob Schmidt-Madsen (Schmidt-Madsen 2019). Sugli adattamenti del gioco in ambito islamico e sufi, oltre ai riferimenti sparsi negli studi summenzionati, si vedano in particolare Schick 2020 e Topsfield 2022.

²¹ Per una descrizione dettagliata si vedano Schick 2020 e Topsfield 2022.

²² Michon 1998. Sulle edizioni originali del commentario di Muḥammad al-Hāšimī si veda Michon 1998: 54 e 63-65. Sulla biografia dell'autore si vedano Michon 1998: 9-46. Sui dubbi relativi all'attribuzione a Ibn al-ʿArabī si veda Michon 1998: 65 e Schick 2020: in particolare pp. 176-177.

to islamico, e in particolare sufi, con ogni probabilità va fatto risalire all'India e all'incontro della cultura islamica con quella indù.²³ Dal punto di vista della storia culturale e della storia delle idee si segnala una tavola nella quale il significato di ciascuna casa è indicato sia in sanscrito che in traduzione persiana.²⁴ Ma ancora più interessante è il caso, apparentemente unico, rappresentato da una tavola conservata al Pitt Rivers Museum e che ho avuto occasione di ammirare di persona nelle ripetute visite fatte al museo durante l'anno in cui lavoravo a Oxford. In questa tavola, infatti, donata nel 1895 dal famoso indologo Max Müller, sembrerebbero coesistere simultaneamente due versioni per così dire parallele del gioco, una indù e una sufi.²⁵ Si tratta di un caso che toccando un aspetto particolare del sufismo indiano e di possibili interazioni con ambienti intellettuali indù avrebbe certamente interessato Alberto Ventura, al quale mi ero ripromesso di parlare di questo oggetto, sfortunatamente senza fare in tempo.²⁶

All'India rimanda storicamente anche il gioco degli scacchi attorno al quale è intessuta l'opera di Simnānī tradotta e discussa in queste pagine. Sul simbolismo iniziatico di cui gli scacchi sono suscettibili si segnala un articolo di Titus Burkhardt intitolato "The Symbolism of Chess".²⁷ Una delle analogie più immediate di cui è passibile il gioco è l'identificazione dei due eserciti in lotta sulla scacchiera con due

²³ Si vedano gli studi di Topsfield citati in precedenza.

²⁴ È il caso del più antico esemplare datato di Gyān Caupar, disegnato a Lucknow nel 1780-82: British Library Board, Londra, Acc. no. Johnson Album 5,8, riprodotto e discusso in Topsfield 1985: fig. 1 a p. 215, descrizione a pp. 204-205 e in Schmidt-Madsen 2019, riprodotto nell'antiporta.

²⁵ Tale oggetto reca la segnatura 1895.29.1 ed è visionabile ed è descritto in sufficiente dettaglio al seguente link: Collections online | Pitt Rivers Museum (ox.ac.uk). Per una descrizione dello stesso si veda Topsfield 2006: 147-148 e Topsfield 2006²: 82.

²⁶ L'interesse di Alberto Ventura per le dottrine indù, in particolare per il Vedanta, è ben noto a chi lo conosceva personalmente, anche se solo raramente esso emerge in forma esplicita nei suoi scritti accademici, eccezion fatta per il suo capolavoro giovanile *Lesoterismo islamico. Principi dottrinali* (Ventura 1981). La storia dell'islam, o meglio del sufismo, in India è stata invece una delle linee di ricerca perseguite in modo assiduo da Ventura durante l'intero arco della sua attività scientifica. Si vedano a titolo di esempio Ventura 1979; Ventura 1990; Ventura 1990²; Ventura 2010; Ventura 2013; Ventura 2019.

²⁷ Burkhardt 1954. Si vedano anche le pagine dedicate da Burkhardt al gioco degli scacchi in Burkhardt 1970.

schiere di forze cosmiche, identificate da Burkhardt in contesto indù rispettivamente con i deva e gli asura. Tale battaglia cosmica può anche venire interiorizzata. In tal caso i due eserciti saranno quelli delle virtù e dei vizi che si danno battaglia all'interno del singolo individuo. Questo tipo di simbolismo è quello su cui si sofferma Hiravī nella sua introduzione all'*Epistola sugli scacchi* di Simnānī, parlando di "Scacchi (o scacchiere) dell'essere umano" (*šatranġ-i vujūd-i insānī*).²⁸ Sebbene l'analogia tra i due eserciti del gioco degli scacchi e i vizi e le virtù dell'uomo sia in un certo senso incontestabile dal punto di vista teorico è tuttavia necessario segnalare due aspetti rilevanti. Il primo è che Hiravī afferma trattarsi di un simbolismo diffuso nella letteratura mistica islamica, ma non fornisce alcun riferimento preciso in merito.²⁹ Il secondo, che ci interessa più da vicino, è che questo tipo di interpretazione è del tutto assente nell'opera di Simnānī. Questa constatazione è interessante dal momento che Simnānī in varie sue opere insiste in effetti sulla contrapposizione tra vizi e virtù in quanto realtà tra loro speculari e perciò contrapposte (*aḍḍād*).³⁰ Fatto sta che nell'*Epistola sugli scacchi* Simnānī si rifà a un simbolismo diverso, anch'esso alluso da Burkhardt nel suo breve articolo, sebbene siamo praticamente certi che egli non conoscesse l'opera del maestro sufi khorasanico qui analizzata, della quale non fa mai menzione. Si tratta della possibilità di vedere nel movimento caratteristico di ciascun pezzo un metodo, una maniera, un comportamento, uno stile particolare di ottenere la realizzazione iniziatica.³¹ Anche altre regole particolari del gioco ven-

²⁸ Simnānī 1990: LX-LXI.

²⁹ Simnānī 1990: LX-LXI. Il riferimento evasivo di Hiravī rimanda probabilmente al testo dell'autore iraniano moderno 'Alī Akbar Bašīrī (m. 1972) intitolato *Šatranġ-i vujūd* (Bašīrī 2021). In questo senso si veda il vago rimando agli "gnostici moderni" (*'arīfān-i muta'ahḥīr*) a p. LXI. L'analogia tra eserciti bianco e nero e virtù e vizi, senza alcun riferimento preciso alle fonti, è presente anche in un più recente articolo sull'*Epistola sugli scacchi* apparso in un volume commemorativo sulla figura di Simnānī. Esso non apporta molto di nuovo sul tema, essendo sostanzialmente basato sull'introduzione di Hiravī e sugli studi di Burkhardt, dei quali a dire il vero sembra essere una tacita traduzione letterale in persiano: Isfāndyārī 2002.

³⁰ Si veda e.g. Simnānī, *al-Wārid al-šārid al-tārid šubhat al-mārid*, § 4.38, in Martini 2018 e in generale Martini 2018: index, s.v. "aḥlāq".

³¹ Simnānī utilizza ripetutamente la parola *raftār*, "condotta", "comportamento", derivato dal verbo *raftan*, "andare", oltre che i termini *sabuq*, "stile", *raviš*, "metodo", e *sīrat*, "comportamento". Cfr. Burckhardt 1954: 324: "Leurs mouve-

gono ricondotte da Simnānī a questo simbolismo. È in particolare il caso della trasformazione del pedone in regina al raggiungimento di una delle case dell'ottava riga, trasformazione che promuove il pezzo apparentemente più umile al rango più elevato in quanto a intimità con il Re-Dio. Il riferimento al raggiungimento dell'ottava riga per il maestro sufi è anche l'occasione per introdurre per la prima volta nell'epistola un'immagine che vi ricorre più volte. Si tratta del concetto di "otto case del paradiso" (*hašt hāna-yi bihišt*), riferimento allegorico alle otto case che costituiscono la 'profondità' geometrica della scacchiera e che una volta attraversate dal pedone –matematicamente parleremmo di integrazione– ne consentono la trasformazione. Questa immagine rimanda in maniera esplicita al concetto cosmologico di "otto paradisi" (*hašt bihišt*), del quale è di fatto un sinonimo.³² Sebbene nelle tradizioni islamiche predomini l'idea che i giardini paradisiaci siano sette, mentre otto sarebbero invece le porte del paradiso, vi si trovano anche riferimenti a una suddivisione ottonaria delle dimore paradisiache.³³ Il tema è particolarmente ricorrente nella letteratura persiana ed è il titolo di un famoso poema allegorico del contemporaneo di Simnānī Amīr Ḥusraw Dihlavī (m. 725/1325). A tal proposito è interessante segnalare l'uso di questo termine e del relativo concetto all'interno di un testo che quasi certamente fu letto da Simnānī. Si tratta del *Sentiero degli schiavi di Dio dal luogo dell'origine al luogo del ritorno* (*Mirṣād al-'ibād min al-mabda' ilā al-ma'ād*), un manuale sufi in persiano molto influente scritto dal maestro kubrawī della generazione precedente a Simnānī Nağm al-Dīn Rāzī Dāya (m. 654/1256) nel quale, parlando di coloro che hanno concluso il percorso spirituale, si dice che "secondo le apparenze esteriore essi risiedono in questo mondo mentre in realtà essi hanno trascorso gli otto paradisi (*hašt bihišt*)".³⁴ L'idea che l'attraversamento dello spazio della scacchiera corrisponda a un passaggio di stato, ovvero al compimento della via spirituale

ments correspondent d'ailleurs à différentes manières de réaliser les possibilités cosmiques représentées par l'échiquier".

³² Sul concetto di "Hašt bihišt" si veda Bernardini 2003.

³³ Sulla struttura del paradiso secondo le tradizioni islamiche in generale si veda Lange 2016. La narrazione, seppure minoritaria, che parla di una divisione ottonaria del paradiso islamico, la quale sarebbe rilevante in relazione al concetto di *Hašt bihišt*, non sembrerebbe essere stata oggetto di studi specifici. Sulle otto porte del paradiso islamico si veda Lange 2017.

³⁴ Rāzī 1973: 219. Cfr. Rāzī 1987: 375 e Lange 2016: 241, nota 122.

o, ancora, della vita, a seconda dei punti di vista, riemerge nel dialogo tra Simnānī e la Torre (§ 7), laddove quest'ultima esorta l'autore attraverso le seguenti parole: "fa dell'andare retto (*rāst raftār*) il tuo mestiere cosicché, simile a me, in un sola mossa tu ti sposti dall'angolo della tavola da gioco del basso mondo (*bisāt-i dunyā*) sopra la scacchiera dell'aldilà (*ruq'a-yi āhīrat*)".

Quest'ultima citazione offre l'occasione per segnalare un altro tipo di simbolismo adoperato da Simnānī nell'epistola. Si tratta di stabilire analogie multiple tra la scacchiera e tra le varie parti in cui è suddivisa, ovvero le case, e vari aspetti o stati dell'esistenza. Ciò viene facilmente e felicemente realizzato da Simnānī dal punto di vista linguistico attraverso lo stato costruito (*iḏāfa*), usato principalmente per formare il complemento di specificazione, per mezzo del quale uno dei numerosi sinonimi per designare la scacchiera, o le sue case, si lega di volta in volta ai concetti più svariati. Incontriamo così la scacchiera della vita (*ruq'a-yi ḥayāt* e *ruq'a-yi 'ays*), della maestria (*bisāt-i mu'allimī*), della servitù a Dio (*ruq'a-yi 'ubūdiyyat*), della legge sacra (*ruq'a-yi šar'*, con le varianti della sincerità verso la legge sacra, *naṭ'-i iḥlās-i bi-šarī'at*, e della legge Muḥammadica *naṭ'-i šar'-i Muḥammadī*), del basso mondo (*bisāt-i dunyā*), dell'aldilà (*ruq'a-yi āhīrat*) e, ancora, la casa della legge sacra (*ḥāna-yi šarī'at*), della realtà essenziale (*ḥāna-yi ḥaqīqat*), dell'utero materno (*ḥāna-yi raḥīm-i mādar*) e della verità (*manzīl-i šīdīq*). La scacchiera rimane sempre identica a sé stessa, ma a seconda della prospettiva dalla quale la si osserva il suo significato muta.

Tornando al simbolismo principale adoperato da Simnānī nell'epistola, ovvero l'identificazione dei vari pezzi con altrettanti maestri, è interessante segnalare il caso particolare del Re. Se infatti lo scopo degli insegnamenti di tutti gli altri pezzi è quello di ottenere una condizione di prossimità al Re, nel caso di quest'ultimo le cose stanno necessariamente in modo diverso. Il Re è il Re e come tale si comporta, dunque l'insegnamento da lui impartito al postulante non verte sulle modalità per avvicinarsi al sovrano, attività, quest'ultima, che in un certo senso gli è estranea e perciò sconosciuta, ma altresì su come diventare a sua volta re. Per evitare spiacevoli fraintendimenti in questo caso Simnānī non identifica la figura del Re direttamente con Dio, bensì con una funzione spirituale del rango più elevato, dalla quale secondo le dottrine del sufismo, illustrate in modi sempre diversi dai vari maestri, ma nel complesso coerenti,

dipenderebbe l'esistenza dell'intero universo. Tale funzione viene attribuita a Muḥammad inteso in senso metastorico e trascendente. Da molti autori, compreso Simnānī in altre opere, colui che svolge tale funzione è designato col nome di Polo (*qutb*) a causa del ruolo assiale e centrale che egli svolge. Sempre secondo questa dottrina tale funzione non può mai venire a mancare. È evidente che la regola principe del gioco degli scacchi che prevede che il Re non possa di fatto morire si presta perfettamente a questa analogia. Ancora, si tratta di una funzione che di volta in volta sarebbe svolta da un essere umano che abbia precedentemente ottenuto il grado di realizzazione suprema.³⁵ Poiché colui che svolge tale funzione avendo estinto la volontà propria si identifica totalmente con la volontà divina, egli da un certo punto di vista è immune al destino, idea a cui allude anche Simnānī nel passo in oggetto. Nell'ultima sezione dell'epistola, quella appunto dedicata alla conversazione allegorica con il Re, quest'ultimo esorta il suo interlocutore a portare a compimento la via iniziatica in modo tale da divenire suscettibile di assumere su di sé la funzione regale intesa in questo senso cosmologico universale, ovvero ad assumere su di sé la funzione Muḥammadica e polare:

Se anche tu desideri ottenere il rango regale sulla scacchiera della legge sacra (*ruq' a-yi šar'*) segui dunque in modo perfetto il mio comportamento-movimento (*raftār*) cosicché ti diano in feudo (*iqṭā'*) gli otto paradisi (*hašt bihišt*), si avverino per te le parole 'Entrate nel Giardino, voi e le vostre spose, a gioia.' (Cor. 43:70) e tutti coloro che sono nelle tue vicinanze siano messi al sicuro dall'attacco notturno del destino e della predestinazione (*qaḍā va qadar*). Finché tu esisterai il mondo rimarrà in piedi (*va mādām ka tū bāšī va 'ālam bar pāy bāšad*) e in te si avvereranno le parole 'Se non fosse stato per te non avrei creato le sfere celesti'.³⁶

Concludo questa breve nota sottolineando l'aspetto visuale e geometrico di questo tipo di simbolismo, il quale è connaturato al supporto di cui si avvale, ovvero un gioco da tavolo che prevede necessariamente un disegno, delle forme, delle figure e dei movi-

³⁵ La storia della genesi della dottrina del polo nel Sufismo è complessa. Sui temi principali a cui si ricollega questa idea si veda Chodckiewicz 2009.

³⁶ Traduzione, § 8.

menti.³⁷ Rimandi al simbolismo geometrico si rincorrono in tutto il testo nelle riflessioni sulle caratteristiche dei movimenti dei vari pezzi, ma c'è un passaggio che a questo proposito mi pare utile segnalate nella misura in cui vi si trovano rimandi alla materialità del gioco nel mondo fisico e l'invito esplicito al lettore giocatore iniziato all'interiorizzazione dell'attività ludica:

Quando disegni (*naqšī bastī*) le meraviglie degli scacchi nel mondo della forma (*ṣūrat*) osserva contemporaneamente il mondo del significato (*ma'nā*),³⁸ poiché ogniqualevolta tu riesci a far penetrare i significati sottili nell'anima e nel cuore le situazioni proprie sia della vita di questo mondo che dell'altro ti si sottomettono come se fossero una cosa sola.³⁹

Analisi filologica e stilistica

Una delle particolarità dell'*Epistola sugli scacchi* è la sua apparente genesi orale, o meglio sarebbe parlare di una genesi estemporanea e informale della stessa, sospesa tra oralità e scrittura. Come sembra evincersi dalle prime righe l'opera nasce infatti da un insegnamento orale impartito da Simnānī a un anonimo discepolo che lo mise per iscritto.⁴⁰ Una serie di elementi stili-

³⁷ Questa caratteristica visuale non è esclusiva degli scacchi ed è condivisa da tutti i simbolismi basati sui giochi da tavolo, tra cui lo Scacchiere degli gnostici citato nelle pagine precedenti. La presenza di movimenti nel gioco, e dunque nel simbolo, rimanda inoltre all'idea stessa di rito in quanto simbolo agito. Sul simbolismo geometrico e visivo nel Sufismo si veda Martini 2023 e la bibliografia ivi citata. Sullo stesso argomento si veda anche lo studio che presentai alla conferenza in onore di Alberto Ventura intitolata "Metodi e tecniche di realizzazione spirituale nel Sufismo dell'epoca delle confraternite" tenutasi all'Università della Calabria nel dicembre del 2019 poi apparso in articolo: Martini 2021.

³⁸ La complementarità forma-significato è un motivo classico nella letteratura sufi. L'apparente ambiguità di questa frase diviene più chiara sapendo che anticamente nel mondo islamico la scacchiera consisteva in una pelle (o altro materiale) su cui erano disegnate le linee, o addirittura essa veniva tracciata direttamente sul terreno con l'ausilio di un bastoncino.

³⁹ Traduzione, § 9.

⁴⁰ Si veda la traduzione, § 1. La vaghezza con la quale è espressa nel testo questa idea lascia aperta la porta alla possibilità che si tratti di un mero espediente letterario da parte di Simnānī, sebbene personalmente non sia propenso a crederlo.

stici, ovvero la loro assenza, suggeriscono in effetti il carattere insolito dell'origine di questa breve opera. Si tratta dell'assenza di un preambolo contenente lodi a Dio e al profeta Muḥammad, solitamente scritto in prosa rimata e ornata; l'assenza dell'espressione di rito "dopodiché" (*ammā ba'd*), che solitamente segna il passaggio tra il preambolo laudatorio e l'inizio del testo vero e proprio; e l'assenza di una designazione esplicita del titolo; tutti stilemi letterari radicati nella letteratura araba e persiana ai quali di norma anche Simnānī si attiene nella sua vasta produzione letteraria. L'origine estemporanea e informale dell'*Epistola sugli scacchi* spiegherebbe inoltre un'altra apparente anomalia stilistica della stessa, ovvero l'assenza di dedicazione esplicita, la quale è invece cifra distintiva della quasi totalità delle opere di Simnānī sia in arabo che in persiano.⁴¹ In realtà anche qui un dedicatario esiste, sebbene implicito, ovvero l'anonimo discepolo. Nel caso in cui sia stato effettivamente l'anonimo discepolo a trascrivere l'epistola, come io ritengo, si pone la questione di stabilire se Simnānī si premurò di dettare il testo parola per parola, oppure se il discepolo decise liberamente di appuntarsi le osservazioni del maestro. Il carattere fortemente letterario dell'opera, il riferimento al contesto scolastico evocato nell'introduzione, l'autoritarismo di Simnānī che emerge da vari aneddoti della sua vita, il fatto che il discepolo resti anonimo e che nella tradizione manoscritta il testo venga tramandato assieme alle opere del maestro e a lui tacitamente ascritto, mi fa propendere per la prima ipotesi.⁴² All'interno del testo si rilevano inoltre alcuni echi bio-

⁴¹ Martini 2018: 128-134.

⁴² Le considerazioni che precedono avvicinano l'*Epistola sugli scacchi* a un'altra opera che vede Simnānī come protagonista, i *Cihil maḡlis*, ovvero *Le quaranta assemblee*, squisito testo persiano che raccoglie vivaci aneddoti e schizza scene di vita del maestro, incontri, scontri, pensieri di Simnānī sui più svariati argomenti in brevi ma efficaci cammei, messo per iscritto dal discepolo Amīr Iqbāl Sīstānī e la cui paternità letteraria, dunque, è ambigua e fluttuante e da suddividersi in ultima analisi tra il maestro, protagonista e narratore in prima persona, e il discepolo biografo e redattore. Di quest'opera esistono tre edizioni: Amīr Iqbāl Sīstānī, *Cihil maḡlis-i šayḥ 'Alā' al-Dawla Simnānī*, a cura di 'Abd al-Rafī' Ḥaḡīqat, Intiṣārāt-i asāṭīr, Teheran, 1378 sh./1999; Amīr Iqbāl Sīstānī, *Cihil maḡlis yā Risāla-yi Iqbālīyya*, a cura di Naḡīb Māyil Hiravī, Intiṣārāt-i adīb, Teheran, 1366 sh./1987; *Risāla-yi Iqbālīyya: Fawāyid-i šayḥ 'Alā' al-Dawla Simnānī* in 'Alāuddawla Simnānī, *Opera mi-*

grafici e rimandi stilistici ad altre opere di Simnānī. Tra queste si segnala l'uso ravvicinato dei due termini *badā'i'* e *ṣanā'i'*,⁴³ i quali rimandano al titolo di un'altra opera di Simnānī, *Badā'i' al-ṣanā'i'* appunto,⁴⁴ e l'insistenza accordata alla pratica dell'isolamento e del ritiro spirituale (*'uzla*, *ḥalwa*), inclusa la chiosa in prima persona dell'autore "non v'è dubbio che nessuno sia più certo di me su questa cosa", ovvero sulla necessità della disciplina dell'isolamento. In effetti, sebbene la *ḥalwa* sia uno dei capisaldi della disciplina sufi in generale, è altrettanto vero che Simnānī vi ha posto fortissimo accento sia nelle proprie opere sia nei racconti autobiografici. Tutte le fonti, sia storiche che agiografiche, sottolineano infatti l'eccezionale numero di ritiri spirituali della durata di quaranta giorni (*arba'inniyāt*) che Simnānī avrebbe intrapreso durante la propria vita: centoquaranta nei sedici anni che vanno dal 720 (1320) al 736 (1336), anno della sua morte, e altri centotrenta completati altrove, per un totale di diecimila ottocento giorni, pari a più di ventinove anni.⁴⁵ Sebbene questi numeri debbano essere accolti con cautela essi rendono bene l'idea della centralità accordata dal nostro a questa pratica, centralità che, come già accennato, egli ribadisce a più riprese nei suoi scritti. Limitandoci all'esempio forse più significativo si ricorderà che l'opera più importante di Simnānī si intitola *al-'Urwa li-ahl al-ḥalwa wa-l-ḡalwa*, ovvero *L'ansa salda per le genti del ritiro spirituale e dello splendore*.⁴⁶ Attraverso l'espressione "genti del ritiro spirituale" in questo titolo i sufi sono esplicitamente identificati con tale pratica e la disciplina dell'isolamento (*ḥalwa*) vi si trova associata, anche foneticamente, tramite la rima, con uno stato di splendore (*ḡalwa*), esattamente sulla falsa riga di quanto avviene

nora, a cura di Wheeler M. Thackston, Jr., Harvard University Office of the University Publisher, Cambridge, Mass., 1988, pp. 175-244. Cfr. Elias 1995: 176-178.

⁴³ Traduzione, § 3.

⁴⁴ Cfr. Elias 1995: 187.

⁴⁵ Martini 2018: 73 e seguenti.

⁴⁶ Simnānī 1983. Riferimenti e descrizioni più o meno dettagliate della *ḥalwa* sono presenti anche in varie altre opere di Simnānī sia in arabo che in persiano. Si vedano ad esempio l'epistola in persiano intitolata *ṣurūt-i ḥalvat*, ovvero *Sulle condizioni del ritiro spirituale* (cfr. Elias 1995: 194) o le sezioni dedicate alla *ḥalwa* nell'opera in arabo *al-Wārid al-ṣarīd al-ṭarīd ṣubhat al-mārid* (§ 4.14), edito e tradotto in Martini 2018.

anche nell'*Epistola sugli scacchi* tramite l'uso dei due termini 'uzlat (isolamento) e 'izzat (gloria).⁴⁷ Sempre dal punto di vista stilistico è interessante segnalare la ricchezza di sinonimi impiegati per designare la scacchiera all'interno dell'epistola (*ruq'a*, *manšūba*, *bisāt*, *naṭ*) i quali, oltre che indice di ricercatezza letteraria, potrebbero essere ulteriori indizi della familiarità dell'autore con tale gioco.⁴⁸

L'*Epistola sugli scacchi* è trasmessa da almeno otto testimoni⁴⁹ ed è stata pubblicata da Hiravī assieme a un nutrito gruppo di opere persiane di Simnānī nella raccolta intitolata *Mušannafāt-i fārsī*.⁵⁰ Questa edizione, tuttavia, lascia a desiderare da diversi punti di vista, come mi sono trovato a constatare nel momento in cui mi sono accinto a tradurre l'opera. Il testo infatti risulta traballante in molti punti sia dal punto di vista grammaticale che sintattico, presentando alcune frasi incomplete o prive di senso compiuto. Ciò con ogni probabilità è dovuto in larga parte al fatto che tale edizione in pratica è basata su un unico manoscritto non datato e presumibilmente tardo proveniente dalla biblioteca del complesso dell'imam Riḍā a Mashhad.⁵¹ Nell'introduzione Hiravī spiega di essere venuto in possesso di un secondo testimone, conservato a Cambridge, quando oramai l'edizione era in fase molto avanzata e il testo era già pubblicato e di aver indicato le varianti di questo secondo testimone nell'apparato critico posto in fondo al volume.⁵² L'editore non fornisce indicazioni precise sulla segnatura di questo secondo manoscritto, ma si tratta con ogni probabilità del Ms. Cambridge, Library of the University di Cambridge, Persian 162, ff. 232-234.⁵³ Hiravī sminuisce questo secondo testimo-

⁴⁷ Traduzione, specialmente § 4.

⁴⁸ Sulla terminologia in uso per riferirsi alla scacchiera in arabo e persiano si veda Murray 1913: 220; Utas 1991.

⁴⁹ Elias 1995: 194 e Martini 2018: 470.

⁵⁰ Simnānī 1990?. Hiravī aveva già pubblicato il testo dell'*Epistola sugli scacchi* qualche anno prima (Simnānī 1985²).

⁵¹ Ovvero Ms. Mashhad, Kitābhāna-yi markazī-i riḍavī, ḥikmat, 441. Si veda Simnānī 1990: XLII. Cfr. Elias 1995: 194.

⁵² Tuttavia l'esiguità delle varianti segnalate (a malapena 4) in base a quanto affermato dallo stesso editore riguardo alle profonde discrepanze tra i due testimoni (si veda *infra*), è perlomeno sospetta. Cfr. Simnānī 1990: 378.

⁵³ Cfr. Elias 1995: 194.

ne, affermando che si tratterebbe di una copia compendiata e mancante di tutti i versi poetici presenti invece nel manoscritto di Mashhad.⁵⁴ Vedremo tra un momento come tali mancanze, lungi dall'essere necessariamente indicative di una copia difettiva e di bassa qualità, possano altresì essere rivelatrici dell'antichità della stessa, e ciò a discapito del testimone che trasmette una recensione più lunga del testo.

Per tentare di risolvere alcuni dei problemi di traduzione, molti dei quali sarebbero altrimenti rimasti insuperati, sono ricorso all'esame del testimone contenuto nel manoscritto Londra, British Library, OR 9725, ff. 185b–187b. Quest'ultimo è uno dei testimoni più antichi e autorevoli dell'*Epistola sugli scacchi* in quanto il manoscritto di cui fa parte è forse la più vasta raccolta di opere di Simnānī contenute in un singolo codice il quale, in base alle date riportate in diversi colofoni, fu redatto attorno all'anno 894 (1489) a Šūfiyābād Ḥudādād, il villaggio-*hānaqāh* fondato ex novo dallo stesso Simnānī nei pressi della propria città natale come sede della comunità sufi da lui guidata.⁵⁵

Il raffronto tra l'edizione di Hiravī e il testimone British Library oltre a rivelare vari loci critici in cui la lezione del manoscritto risulta più corretta dal punto di vista sintattico e grammaticale e più sensata rispetto al testo pubblicato ha rivelato anche un'altra differenza significativa con l'edizione.⁵⁶ Ovvero il testo tramandato dal manoscritto British Library è più breve. Per chiarire questo aspetto è utile fare una premessa. L'*Epistola sugli scacchi* è suddivisa in sezioni, ciascuna delle quali costituita da una conversazione allegorica tra Simnānī e uno dei pezzi degli scacchi: il pedone, la regina, l'alfiere e così via. Le parti assenti nel manoscritto

⁵⁴ “*Īn nuṣṣa faṣūrda va talhīs-gūna-ī ast, va fāqid-i hama-yi abiyāt mundariğ dar risāla-yi mawrid-i baht*” in Simnānī 1990: XLII.

⁵⁵ Sulla fondazione di Šūfiyābād e sulle implicazioni filosofiche, politiche e sociali di tale impresa si veda il capitolo “Šūfiyābād Ḥudādād: Simnānī's Own Dār al-Ḥiğra in the Heart of the Ilkhanate” in Martini 2018: 61-73. Sull'importanza del Ms. Londra, British Library, OR 9725 e per una descrizione delle opere ivi contenute si veda Martini 2018: 262 e seguenti.

⁵⁶ I casi in cui il ricorso al testimone British Library è stato utile, se non decisivo, alla corretta comprensione e dunque traduzione del testo sono segnalati di volta in volta in nota nella traduzione.

British Library sono generalmente ubicate nella porzione finale di queste sezioni e sono costituite da versi di poesia e, in alcuni casi, da qualche linea di testo in prosa. Questo tipo di assenze nel manoscritto British Library, in particolare l'assenza di versi poetici, ricordano molto da vicino la descrizione del testimone Cambridge fatta da Hiravī. Non avendo intrapreso una collazione di più manoscritti dell'opera e non avendo potuto esaminare personalmente il testimone Cambridge le considerazioni che seguono devono essere considerate delle ipotesi basate sul raffronto tra il testo edito e il manoscritto British Library. L'idea che mi sono fatto è che esistano almeno due versioni dell'*Epistola sugli scacchi*, una recensione breve, trasmessa dal manoscritto British Library (e probabilmente Cambridge) e una recensione lunga, tramandata dal manoscritto Mashhad. In base alle informazioni in mio possesso non è possibile stabilire con sicurezza quale delle due recensioni sia più fedele a un ipotetico originale, ma l'antichità e la provenienza del manoscritto British Library, gli errori assenti in British Library e presenti nel testo edito, che dobbiamo supporre derivino dal manoscritto di Mashhad, e infine il fatto che le lacune (o gli accrescimenti, a seconda del punto di vista) siano collocate in appendice alle sezioni dell'opera, ovvero in posizione marginale, mi fanno propendere ad attribuire maggiore credito alla recensione breve. Se così fosse i passaggi presenti in Mashhad e assenti in British Library (e Cambridge) potrebbero essere apocrifi, delle mere aggiunte posteriori. In ogni caso solo un'edizione critica del testo basata sul più ampio numero di testimoni potrà forse chiarire questi dubbi. Sempre a questo proposito bisognerebbe anche domandarsi se la genesi estemporanea e informale dell'*Epistola sugli scacchi* possa avere avuto implicazioni dal punto di vista filologico, ovvero se essa sia stata una possibile causa nel rendere il testo maggiormente soggetto a variazioni e addizioni nel processo di trasmissione manoscritta. Poiché il testo più facilmente accessibile dell'*Epistola sugli scacchi* è quello pubblicato da Hiravī per la presente traduzione mi sono comunque attenuto a quest'ultimo, nonostante le riserve summenzionate, traducendo sia i versi poetici che i passaggi in prosa assenti nel manoscritto British Library e segnalando di volta in volta in nota i casi in cui sono dovuto ricorrere al testimone londinese per tentare di sanare il testo.

L'Epistola sugli scacchi

(1) [Questa è] l'epistola sugli scacchi del maestro 'Alā' al-Dawla Simnānī – che Iddio santifichi il suo spirito e illumini il suo sepolcro.⁵⁷

Egli mi insegnò tutti i segreti riposti negli scacchi in modo sintetico e non discorsivo. Prima che io mi dedicassi all'apprendimento delle cose sottili e alla comprensione delle verità egli mi disse: “Ehi poverello, alla scuola esteriore (*madrasa-yi zāhir*) apprenderai i segreti esteriori relativi alla lingua e alla parola, adesso vieni a sederti per un momento nella scuola del ‘mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti e nelle loro anime’ (Cor. 41:53)⁵⁸ in modo tale che ti vengano fatti comprendere i simboli (*rumūz*) che nella scuola [esteriore] non ti verranno mai insegnati.”

(2) Tra i pezzi degli scacchi la prima figura in cui si imbatté il mio maestro fu il pedone (*piyāda*, let. fante): “Lo vidi schierato in fila nelle vicinanze del Re. Gli dissi: ‘Dammi un consiglio’. Rispose: ‘Ehi tu che vedi solo ciò che è esteriore, guardami bene e fai della mia condotta (*raftār*)⁵⁹ lo specchio della

⁵⁷ L'eulogia del copista che trascrisse il testo è diretta sia all'essenza spirituale (*rūh*) del maestro, sia alle sue spoglie mortali, attraverso il riferimento al sepolcro (*darīh*). Il fatto che il riferimento all'aspetto corporeo sia indiretto, alluso per metonimia per mezzo dell'immagine del sepolcro, oltre che una finenza letteraria deve probabilmente essere inteso come un riferimento al carattere trasfigurato che assumono i resti mortali del santo, ovvero al concetto di 'reliquia' (la quale a sua volta è quasi sempre racchiusa in un contenitore, il reliquario, in evidente analogia con il sepolcro, di cui è una replica in miniatura, amovibile e trasportabile, segnatamente nel contesto rituale della processione).

⁵⁸ Versetto coranico sovente utilizzato nel Sufismo e da Simnānī in particolare, il quale lo cita a più riprese nelle sue opere, incluso il proprio commentario coranico, facendone il fulcro della sua ermeneutica. In questo ambito i due termini “orizzonti” e “anime” vengono generalmente interpretati rispettivamente quali riferimenti al mondo esteriore, il macrocosmo, e al mondo interiore, l'essere umano, il microcosmo; una coppia di complementari in cui i segni divini si manifestano simultaneamente secondo un principio di analogia. Sull'elaborazione dottrinale di Simnānī a partire da questo binomio si veda in particolare Corbin 1957: 57-187; Corbin 1961: 135-257; Corbin 1971 e Corbin 1972: 3: 275-355.

⁵⁹ *Raftār* è un termine ricorrente nel testo, estremamente utile all'analogia stabilita da Simnānī tra il movimento dei vari pezzi degli scacchi e il comportamento che

tua riflessione,⁶⁰ affinché la sposa dei segreti [ti] mostri il proprio volto dietro il velo. Guarda come ho sacrificato me stesso per il Re e come sono asservito davanti a lui, faccia a faccia con il nemico, cosicché ogni danno che potrebbe colpirlo da parte del nemico è invece me che colpisce e cosicché corro contro i suoi avversari facendo incursione. Ma il percorso è pieno di pericoli: una volta devo temere il Cavallo (*faras*), un'altra sono spaventato dall'Alfiere (*fil*, let. "elefante"), un'altra ancora sono angustiato dalla Torre (*rah*, let. "carro da guerra"), oppure vengo umiliato dalla Regina (*farzīn*, let. "saggio consigliere", "vizir"); ma quando, con gran pena e fatica, finalmente giungo alla meta, allora mi dicono: "Hai compiuto le otto fatiche,⁶¹ ricevi dunque la [tua] ricompensa! Così come fino a questo momento eri appiedato, in questo istante esatto divieni cavaliere! Dalla mansione di fante (pedone) ergiti al rango di Regina! Divieni una Regina saggia! Assiediti al fianco del Re!" '.

Che cosa significa questo? Che chiunque elargisce la dote ottiene in cambio la sposa e che chiunque compie una fatica ottiene la ricompensa corrispondente;⁶² e chi non risica, non rosica.

deve tenere l'iniziato. Ciò si basa sul fatto che la parola *raftār* significhi "condotta, comportamento", ma derivi direttamente dal verbo *raftan*, "andare", che rimanda appunto all'idea di andatura e movimento che bene si confà ai pezzi degli scacchi. In realtà anche in italiano condotta e comportamento sono semanticamente connessi all'idea di movimento (condurre, portamento), ma il nesso di primo acchito è qui meno evidente. Il termine *raftār* è stato reso in vari modi nella traduzione, ma sempre segnalato tra parentesi. Ogniqualevolta si incontrerà la parola nel proseguo del testo si tengano presenti le considerazioni espresse in questa nota.

⁶⁰ L'edizione di Hiravī propone la lezione *أبينه غماز*, emendando quanto riportato nel testimone di base da lui utilizzato (*أبينه غماز*) nel tentativo di dare senso al termine. Ho preferito la variante riportata nell'autorevole Ms. Londra, British Library, OR 9725, copiato a Sūfiyābād attorno al 894/1489 e ignoto a Hiravī, ovvero *أبينه اعتبار* (fol. 185v, linea 8). Su questo manoscritto si rimanda a quanto detto nel saggio introduttivo.

⁶¹ Le "otto fatiche" sono una metafora dell'attraversamento delle otto case che costituiscono l'ampiezza della scacchiera (anche se in realtà partendo dalla seconda fila il pedone ne deve percorrere solo sette), raggiungendo il lato opposto e consentendo al pedone di "trasformarsi" in regina (secondo le regole dello Śaṭraṅṅ antico la scelta era obbligata).

⁶² Vi è qui un rimando tacito quanto palese per l'originale destinatario musulmano del testo al più famoso detto profetico (*ḥadīṭ*) sull'intenzione (*niyya*) che non a caso al-Buḥārī colloca all'esordio della sua autorevole raccolta (*al-*

*Se desideri divenire Re della scacchiera della generosità⁶³
Scendi risoluto dal Cavallo del tuo desiderio individuale e fatti Pedone.*

(3) Amico mio, se desideri con fermezza diventare la Regina sulla scacchiera della schiavitù nei confronti di Dio (*bisāt-i 'ubūdiyyat*) e sederti così insieme al Re –[poiché] ‘*I poveri siedono con Dio*’⁶⁴ – sacrifici dunque l’anima per il Re alla maniera del Pedone che ‘*Essi combattono sulla via di Dio, uccidono o sono uccisi*’ (Cor. 9:111). In tal modo forse attraverserai le otto case del paradiso (*hašt hāna-yi bihišt*)⁶⁵ col passo della determinazione spirituale (*himmat*), giungendo per via diretta alla casa che chiamano ‘*seggio di Verità presso un Re potentissimo!*’ (Cor. 54:55) sedendoti di fianco al Re.⁶⁶ Ma stai ben attento perché il percorso è pieno di pericoli. A volte l’inganno del demonio (*talbīs-i Iblīs*) fa inciampare sul sentiero, altre volte le vanità del mondo materiale allontanano dall’Amico, altre volte ancora la sventura del desiderio passionale disorienta. Tuttavia, sebbene la via sia piena di rischi, allorquando raggiungi la meta in essa vi è assenza di ogni pericolo. La saggia Regina (*farzān-i farzāna*), il Cavallo passionale (*faras bā-havas*), la Torre fortunata (*rah-i farruh*) e l’Alfiere volenteroso (*fil-i cūn mīl*) si lanciano al galoppo sul tavolo da gioco della maestria (*bisāt-i mu'allimī*) per

Ṣaḥīḥ): “Le opere sono secondo le intenzioni (*al-niyyāt*), e a ogni uomo va ciò che si è proposto; dunque, colui che emigra per qualcosa del basso mondo lo otterrà o per una donna la sposterà. La sua emigrazione sarà in effetti verso ciò per cui è emigrato”. Il concetto di intenzione (*niyya*) è di importanza fondativa in ambito rituale religioso islamico sia, naturalmente, in ambito sufi.

⁶³ Pers. *āzādīgī*: anche “liberalità” o “liberazione”.

⁶⁴ “*al-fuqarā' ḡulasā' Allāh*”, adagio arabo derivato da un detto del profeta Muḥammad. I “poveri” nel linguaggio tecnico del Sufismo sono intesi in senso simbolico come riferimento agli iniziati.

⁶⁵ L’espressione “otto case del paradiso” (*hašt hāna-yi bihišt*) è con tutta evidenza una variazione del concetto di “otto paradisi” (*hašt bihišt*) in relazione col gioco degli scacchi e un altro riferimento all’attraversamento dello spazio della scacchiera da parte del pedone per raggiungere il lato opposto della tavola da gioco. Su questo tema si veda quanto detto nell’analisi introduttiva.

⁶⁶ Il soggetto del passo coranico qui citato da Simnānī sono i “pii” (*al-muttaqūn*), menzionati nel versetto precedente, i quali in questo contesto vanno nuovamente interpretati in senso tecnico e simbolico secondo la terminologia del Sufismo come coloro che sono pervenuti alla fine del percorso iniziatico: “In verità i pii saranno in giardini e fiumi – in seggio di Verità presso un Re potentissimo” (Cor. 54:54-55).

insegnare il gioco degli scacchi dell'amore [per il Re] a chiunque ha bisogno di una guida [per districarsi] negli artifici (*ṣanā'i*), nelle rarità (*badā'i*), nelle meraviglie e nelle stranezze dei simboli della scuola della conoscenza. Mi dissi che affinché la scacchiera dello stato di servitù a Dio (*naṭ-i 'ubūdiyyat*) si potesse trasformare nella cortina posta dinnanzi all'ingresso del padiglione reale avrei dovuto conoscere lo stile (*sabuq*) proprio di ciascuno [di questi maestri] e che avrei imparato da ognuno di loro una scienza.⁶⁷

(4) Mi mossi da dove mi trovavo, mi avvicinai alla Regina e le dissi: 'Insegnami qualcosa della scienza che ti è propria.' Rispose: 'Ehi amico, fai del nostro metodo (*ravish*) la tua guida affinché dal deserto della perplessità ti giunga una lezione fin dentro l'arena del combattimento.' Le chiesi: 'Qual'è il tuo metodo?' Rispose: 'Io siedo con il Re e vivo nella sua stessa casa. Ciò procede da un'unica qualità, ovvero che ho cercato la solitudine e ho scelto di ritirarmi in un angolo, e nel momento in cui ho cercato l'isolamento (*'uzlat*) ho trovato la potenza e la gloria (*'izzat*)'.

*Colui che non ha trovato la gloria dell'isolamento
('izzat-i 'uzlat) nulla ha mai trovato.*

*Colui che non ha veduto il volto della contentezza⁶⁸
(qinā'at) nulla ha mai veduto.*

Mi spostai dalla via regia (*ṣāh-rāh*)⁶⁹ e mi diressi in un angolo. Non v'è dubbio che nessuno sia più certo di me su questa cosa⁷⁰ e se

⁶⁷ Il significato di questa immagine si comprende tenendo presente che molto spesso anticamente la scacchiera non veniva realizzata con un materiale rigido bensì su un pezzo di stoffa o di pelle facilmente ripiegabile e trasportabile. Il primo significato del termine *naṭ* qui utilizzato, comunemente tradotto come "scacchiera" nel contesto relativo agli scacchi, in effetti è "tappeto di cuoio", il quale poteva avere vari utilizzi, tra cui proprio quello di tovaglia o tappeto da gioco. La metafora utilizzata da Simnānī fa riferimento alla possibilità di considerare (e utilizzare) lo scacchiere (e il gioco degli scacchi) come velo che separa, ma contemporaneamente può dare accesso, qualora sollevato, alla presenza dominicale, ovvero, come è stato discusso nell'introduzione, come mezzo simbolico realizzato sul percorso iniziatico.

⁶⁸ Nel senso etimologico di "accontentarsi".

⁶⁹ La strada regale, che conduce al Re.

⁷⁰ Cioè sulla necessità di ritirarsi in isolamento dal mondo per poter avanzare sulla via spirituale. Allusione autobiografica di Simnānī alla propria esperienza e pratica spirituale su cui si veda quanto già detto nell'analisi introduttiva.

anche tu desideri avvicinarti al Vero (*ḥaqq*)⁷¹ scegli un angolo, togli dal mezzo e lascia il sentiero delle chiacchiere, poiché per l'appunto è l'isolamento la causa della gloria.

*Nell'istante in cui sceglierai l'angolo, ecco sarai
posto sopra l'occhio, a mo' di sopracciglio*⁷²

Nell'isolamento si trova la gloria sia in questo basso mondo che nell'aldilà. Il Profeta –su di lui la pace– rimase quarant'anni in isolamento finché la gloria eterna che non ha né inizio né fine fu collocata al suo fianco.

(5)⁷³ Dopo aver raccolto questo consiglio andai verso l'Alfiere e gli domandai: 'Ehi Alfiere che intimorisce, dammi una dritta sul tuo modo di fare (*raviš*)'.⁷⁴ Rispose: 'Amico mio, nonostante la mia enorme stazza⁷⁵ talora sulla scacchiera sono umiliato e altre volte debole e sconcolato. Una volta ho l'umore atterrito a causa dell'imboscata del Cavallo; un'altra volta son pieno di paura per via dell'irruzione della Torre che avanza precipitosa; un'altra ancora mi ritrovo meso all'angolo dall'astuzia del Pedone. Tuttavia, possiedo l'arte di fare di due case una e quando mi sposto da una casa non mi fermo in

⁷¹ *al-Ḥaqq* è uno dei nomi di Dio.

⁷² Il verso illustra il concetto principale espresso in questa parte del testo, ovvero che scegliendo la solitudine (l'angolo) si ottiene invece la posizione più in vista. Esso lo fa attraverso una metafora ardita, basata sul fatto che sia l'angolo che il sopracciglio sono ricurvi. Il verso in alcune raccolte è attribuito a Ibn Yamīn al-Dīn Maḥmūd Farīyūmadī Ṭuḡrā'ī, morto ca. nel 746 (1345). Molti dei versi poetici presenti nell'edizione Hiravī, incluso questo, sono assenti nel manoscritto British Library copiato a Ṣūfiyābād. In considerazione del carattere orale e fluido dell'opera buona parte di essi potrebbero essere delle addizioni posteriori. Ciò è particolarmente probabile per il presente verso, se effettivamente di Ibn Yamīn, in quanto si autore coevo di Simnānī, ma di orientamento sciita. Su queste problematiche si rimanda a quanto detto nell'analisi filologica e stilistica.

⁷³ L'ordine delle due sezioni dedicate rispettivamente all'Alfiere e al Cavallo è invertito in British Library rispetto al testo edito. Nella traduzione mi sono attenuto all'ordine dell'edizione.

⁷⁴ Il termine significa anche "metodo, uso, costume" e "modo di marciare, andatura", per cui in relazione al gioco degli scacchi il termine rimanda al modo in cui ciascun pezzo può muoversi.

⁷⁵ Ricordiamo che il termine usato in persiano è *pīl/fīl*, elefante, in arabo *al-fīl*, da cui, appunto, *alfiere*.

quella adiacente, bensì in quella successiva.⁷⁶ In sole due mosse dal centro della scacchiera mi muovo nell'angolo in modo tale che né mi raggiunge la mano del Pedone, né il 'piede' della Torre. Amico, sulla scacchiera del basso mondo anche tu sarai stanco e sconcolato come un Alfiere se la perfida vita mondana di farà un'imboscata. Talvolta la moglie e il figlio distraggono dal Vero, altre volte il cibo dolce e abbondante e il dormire in un giaciglio comodo ti allontanano dalla presenza divina, ché '*essi mangiano come mangiano le bestie*' (Cor. 47:12). Se anche tu vuoi salvarti da tutti gli inganni e le catene della vita mondana non appena metti piede fuori dalla casa dell'utero materno (*hāna-yi raḥim-i mādar*) non ti occupare dei piaceri effimeri del mondo e fai alla maniera dei 'prodi virili' (*mardān*) che in soli due passi⁷⁷ hanno raggiunto la stazione della verità (*manzil-i šidq*) [a cui alludono le parole coraniche] '*in seggio di Verità presso un Re potentissimo!*' (Cor. 54:55). Le parole '*due passi, ed è già arrivato*'⁷⁸ sono una testimonianza di questa regola basilare e dal momento in cui ti dedichi al basso mondo tutta la virilità (*mard-vār*) se ne va a ramengo'.⁷⁹

(6) Quando ebbi ascoltato queste raccomandazioni mi allontanai da quel luogo, mi rivolsi al Cavallo e dissi: 'Ehi Cavallo passionale! Il discorso [che ho appena sentito] mi ha lavorato nella testa; anche tu esponimi i simboli di cui sei in possesso.' Rispose: 'Amico mio, sul ripiano del gioco degli scacchi nessun pezzo mi può raggiungere ad eccezione della Torre.⁸⁰ Una volta tendo un'imboscata

⁷⁶ Questa descrizione si riferisce ai movimenti dell'Elefante/Alfiere secondo le regole in uso nello Šaṭranġ, che furono in uso anche in Europa fino a un certo periodo e che per alcuni pezzi differiscono dai movimenti degli scacchi moderni. Nel caso dell'Elefante (Fil) esso si muove di due case in diagonale, saltando un eventuale pezzo che si trovasse sulla diagonale; esso cattura nello stesso modo in cui muove. Cfr. Murray 1913: 225-226.

⁷⁷ Anche qui il riferimento è all'abilità dell'Alfiere/Elefante di spostarsi dal centro all'angolo della scacchiera, o viceversa, in sole due mosse. Si veda la nota precedente.

⁷⁸ Parte di una frase in arabo attribuita all'importante maestro sufi 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166), fondatore eponimo dell'ordine della Qādiriyya, nella raccolta dei suoi sermoni *Kitāb Faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*, maġlis 54 (al-Ġilānī s.d.). Con una variante minima esso dà il titolo a una delle sezioni del poema sufi *Tarīq al-tahqīq*, opera pseudepigrafa tradizionalmente attribuita al grande poeta Sanā'ī Ġaznavī (m. ca. 525/1130).

⁷⁹ Le ultime due frasi sono assenti nel manoscritto British Library.

⁸⁰ Ricordiamo che la Regina nel gioco dello Šaṭranġ aveva mobilità ridotta rispetto al gioco moderno: solo una casa alla volta, e solo in diagonale, dunque

all'Alfiere e un'altra volta piombo addosso al Pedone. Ho ottenuto questa posizione per il fatto che quando mi muovo dalla casa in cui mi trovo avanzo prima dritto (*rāst*) di una casa e poi di sbieco (*kadj*) di una casa.⁸¹ Col primo movimento osservo la regola [della frequentazione] degli amici sinceri, col secondo movimento mi avvicino alla regola dell'isolamento (*'uzlat*). Poiché mi trovo in una condizione di alternanza di stati spirituali (*taqallub-i aḥvāl*) una volta muovo in una direzione e quella successiva in un'altra.⁸² Se anche tu desideri ottenere la prossimità che il Cavallo ha con il Re⁸³ sulla scacchiera della legge di Muḥammad (*naṭ'-i šar'-i Muḥammadī*) –su di lui la pace– fai del mio comportamento il tuo mestiere, poiché nel mondo della servitù (*'ālam-i 'ubūdiyyat*) sono due le case:⁸⁴ la prima è la casa della legge sacra (*ḥāna-yi šarī'at*), la seconda la casa della realtà essenziale (*ḥāna-yi ḥaqīqat*).⁸⁵ Procedi diritto nel mondo

i pezzi con il movimento più ampio e che controllavano più case erano appunto la Torre e il Cavallo.

⁸¹ Il Cavallo nello Šaṭranğ muove e cattura esattamente come negli scacchi moderni (cfr. Murray 1913: 226). In questo passo il suo movimento non è descritto come una elle, come di solito accade oggi, bensì appunto come un movimento di una casa in linea retta, e una seconda casa in diagonale. Il risultato è il medesimo, ma questa antica descrizione del movimento del Cavallo è “più economica” in termini spaziali e geometrici, ovvero di case attraversate, rispetto a descrivere il suo movimento “a elle” (in quanto partendo da un angolo a preferisce percorrere la diagonale piuttosto che i due lati di un quadrato per raggiungere l'angolo opposto).



⁸² Basandosi sulla doppia natura del suo movimento (diritto e in diagonale) il Cavallo diventa qui il simbolo di colui che ha intrapreso il percorso iniziatico ma non controlla ancora i propri stati spirituali e non è ancora pervenuto alla meta.

⁸³ Qui ho preferito seguire la lezione di British Library (fol. 186v, linea 2), in quanto a mio avviso più coerente rispetto a quello dell'edizione.

⁸⁴ Anche in questo caso ho seguito la lezione di British Library (fol. 186v, linee 2-3), palesemente corretta rispetto alla lezione involuta presente nell'edizione.

⁸⁵ Qui la doppia natura del movimento del Cavallo (diritto + diagonale) è messa in relazione con due aspetti complementari del percorso spirituale spesso evocati in coppia nel pensiero sufi: la legge sacra (*šarī'a*), alla quale sono sottoposti l'aspetto corporeo e animico dell'individuo, e la realtà essenziale (*ḥaqīqa*), vera meta del viaggio e pertinenza del foro interiore, spesso nella terminologia tecnica del sufismo (*ištilāḥāt al-šūfiyya*) identificato simbolicamente con il cuore (*qalb*). L'analogia tra il movimento bidirezionale, in due fasi, del Cavallo e i due aspetti (o, appunto, fasi) della via iniziatica esplicitato da Simnānī sembra prestarsi a un'ulteriore analo-


della legge sacra poiché la perfezione della legge sacra è un sentiero diritto.

*Mostra rettitudine (rāstī) e sarai liberato:
rettitudine da parte tua e trionfo da parte del Creatore!*

*Dall'obliquità disonesta (kajī) deriva miseria totale
mentre se sei retto (rāst-ī) sei al riparo da ogni pena⁸⁶*

Il governatore della provincia della legge sacra (*vālī-i vilāyat-i šar'*)⁸⁷ ordina di comportarsi in modo retto in questo mondo: 'Resta quindi sul retto sentiero, come t'è stato ordinato!' (Cor. 11:112). Ma quando giungi nel regno della realtà [metafisica] scegli un angolo e allontanati dalla via e dalle contrade delle genti, affinché attraverso⁸⁸ il retto andare (*rāst raftan*) tu assolvai alla regola basilare del 'sulla retta via camminano'⁸⁹ (Cor. 41:30) e attraverso l'andare

gia con la narrazione simbolica più diffusa del viaggio iniziatico in ambito sufi, ovvero il racconto del viaggio notturno di Muḥammad, il quale è anch'esso costituito di due fasi fondamentali. Una prima fase, detta *isrā'*, è il viaggio tra la Mecca e Gerusalemme. Questo è un viaggio per così dire terrestre, in linea retta e orizzontale, analogo alla prima parte del movimento del Cavallo, quella che Simnānī associa alla *šarī'a*. La seconda fase, detta *mi'rāḡ* (scala, salita) ha come punto di partenza la roccia sulla quale Abramo si sarebbe apprestato a compiere il sacrificio del figlio, sopra la quale sorge oggi la famosa Cupola della Roccia a Gerusalemme. Da qui si eleva attraversando i cieli per giungere in prossimità della presenza divina. Geometricamente il modo più intuitivo (oltre che linguisticamente preciso) per concepire il *mi'rāḡ* è una salita, o una scala, e a sua volta il modo più semplice per rappresentare una salita è una linea inclinata a 45°, analoga alla seconda fase del movimento

del Cavallo (). È la parte del movimento che Simnānī associa alla *ḥaqīqa*.

⁸⁶ Nizāmī 1941: verso 24, capitolo 47 e verso 43 capitolo 46.

⁸⁷ Il riferimento è a Dio stesso e non al profeta Muḥammad come si potrebbe supporre. Ciò si evince dal fatto che la frase che segue sia coranica e che Muḥammad sia il destinatario dell'imperativo, non colui che lo proferisce. Si osserva anche in questo caso l'utilizzo di immagini riferite all'ambito politico (e militare) al quale il gioco degli scacchi è eminentemente connesso, le quali conferiscono al testo coerenza stilistica.

⁸⁸ Qui ho seguito la lezione di manoscritto British Library in quanto sintatticamente corretta e coerente col testo che segue a differenza della lezione proposta nell'edizione.

⁸⁹ Il versetto per intero recita: "In verità coloro che dicono: 'Il nostro Signore è Dio!' e sulla retta via camminano, su loro scenderanno gli angeli: 'Nessuna paura, nessuna tristezza, gioite a gioia pel Giardino promesso!'"

obliquo (*kaj raftan*) tu trovi la gloria dell'isolamento in questo e nell'altro mondo.'

(7) Dopo aver voltato le spalle al Cavallo mi diressi verso la casa della Torre e le dissi: 'Ehi Torre fortunata, vieni qua con quel che hai di simboli [da mostrarmi]!'. Rispose: 'Caro mio, su questa tavola degli scacchi nessuno è più grande di me che sono un uomo libero, vigile e dalla corsa rapida. A volte faccio incursione sull'Alfiere, altre volte tiro un'imboscata al Cavallo, tutti [i pezzi] sono deboli e impotenti in confronto a me e se io non ci fossi lo scaccomatto (*māt*) del re (*šāh*) si farebbe prossimo. Tutto questo l'ho ottenuto grazie al favore, alla benedizione e all'abbondanza (*barakat*) che procedono da un'unica virtù: il fatto di muovermi veloce e diritto (*rāst*), senza che mi venga mai in mente di procedere obliquamente.

Su questa scacchiera muoviti come la Torre che fa girare la ruota della fortuna della Regina: fa del pedone un compagno degno del Re a discapito di Cavallo e Alfiere⁹⁰

Poiché ho fatto dell'andar retto (*rāst raftār*) la mia arte e il mio mestiere nessuna disgrazia mi raggiunge sulla scacchiera. Amico sincero e compagno concorde, se anche tu desideri ottenere la vicinanza del Vero sulla scacchiera della servitù a Dio (*ruq' a-yi 'ubūdiyyat*) e sulla tavola da gioco della sincerità verso la legge sacra (*naṭ' -i iḥlās-i bi-šarī'at*) anche tu fai dell'andare retto (*rāst raftār*) il tuo mestiere cosicché, simile a me, in un sola mossa tu ti sposti dall'angolo della tavola da gioco del basso mondo (*bisāṭ-i dunyā*) sopra la scacchiera dell'aldilà (*ruq' a-yi āḥirat*); poiché la retta condotta e il retto andare (*rāst raftār*) è cosa da uomini mentre l'andare obliquo (*kaj raftār*) è un comportamento da donne.⁹¹

⁹⁰ La traduzione del secondo emistichio di questo verso è incerta. Poiché esso è assente in British Library non sono potuto ricorrere all'aiuto di tale testimone. Il senso potrebbe essere che tramite l'abile impiego della Torre è possibile proteggere il pedone fino al raggiungimento dell'ottava riga consentendogli di essere «promosso» a Regina, come in effetti avviene molto spesso nei cosiddetti «finali di torre», che sono tra i finali di partita più frequenti e dunque più studiati e teorizzati anche negli scacchi moderni. Per la stessa ragione la Torre può essere considerata colei da cui dipendono le sorti della Regina.

⁹¹ Questo commento è assente in British Library come buona parte del testo che precede. Potrebbe dunque non essere stato presente nel racconto originale di

*Ascolta che ha da dire la Torre sulla rettitudine (rāstī):
“se procedi diritto (rāst ravī) tutto ciò ch'è nostro (mā rā-st) sarà tuo (ta-rā-st)”⁹²*

(8) Dopo aver appreso la lezione della Torre mi diressi alla porta del palazzo del Re e gli dissi: ‘Oh Re magnifico! Tutti loro sono tuoi sudditi, dai quali ho appreso varie cose utili; a questo punto anche tu mostrami i segreti che possiedi.’ Rispose: ‘Amico apri gli occhi e guardami, cosicché la visione del mio volto faccia effetto su di te e ponga vicino a te ciò che tu desideri e l’obbiettivo sia così raggiunto’. Dissi:⁹³ ‘Parla! Qual è e com’è il tuo carattere e il tuo comportamento (*sīrat*)?’ Rispose: ‘Io sono il governatore della provincia di questa tavola da gioco. Finché io sono al mio posto, il gioco va avanti, ma allorquando vengo arrestato (*māt shavam*)⁹⁴ tutta la scacchiera viene sparpagliata e l’esercito rovesciato e messo sottosopra. Allora non c’è più la passionalità del Cavallo, né è di utilità alcuna la minaccia che può incutere l’Alfiere. La maestà e autorità della Regina allora non vengono in aiuto, né la Torre fortunata ti prende per mano e nemmeno il Pedone viene in soccorso. Fintantoché io sono in gioco tutti i pezzi della scacchiera prosperano e le otto case [del paradiso]⁹⁵ di questa scacchiera sono affidate a me.⁹⁶ Vado ovunque desidero e chiunque si trovi nelle mie vicinanze io lo proteggo dal danno proveniente dall’intimidazione dei nemici. Ho ottenuto questa posizione grazie al mio comportamento lento e pacato (*āhista raftār*). Io non mi precipito come la Torre, bensì mi

Simnānī ed essere un accrescimento editoriale posteriore. Sul problema dell’origine estemporanea di quest’opera e sulle questioni filologiche si rimanda all’analisi introduttiva.

⁹² L’omofonia tra il termine *rāst* (e il suo derivato *rāstī*) – attorno al quale rivolge il discorso in queste righe – e la forma composta della particella *rā* e dalla terza persona singolare del verbo essere presente *ast* (*rā-st*), secondo i criteri classici contribuisce all’estetica del verso.

⁹³ Questo passo è fortemente corrotto anche nell’edizione. Il confronto col manoscritto British Library, sebbene di aiuto, non ha sciolto tutti i dubbi. Nell’edizione è addirittura assente questo “dissi” (*guftam*) che fa sì che la frase seguente risulti pronunciata dal Re e non da Simnānī e la cui assenza rende effettivamente incomprensibile il dialogo.

⁹⁴ Cioè quando viene dato scaccomatto (*shāh-māt*).

⁹⁵ Presente nell’edizione ma non in British Library.

⁹⁶ È stata preferita la lezione di British Library.

muovo con prudenza, una casa alla volta, poiché⁹⁷ se non usassi prudenza troverei la morte per mano del Pedone. Se anche tu desideri ottenere il rango regale sulla scacchiera della legge sacra (*ruq'a-yi šar'*) segui dunque in modo perfetto il mio comportamento-movimento (*raftār*)⁹⁸ cosicché ti diano in feudo (*iqṭā'*) gli otto paradisi (*hašt bihišt*), si avverino per te le parole 'Entrate nel Giardino, voi e le vostre spose, a gioia!' (Cor. 43:70) e tutti coloro che sono nelle tue vicinanze siano messi al sicuro dall'attacco notturno del destino e della predestinazione (*qaḏā va qadar*). Finché tu esisterai il mondo rimarrà in piedi (*va māḏām ka tū bāšī va 'alam bar pāy bāšād*) e in te si avvereranno le parole 'Se non fosse stato per te non avrei creato le sfere celesti'.⁹⁹ Tu otterrai questo

⁹⁷ Questa congiunzione causale, essenziale per connettere la frase che segue a quanto precede, è assente nell'edizione ma presente in British Library. Ennesimo esempio di come in molti casi il testo di British Library risulti sintatticamente più corretto del testo edito.

⁹⁸ Nel testo edito troviamo posizionati in questo punto due versi poetici che spezzano irrimediabilmente in due il periodo e la proposizione condizionale, con la protasi che rimane isolata prima dei versi e l'apodosi situata dopo di essi (Simnāni 19902: 327, linea 15 e seg.). Il risultato è un testo sintatticamente e grammaticalmente errato. Capire la genesi di questo brano incerto è stato possibile solo grazie all'esame del testimone British Library. Questo è forse il caso più eclatante a supporto dell'ipotesi che ritiene plausibile che la versione 'lunga' dell'opera edita da Hiravī, la quale include vari versi poetici e appendici in prosa alle varie sezioni in cui è diviso il testo, sia in realtà posteriore rispetto alla versione 'breve' di cui egli aveva preso visione tardivamente nel manoscritto Cambridge e che aveva definito una versione "compendiata" (*fašūrda va talḥīs-guna*). Su tutto questo si veda il saggio introduttivo. I due versi in questione sono i seguenti:

*Se diverrai degno come il Re dello scacchiere
troverai sollievo completo dalla fonte della preoccupazione
Non mettere in rifugio la Torre in una casa straniera
rifletti affinché non trovi morte nella trappola!*

⁹⁹ La frase in arabo è tratta da un ben noto *ḥadīṭ qudsī* (un testo extra coranico in cui Dio parla in prima persona a Muḥammad). Il senso di questo passo non è immediatamente intellegibile a chi non sia avvezzo a certi temi del pensiero sufi. Esso stabilisce in primo luogo un'analogia tra il Re e Muḥammad e tra la funzione regale nel gioco degli scacchi e la funzione Muḥammadica intesa come sommità della gerarchia spirituale. In secondo luogo allude quindi alla possibilità per l'iniziato che abbia raggiunto la fine del percorso spirituale di essere investito di quella stessa funzione. In questo passo, e nel Sufismo in generale, colui che si trova investito di tale funzione (il quale nei testi è spesso designato con l'appellativo di 'polo', ar. *qutb*) è ritenuto svolgere un ruolo cosmologico centrale e imprescindibile di preservazione e prote-

rango se ascolterai le mie parole, metterai in pratica la mia arte e avrai un andamento lento e pacato, poiché la fretteolosità è diabolica. *Mettere fretta è di Satana mentre agire lentamente e pazientare è di Dio.*¹⁰⁰ Sii prudente, perché il sentiero è insidioso ed essendo avventato e omettendo una prosternazione (*sağda*) potresti trovare lo stesso tipo di morte che toccò a Iblis e al collo della tua anima potrebbe essere annodato il collare del “*resti su di te la Mia maledizione fino al dì del Giudizio!*”’. (Cor. 38:78)¹⁰¹

(9) Amico, chi fa suoi questi tesori degli scacchi ha l’obbligo di intraprendere il viaggio nel regno del ‘*mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti e nelle loro anime*’ (Cor. 41:53), mentre colui al quale avessero spiegato anche cento volte i segreti riposti nel Corano ma ancora non si fosse svegliato è un vile che mai si sveglierà dal sonno della negligenza!

Quando disegni (*naqṣi basti*) le meraviglie degli scacchi nel mondo della forma (*ṣūrat*) osserva contemporaneamente il mondo del significato (*ma’ nā*),¹⁰² poiché ogniqualvolta tu riesci a far penetrare i significati sottili nell’anima e nel cuore le situazioni proprie sia della vita di questo mondo che dell’altro ti si sottomettono come se fossero una cosa sola.

zione dell’intera creazione: tutto è stato creato in vista di tale realtà metafisica e senza di essa l’intera creazione cesserebbe immediatamente di esistere. Su questi concetti in relazione a questo passo si veda quanto scritto nell’introduzione alla traduzione.

¹⁰⁰ Variante di un *ḥadīṭ* profetico.

¹⁰¹ Simnānī istituisce qui un’analogia tra la prosternazione (*sağda* o *suğūd*) dell’essere umano nei confronti di Dio, la quale costituisce uno dei momenti fondamentali della preghiera rituale islamica (*ṣalāt*), e la prosternazione che, così come è ricordato nello stesso Corano, Dio ordinò di compiere agli angeli nei confronti di Adamo. La colpa di Iblis, l’angelo caduto, fu precisamente quella di non inginocchiarsi di fronte al primo uomo in ottemperanza all’ordine che Dio aveva impartito. Più in generale il gioco degli scacchi è qui messo in relazione all’ottemperamento della legge sacra (*ṣarī’at/ṣar’*) (si vedano espressioni quali ‘scacchiera della legge sacra’ utilizzate a più riprese nel testo). In questo caso la lentezza e la calma che sarebbero proprie del movimento del Re vengono raccomandate come attitudine da tenere nello svolgimento dei riti, in particolare della preghiera canonica (*ṣalāt*), a cui rimanda il riferimento alla prosternazione

¹⁰² La complementarità forma-significato è un motivo classico nella letteratura sufi. L’apparente ambiguità di questa frase diviene più chiara sapendo che anticamente nel mondo islamico la scacchiera consisteva in una pelle (o altro materiale) su cui erano disegnate le linee o addirittura essa veniva tracciata direttamente sul terreno con l’ausilio di un bastoncino.

(10) Caro, sappi che finché il Re è in gioco sulla scacchiera del comando il Cavallo lo protegge dal suo nemico, l'Alfiere accorre in suo aiuto, la Regina si alza a pronunciare un discorso in suo favore e il Pedone resta in piedi a servirlo al suo fianco. [Ma] nonostante tale rango arriva un tempo in cui gli assestano un duro colpo nella casa nella quale si trova e gli viene dato scacco matto. La tavola da gioco viene sparpagliata e tutti i suoi compagni sono esposti ad essere attaccati, i giocatori sollevano l'angolo della scacchiera e gettano sotto di essa in umiliazione il Re che possedeva rango elevato.¹⁰³

(11) Caro, sulla scacchiera della vita (*ruq'a-yi hayāt*) il Re di rango elevato sei tu, e la famiglia e la servitù sono i pezzi degli scacchi riuniti attorno a te. Qualche volta uno di loro accorre in tuo favore alla stregua del Cavallo e qualcun altro abbatte il tuo nemico a mo' della Torre, altre volte gli attendenti ti circondano indossando la cintura del servizio, alla stregua di pedoni. Improvvisamente il messaggero del destino (*qaḏā*), a causa del decreto della predestinazione (*qadar*), [fa sì che] i luogotenenti della ristrettezza e della rovina dei tempi e dei modi in una o due mosse ti diano scacco matto.¹⁰⁴ Allora tutta la tua cerchia inizia a rifiutarsi e i figli fuggono da te. Misero e prigioniero ti ritrovi spacciato nella casa dello scaccomatto e l'attacco a sorpresa della ruota dell'incostante fortuna, in ottemperanza all'ordine divino 'sii, ed esso è' (Cor: 6:73), rovescia la scacchiera della vita (*ruq'a-yi 'ayš*).¹⁰⁵ Tu vieni

¹⁰³ L'intero testo che costituisce questa decima sezione è assente in British Library. Esso non aggiunge nulla all'argomentazione e la ridondanza che lo contraddistingue potrebbe essere un indizio che si tratta di un'aggiunta posteriore.

¹⁰⁴ Questa frase sembrerebbe incompleta. Non ho potuto ricorrere a British Library perché questo passo è assente in tale testimone. L'integrazione tra parentesi quadre mi pare il modo migliore per risolvere la difficoltà, ma non è escluso che l'esame di altri testimoni dell'opera possa rivelare una lezione grammaticalmente e sintatticamente corretta del passo.

¹⁰⁵ La traduzione rende lo stile ancora più ampolloso di quanto esso non sia in lingua originale. Si tenga presente che nel testo persiano alcune di queste immagini sono evocate da una singola parola, ad esempio "incostante fortuna" è *būqalamūn*, e che tali parole sono inoltre in rima, assonanza, allitterazione con altre vicine. Ad esempio *būqalamūn* fa rima con *kun fa-yakūn* ("sii, ed esso è") della citazione coranica che immediatamente segue. Tale eufonia complessiva, essenziale nell'economia letteraria del testo originale e che in molti casi 'giustifica' lo stile iperbolico, nella traduzione si perde quasi completamente.

calato in una tomba stretta e oscura e ognuno prende una quota della tua eredità. Nessuno più ti ricorda e nessuno parla più di te. Solo il Creatore viene in tuo soccorso e nessun altro e solo ciò che è stato compiuto dalla tua mano¹⁰⁶ [quando eri in vita] non viene incamerato da altri. Se la tua condotta rientra nel novero delle buone azioni ti sarà destinato il paradiso eterno. Se invece essa recherà i segni delle male opere ti saranno destinati l'inferno e il fuoco poiché 'chi opera il bene lo fa a suo vantaggio, e chi fa il male lo fa a suo danno' (Cor. 41:46) e *Iddio meglio conosce ciò che giusto.*"

Bibliografia

Fonti primarie

Bašīrī, 'Alī Akbar

2021/
1400 sh. *Šaṭranğ-i vujūd*. A cura di Muḥammad Ḥwāğvī. Teheran: Intišārāt-i Mawlā.

Ġāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān

2011/
1390 sh. *Nafaḥāt al-uns min ḥadarāt al-quds*. 3° ed. A cura di Maḥmūd 'Abidī. Tehran: Intišārāt-i Suḥan.

al-Ġilānī, 'Abd al-Qādir

s.d. *Kitāb Faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*. Ġīza [Il Cairo]: Dār al-Rayān li-l-Turāṭ.

Nizāmī Ganğavī, Ġamāl al-Dīn.

1941/
1320 sh. *Maḥzan al-asrār*. 2° ed. A cura di Ḥassan Vaḥid Dastgirdī. Teheran: Maṭba'a-yi Armağān.

Rāzī, Nağm al-Dīn

1973/1352/ *Mürşād al-'ibād min al-mabda' ilā l-ma'ād*. Edito da Ḥussayn al-Ḥussaynī al-Nī matullāhī. S.l.: Maṭba'a-yi Mağlis.

1987 *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Introdotto, tradotto e annotato da Hamid Algar. Delmar, New York: Caravan Books.

Sanā'ī Ġaznavī, Abū l-Mağd (pseudo)

[1973] *Ṭarīq al-taḥqīq: A Sufī mathnavi ascribed to Hakim Sana'i of Ghazna and probably composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxcavani. A critical edition, with a history of the text and a commentary*. A cura di Bo Utas. [Lund]: Student litteratur.

Simnānī, 'Alā' al-Dawla

1983/
1362 sh. *al-'Urwa li-ahl al-ḥakwa wa-l-ğakwa*. A cura di Nağīb Māyil Hiravī. Teheran: Intišārāt-i Mawlā.

¹⁰⁶ Ovvero le proprie azioni.

- 1985/
1364 sh. *Dīvān-i kāmīl-i as‘ār-i fārsī va ‘arabī-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī ‘arīf-i buzurg-i qarn-i haftum va haštum-i hiǧrī.* A cura di ‘Abd al-Rafī‘ Ḥaqīqat. Teheran: Širkat-i Mu‘allifān va Mutarǧimān-i Īrān.
- 1985² *Risāla-yi Šaṭranǧīyya.* In Naǧīb Māyil Hiravī, “Cahār guftār-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī,” *Dāniš* 3: 3-70.
- 1990/
1369 sh. *Mušannafāt-i fārsī.* A cura di Naǧīb Māyil Hiravī. Teheran: Širkat-i Intišārāt-i ‘Ilmī va Farhangī.
- 1990²/
1369 sh. *Risāla-yi Šaṭranǧīyya.* In ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, *Mušannafāt-i fārsī*, a cura di Naǧīb Māyil Hiravī, Teheran: Širkat-i Intišārāt-i ‘Ilmī va Farhangī: 323-328.
- 2018 *al-Wārid al-šārid al-tārid šubhat al-mārid.* In Giovanni Maria Martini, *‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate.* Leida-Boston: Brill: 203-260.
- 2018² *Zayn al-mu‘taqad li-zayn al-mu‘taqid.* In Giovanni Maria Martini, *‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate.* Leida-Boston: Brill: 285-380.
- British Library *Risāla-yi Šaṭranǧīyya.* Ms. Londra, British Library, OR 9725, ff. 185b-187b.
- Cambridge *Risāla-yi Šaṭranǧīyya.* Ms. Cambridge, Library of the University di Cambridge, Persian 162, ff. 232-234.
- Maǧlis *Šurūṭ-i ḥalvat.* Ms. Teheran, Kitābhāna-yi maǧlis, 3660r18.
- Mashhad *Risāla-yi Šaṭranǧīyya.* Ms. Mashhad Kitābhāna-yi markazī-i riḍavī, ḥikmat 441.
- Sistānī, Amīr Iqbāl
- 1987/
1366 sh. *Cihīl maǧlis yā Risāla-yi Iqbāliyya.* A cura di Naǧīb Māyil Hiravī. Teheran: Intišārāt-i Adīb.
- 1988 *Risāla-yi Iqbāliyya: Fawāyid-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī.* In ‘Alāuddawla Simnānī, *Opera minora*, a cura di Wheeler M. Thackston, Jr. Cambridge, Mass.: Harvard University Office of the University Publisher: 175-244.
- 1999/
1378 sh. *Cihīl maǧlis-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī.* A cura di ‘Abd al-Rafī‘ Ḥaqīqat. Teheran: Intišārāt-i Asāṭir.
- Fonti secondarie*
- Amitai, Reuven
- 2001 “The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25: 15-43.
- Aubin, Jean
- 1995 *Emirs mongols et vizirs persans dans les remous de l’acculturation.* Parigi: Association Pour l’Avancement Des Études Iraniennes.
- Bernardini, Michele
- 2003 “Hašt behest.” *Encyclopaedia Iranica* 12: 49-51.
- Burkhardt, Titus
- 1954 “Le symbolisme du jeu des échecs.” *Études traditionnelles* 31: 318-325. Ristampato in Titus Burkhardt, “The Symbolism of Chess.” *Stud-*

- ies in Comparative Religion* 1969; Titus Burkhardt, *Symboles*. Milano: Arché 1979; Titus Burkhardt, *Mirror of the Intellect: Essays On Traditional Science & Sacred Art*. Albany: State University of New York Press 1987; Titus Burkhardt, *Miroir de l'intellect*. Losanna: L'age d'homme 1992.
- 1970 *Die maurische Kultur in Spanien*. Monaco: Verlag Georg D. W. Callwey.
- Chodkiewicz, Michel
- 2009 *Il sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabi*. Brescia: Morcelliana.
- Corbin, Henry
- 1957 "L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne." *Eranos Jahrbuch* 26: 57-187.
- 1961 "Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien." In Pierre Bertin, Jacques Chailley, Henry Corbin, Jeanne Delhomme *et al.*, *Ombre et lumière*, Parigi e Brussels: Desclée de Brouwer: 135-257.
- 1971 *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry-Saint-Vincent-Saint-Jabron: Editions Présence.
- 1972 *En Islam iranien*. 4 voll. Parigi: Gallimard.
- Dabashi, Hamid
- 2023 *The Persian Prince: The Rise and Resurrection of an Imperial Archetype*. Stanford, California: Stanford University Press.
- DeWeese, Devin
- 1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Elias, Jamal J.
- 1995 *The Throne carrier of God: The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simmānī*. Albany: State University of New York Press.
- Isfāndyārī, Amīd (Muhandis).
- 2002/1381 sh. "Risāla-yi šatranġiyya va rumūz-i ān az dīdgāh-i šaykh-i Simnān." *Faṣl-nāma-yi farhang-i Qawmis* 20: 43-57.
- Lange, Christian.
- 2016 *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. New York: Cambridge University Press.
- 2017 "The 'eight gates of paradise'-tradition in Islam: A genealogical and structural study." In Sebastian Günther e Todd Lawson con l'assistenza di Christian Mauder (a cura di), *Roads to paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 voll., Leida-Boston: Brill: 341-370.
- Martini, Giovanni Maria
- 2018 *'Alā' al-Dawla al-Simmānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*. Leida-Boston: Brill.
- 2021 "Note sul Sufismo visivo: rappresentazioni grafiche a supporto della realizzazione spirituale nel *Taṣawwuf*." *El Azufre Rojo: Revista de estudios sobre Ibn Arabi* 9: 69-94.

- 2023 *Visualizing Sufism: Studies on Graphic Representations in Sufi Literature (13th to 16th Century)*. Leida-Boston: Brill.
- Melville, Charles
1990 "Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān." *Pembroke Papers* 1: 159-177.
- Michon, Jean-Louis
1998 *Le shaykh Muḥammad al-Hāshimī et son commentaire de l'Échiquier des gnostiques (Sharh Shaṭranj al-'arīfīn): un diagramme des étapes et des dangers de l'itinéraire initiatique attribué au Shaykh Al-Akbar, Muḥyī al-dīn Ibn al-'Arabī*. Milano: Archè.
- Murray, H.J.R.
1913 *A History of Chess*. Oxford: Oxford University Press.
- Pfeiffer, Judith
1999 "Conversion Versions: Sultan Ōljeitū's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources." *Mongolian Studies* 22: 35-67.
- Richard, Jean
1967 "La conversion de Berke et les débuts de l'islamization de la Horde d'Or." *Revue des études islamiques* 35: 173-184.
- Schick, Irvin C.
2020 "Chess of the Gnostics: The Sufi Version of Snakes and Ladders in Turkey and India." Vanina Kopp, Elizabeth Lapina (a cura di), *Games and Visual Culture in the Middle Ages and in the Renaissance*. Turnhout: Brepols: 175-218.
- Schmidt-Madsen, Jacob
2019 "The Game of Knowledge: Playing at Spiritual Liberation in 18th- and 19th-century Western India." Tesi dottorale, Università di Copenhagen.
- Shimkhada, Deepak
1983 "A Preliminary Study of the Game of Karma in India, Nepal, and Tibet." *Artibus Asiae* 44: 308-322.
- Schimmel, Annamarie
1992 *A Two-Colored Brocade. The imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Topsfield, Andrew
1985 "The Indian Game of Snakes and Ladders." *Artibus Asiae* 46: 203-226.
2006 "Snakes and Ladders in India: Some Further Discoveries." *Artibus Asiae* 66: 143-179.
2006² "Instant Karma: The Meaning of Snakes and Ladders." In Andrew Topsfield (a cura di), *The art of play: Board and card games of India*. Mumbai: Marg Publications on behalf of the National Centre for the Performing Arts: 75-89.
2022 "A Note on Sufi Snakes and Ladders." *Journal of the Royal Asiatic Society* 32: 1016-1029.

- Utas, Bo e Moḥammad Dabīrsiāqī
1991 "Chess." *Encyclopaedia Iranica* 5: 393-397.
- Van Gelder, Geert Jan
2021 "Chess." *Encyclopaedia of Islam Three*. Consultato online il 12 febbraio
2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25497.
- Vásáry, István
1990 "History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam." In Denis Sinor (a cura di), *Aspects of Altaic Civilization III*, Bloomington, Indiana: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies: 230-252.
- Ventura, Alberto
1979 "Note su due scuole del Sufismo indiano." *Oriente e Occidente* 2: 26-29.
1981 *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali*. Roma: Atanòr. Nuova edizione
L'esoterismo islamico. Milano: Adelphi, 2017.
1990 *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*. Cagliari: Istituto di
Studi Africani e Orientali.
1990² "Religione islamica in India." In *Giornata di studio: L'Islam indiano*
(Roma, 5 dicembre 1988), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei: 71-84.
2010 "Une interprétation mystique de la šarī'a selon Sayḥ Aḥmad Sirhindī." In Denis Herman, Fabrizio Speciale (a cura di), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*. Berlino: Klaus Schwarz: 203-216.
2013 "A Letter of Sayḥ Aḥmad Sirhindī in Defense of the Waḥdat al-Wuḡūd." *Oriente Moderno* 92: 509-517.
2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni mediterranee.
2019 *Lo yoga dell'islam*. Roma: Edizioni mediterranee.