



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.11/2022)

**OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO**

Risorsa digitale indipendente a carattere interdisciplinare. Uscita semestrale.

**N. 11/2022**  
ISSN 2532-6740

---

*Direttori editoriali*

GIANFRANCO BRIA (Università “La Sapienza” di Roma)  
GIACOMO MARIA ARRIGO (Università Vita-Salute San Raffaele)

*Segretario di redazione*

SARA MAZZEI (Università della Calabria)

*Comitato scientifico*

PAOLO BRANCA (Università Cattolica del Sacro Cuore)  
NATHALIE CLAYER (École des Hautes Études en Sciences Sociales)  
DARIO TOMASELLO (Università degli Studi di Messina)  
JOHN NAWAS (KU Leuven)  
SAMUELA PAGANI (Università del Salento)  
FRANCESCO ZAPPA (Università “La Sapienza” di Roma)  
ALESSANDRO CANCIAN (The Institute of Ismaili Studies, London)  
CATERINA BORI (Università di Bologna)  
ELISABETTA BENIGNI (Università degli Studi di Torino)  
CECILIE ENDRESEN (University of Oslo)  
LUCA PATRIZI (University of Exeter)  
FRANCESCO CHIABOTTI (INALCO, Paris)  
PABLO BENEITO (Universidad de Murcia)  
FRANCESCO ALFONSO LECCESE (Università della Calabria)  
FABRIZIO SPEZIALE (École des Hautes Études en Sciences Sociales)

*Comitato editoriale*

FABRIZIO DI BUONO (FLACSO Argentina)  
ANGELO CARLUCCI (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
VALENTINA FEDELE (Università della Calabria, EMUI Madrid)  
MICHELE PETRONE (Université Catholique de Louvain)  
FRANCESCO PIRAINO (Fondazione Cini, Università Ca’ Foscari)  
GABRIELE LEONE (University of Lapland)

*Sito web:* <https://rivistaocchiali.com>

*E-mail:* rivista.occhiali@gmail.com

*Copertina:* Fabrizio Di Buono



## INDICE

### SEZIONE – *STUDI E RICERCHE*

*Between Phanar and the Ottoman Court: Greek Composers in Constantinople in 18th Century*

– Giovanni De Zorzi » p. 6

*Marātib al-kalām: Word's Multiple States according to the Science of Letters*

– Federico Salvaggio » p. 14

*Le donne musulmane, vittime di una doppia discriminazione*

— Saida Hamouyehy » p. 29

*Columna Regia o Stylarion a Cannitello. Ad Trajectum Siciliae.*

*Individuazione del sito*

— Nicola Messina Gotho Di Gurafi » p. 39

### SEZIONE – *RECENSIONI*

Fulvio Bertuccelli, Mihaela Gavrila, Fabio L. Grassi (eds.), *Minorities and Diasporas in Turkey. Public Images and Issues in Education* (Sapienza Università Editrice (Roma 2023)

— Angelo Francesco Carlucci » p. 52



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.11/2022)

**SEZIONE/SECTION**  
*STUDI E RICERCHE /*  
*ANALYSES AND RESEARCHES*



## Between Phanar and the Ottoman Court: Greek Composers in Constantinople in 18th Century

GIOVANNI DE ZORZI

**ABSTRACT:** With the taking of Constantinople on 29 May 1453, a new capital made its appearance on the scene of the main cultural and artistic centres of the Islamic world. In this new context, Constantinople, although already having a millennial past, suffered from a certain cultural backwardness. Nevertheless, in just a few decades, forms and genres developed that would be typically and exclusively ‘Ottoman’. The birth of a new Ottoman art music (*maqām*) came about thanks to some particular characteristics that were rather rare in the Islamic world that the article takes into exam. Moreover, the ‘new’ Ottoman Art music was heavily influenced by the aesthetic of the earlier Byzantine tradition and by the presence of many Greek composers coming from the milieu of Phanar. The most renowned are certainly Zaharya Efendi (1680?-1740?) and his student Petros the Peloponnesian, Lambadarios of the Great Church (1735? 1740?-1778). Their life and works conclude, condense and significantly exemplify the article.

**KEYWORDS:** Phanar, Post-Byzantine Litterature, Post-Byzantine Art Music, Ottoman Art Music, *makām*, *maqām*.

\*\*\*

After the Ottoman conquest of Constantinople on May 29<sup>th</sup> 1453, the original Byzantine musical substratum received and metabolised new Arab-Persian contributions from the main cultural and musical centres of the time, above all Herat, Samarkand, Baghdad and Tabriz, and this led to the birth of a precious art music that would be uniquely Ottoman, and clearly recognisable as such among the Art music (*maqām*) of the vast Middle Eastern and Central Asian musical world.

For a comparison in the history of architecture and figurative art, the reader should think of the case of the Süleyman I mosque, built between 1550 and 1557 to the design of the great architect Sinan (1490-1588), which will be a reference point for all mosques in the Ottoman-Turkish area but which was built on the example of the nearby Byzantine cathedral of Hagia Sophia (6th A.D.); or think of the highly recognisable Ottoman miniature, which developed on the modules of the Timurid Herat and the example of the great Behzād (Herat, ca. 1450 - ca. 1535); the reader may also think of the unmistakable Ottoman ceramics, which were created on the example of those of the Persian world.

In the next few pages, I would like to focus on the birth of Ottoman art music (*maqām*) in the pre-existing Byzantine musical context and how it developed thanks to certain socio-musical components. As we will see, in this milieu grew great Phanariot<sup>1</sup> Greek

---

<sup>1</sup> The Phanariots (from the Greek Φανάρι, the name of the district of Istanbul where they lived, today’s Fener) were predominantly wealthy merchants of Greek or Hellenised origin, some were probably



composers of the 18<sup>th</sup> century, familiar with the musical systems and languages *both* of Byzantine sacred music and of Ottoman secular art music.

### **Toward an Ottoman classical music**

Ottoman classical music came into being thanks to some specific, and in the Islamic world rather rare, sociological features which, following Walter Feldman,<sup>2</sup> we feel are worth dwelling on.

Firstly, foreign experts were attracted at the Court, or at times captured in battle (for example at the conquest of Tabriz in 1514 or Baghdad in 1638). These foreign experts were known as *acemî*, *acemîyun* or *acemler*, the term being derived from the Arabic *ajam* meaning non-Arabic speaking, and therefore foreign. But in the Ottoman world the foreigners were mainly Persians or Azeris, who passed on their own knowledge and repertoires. The capture of foreign experts was one of the first ways in which the newly-founded court filled a lacuna in its musical activities. But obviously the birth of a new Islamic capital soon began to attract musicians from the major music centres of the day: Baghdad, Tabriz, Samarkand and Herat.

A second typical feature of Ottoman music in the modal classical world of *maqâm* (see below) was state support for training professional musicians at court and the creation of a resident ensemble, which trained at a school called the *Enderûn Mektebi* («school in the inner part of the palace»). In addition to music, verse-making, calligraphy and miniature painting were also taught at the *Enderûn*. The oral/aural kind of teaching and passing-on of knowledge and skills from master (*ustâd*) to student (*şâkird*) was generally known as *meşk*.

A third feature was the participation in court musical life of men who had completed theological or religious studies (*ulema*, *hâfîz* or *müezzin*).<sup>3</sup> They always received a musical education, which in the Islamic world was unique to the Ottoman tradition.

A fourth feature of Ottoman music concerns the complex position of the dervishes. They were primarily the depositories of an already ancient and extremely sophisticated musical art that first appeared in the 13th century, when Konya was the capital of the Seljuk Empire; it was here that the order of the Mevlevî dervishes, better known in the West as the «Whirling Dervishes», originated. The order was based on the exemplary life of the poet and music-lover Mevlâna Jalâl-ud-Dîn Rûmî (Balkh, 1207–Konya, 1273). Music was a fundamental part of the Mevlevîs' rituals and their centres were looked upon as the «Conservatories of the Ottoman world», with the vast majority of Ottoman musicians and composers being trained in the Mevlevî order. Apart from

---

descended from ancient Byzantine families from Constantinople or Trebizond, others were from the Aegean Sea islands, Epirus, others were Albanian, Romanian or Levantine. On their cultural and poetic production, see: *φαναριώτικα και αστικά σιχουρηγήματα στην του νεοελληνικου διαφωτισμου*, Athens, Ακαδημία Αθηνών, 2013.

<sup>2</sup> Walter Zev Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, VWB, Berlin 1996, p. 39-93.

<sup>3</sup> *Ulemâ* is the plural of *âlim*, “erudite, cultured or knowledgeable”. The term *müezzin*, here in the Turkish version, is derived from the Arabic *mu’addhin*, “he who proclaims the call to prayer” (Arabic, *’adhân*; Turkish *ezan*). *Hâfîz* (lit. “preserver”) is a person who knows the whole of the Koran by heart and is capable of cantillating it.



this specific order, music and sound played a central role in the practices of Sufism (*tasavvuf*) even in its early days in Baghdad, in the 10<sup>th</sup> century AD, where we find vestiges of a ritual that treatises called *samâ'* («listening, spiritual concert»). We can say, then, that in the Ottoman world there were two main ways of acquiring a musical education: either at the *Enderûn*, the selective palace school, or in the network of Sufi centres commonly found in the capital and territories of the expanding empire. It should moreover be noted that the dervishes did not reside permanently at court; they could at times be summoned to play music or to perform their compositions because the Sultan appreciated them, but in the evening, they would return to their centres where they would play or listen to classical music, often composed by other dervishes. According to the historian Evliya Çelebi (1611-1684), in the Constantinople of his day the dervishes had 577 *tekke* (large centres) and 6,000 *zaviya* (small centres).<sup>4</sup>

A fifth feature of Ottoman music was amateur music-making, i.e. music played for pleasure, not for money, by free men who loved music. Over the centuries this was to be a distinctive feature of the elite. Amateur Muslim musicians who found great favour would sometimes become the *musâhib* («companions») of the Sultan.

Lastly, there was a large presence of Armenian, Greek, Gypsy, and Slav musicians at court. Once the function of the foreign experts had been fulfilled and their teachings assimilated, musical activities at court were mainly delegated to them.

### **On the Byzantine contribution to Ottoman music**

Byzantine culture didn't end with the Ottoman conquest: Constantinople, though 'occupied', will continue to be 'the city' (τὴν πόλιν)<sup>5</sup>, the reference point for the Greek community, and began what is called the period of post-Byzantine culture that arrives to the present.

Many Greek composers composed liturgical *and* secular music, considered as ἐξωτερικὴ μουσικὴ (*exoteriki musiki*, 'exoteric music', i.e. 'for the outside') or also θύραθεν (*thyrathen*, 'outside'). This secular Art music resonated mostly at the court and in the aristocratic milieus of the main urban centres of the Ottoman world.

Byzantine music writing system, which was initially created for the liturgy, was used to record also compositions of non-liturgical music: a rather recent trend in Musicology is the study of art music (ἐξωτερικὴ μουσικὴ) compositions transcribed according to Byzantine notation by composers, singers and musicians (not only Greeks) who were active at the court and in the centres up in post-Byzantine Constantinople. Most of the manuscripts come from liturgical collections, and are therefore lovingly preserved at various monastic centres in Greece and the Orthodox world. Later, during the 19<sup>th</sup> century, several printed anthologies dedicated to art music appeared in Constantinople. All in all, Byzantine music writing helped to preserve from oblivion several compositions of Ottoman art music that can now be studied, trans-noted and performed.

---

<sup>4</sup> See in: Robert Mantran, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico e dei suoi successori (XVI e XVII secolo)*, Rizzoli, Milano, 1985, p. 139.

<sup>5</sup> As is well known, the same toponym Stamboul, from which Istanbul, is derived from the Greek locution εἰς τὴν πόλιν (eis ten pólin), meaning 'towards the city'. The toponym joined the official name Constantinople (*Kostantiniyye* in Ottoman) and gradually replaced it.



Far from dusty manuscripts, an episode describes Greek musicians in a sphere not strictly related to Byzantine ecclesiastical music, and their skilful use of musical writing. The episode comes from a 1584 collection of the lives of sultans and patriarchs entitled *Echtesis Chronica*: Sultan Mehmet II Fatih, the conqueror of Constantinople, learning that the Greeks had developed a system of notation that allowed them to transcribe any melody, invited two Greek singers, namely Gheorghios and Yerasimos, to court. Here, the sultan asked them to transcribe in real time a *tasnîf*, a traditional Persian vocal genre still alive today, which was sung by a Persian cantor. The two immediately transcribed the composition they had heard and shortly afterwards sang it themselves to the sultan, who admired their elegance and extraordinary skills; the Persian cantor himself, surprised, knelt in front of the two Greeks as a sign of respect<sup>6</sup>. The episode demonstrates several points: first of all, the astonishing ability to transcribe music in real time, a trait that has allowed several masterpieces of Ottoman music to come down to us, but also the vitality of the Ottoman musical melting pot in which musicians from different cultures played, a characteristic that was typical until recent times. Thirdly, this same ‘Greek ability’ will be features, as we will see, by the great Petros Lambadarios.

### **Greek composers and Greek genres in Ottoman music**

Against this background there flourished a line of Greek composers of Ottoman classical music. To mention some of their names: Papa(s) Ferruh (XVII) and Tanbûrî Angeli (Άγγελος, d 1690?), both quoted in Dimitrie Cantemir’s (1673-1723) treatise *Kitâbu ‘Ilmi’l-Mûsiki ‘ala Vech al-Hurufât* («Book on the Science of Music according to the Alphabet») presumably composed between 1700 and 1703. During the *Lale Devri* («Tulip Era») there was a great deal of interaction between Greek Orthodox cantors, the *mevlevî* dervishes (“Whirling Dervishes”) and the Ottoman Court. Both post-Byzantine and Ottoman music display evidence of such interaction, as is apparent from the careers and compositions of Zaharya (Ζαχαρίας) Efendi and Petros (Πέτρος) the Peloponnesian (1740–1778), known to the *mevlevî* by the nickname «Tiryaki», and with whom the later great Greek composer Ilyas (Ηλίας, d 1799) studied. These constituted the main stream of «Classical Greek Ottoman Music composers», mostly originating from the Phanar.

Parenthesis: far from the aristocratic milieus, towards the end of the Empire a new hybrid musical language developed in the *gazino* nightclubs owned by Greeks and Armenians<sup>7</sup> and was highly Greek-influenced. In it had a role the fashion of the boy dancers known as *köçekçe* and *tavşan*, who were usually of non-Muslim origin. In fact, in the late 18<sup>th</sup> century and during the 19<sup>th</sup>, many *köçek* were Gypsies or Greeks from

---

<sup>6</sup> Christos Tsiamoylis, Paylos Ereynidis, Ρωμαίοι Συνθέτες της Πόλης. 17ος-20ός αι. (‘Romaei Composers of the City, XVII-XX’) Athens, Domos, 1998; on the episode: Georgios Papadopoulos, Ιστορική επισκόπησις της βυζαντινής εκκλησιαστικής μουσικής από των αποστολικών χρόνων μέχρι των καθ’ ημάς, 1-1900 μ.Χ., (‘Historical outlines of Byzantine sacred music from the time of the apostles to the present, 1-1900 A.D.’), Athens, Τύπος Πραξιτέλους, 1904.

<sup>7</sup> Walter Feldman, “Ottoman Music”, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, second edition, Mac Millan Publishers, London-New York, 2001-2002, vol. 18, p. 811-812.



the island of Chios.<sup>8</sup> Ottoman Art music was always open to various forms of music and dance from the of the Empire, and the great composer of the epoch, the Ottoman *mevlevî* dervish Hâmmamizâde İsmail Dede Efendi, wrote suites in this style. They were accompanied by an urban Greek ensemble which included the lira (Turkish *kaba kemençe*) and *laouto* (Turkish *kava lavta*). The most sought-after dance troupes performed at the imperial Court and also in taverns (*meyhâne*) found mainly in the Christian areas of Istanbul. *Köçek* dance lasted until the reign of Abdülaziz (1861–76), when it disappeared under new criteria of morality coming in from Europe.

### The Phanar and his its written sources

Let us leave the taverns and return to the aristocratic environment of the Phanar quarter of Constantinople. The main master-disciple lineage is clear: Zaharya Hanende (1680?-1740?) taught Petros the Peloponnesian (1740-1778) who taught Ilyas (d. 1799). However, there were many lesser-known *prôtopsaltês*, such as Neochoritis Panagiotis and Yorgos Protopsaltis, who left beautiful secular compositions in the Ottoman style. It seems here very important to note that Ottoman secular music was diligently preserved in a plethora of manuscripts written in Byzantine notation from the 15<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries and conserved in Greek monasteries and libraries.<sup>9</sup> Many of these manuscripts served as sources for books printed in the 19<sup>th</sup> century, such as *Efterpi* (1830), collected by the Precentors (“choirmasters”) Theodoros Fokaefs and Stavrakis Byzantios, and containing a lot of extra-ecclesiastical material by Turkish and Rum composers, followed by the huge collections in Byzantine notation, such as *Pandora* (1843 and 1846), *Armonia* (1848), *Mousikon Apanthisma* (1872).<sup>10</sup> Such Greek sources on Ottoman music are now beginning to be studied by Greek and Turkish scholars, after years of disinterest on both sides.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> For a selection of the vast *köçekçe* repertoire, see *Karçiğar ve gülizar köçekçeler*, by the Istanbul Fasil Topluğu in *Hâmmamizâde. İsmail Dede Efendi: Hüzzam Mevlevî Âyin-i Şerifi; Nevâ Mevlevî Âyin-i Şerifi; Şarkı ve Köçekçeleri*, Istanbul Büyükşehir Belediyesi, Cemre Müzik, 3 CD, 96 34 Ü 877 009-10-11, Istanbul 1996.

<sup>9</sup> Kyriakos Kalaitzides, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*, Orient-Institut Istanbul & Ergon Verlag, Würzburg, 2012; John Plemmenos, *Ottoman Minority Musics: The Case of 18th-century Greek Phanariots*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2010.

<sup>10</sup> For these anthologies see the first chapters of Matthias Kappler, *Türkischsprachige Liebeslyrik in griechisch-osmanischen Liedanthologien des 19. Jahrhunderts*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2002, in particular p. 26-71.

<sup>11</sup> For the Greek contributions see the studies mentioned in the previous footnotes, where the reader can find also the rich bibliography, unfortunately unaccessible to me. The Turkish scholars have focused their interest in the printed anthologies of the 19th century, see, for example, Cem Behar, “Türk Musikisinin Tarihinin Kaynaklarından Karamanlıca Yayınlar”, *Müteferrika* 2 (1994), p. 39-53; or Murat Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*, Istanbul, 1993. For the historical and cultural framework, see also Merih Erol, “Music and the Nation in Greek and Turkish Contexts (19th – early 20th c.): A paradigm of cultural transfers”, *Zeitschrift für Balkanologie* 47 (2011), p. 165-175. Cfr. also the “classical” study by Rudolf Maria Brandl, “Konstantinopolitanische Makamen des 19. Jahrhunderts in Neumen: die Musik der Fanarioten” in: Jürgen Elsner (ed.), *Maqam – Raga – Zeilenmelodik. Konzeptionen und Prinzipien der Musikproduktion*, Berlin, 1989, p. 156-169.





The work of Kyriakos Kalaitzides occupies a special place in this recent trend; in his book, Kalaitzides examines approximately 4200 manuscripts written in Byzantine notation between the 15<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, conserved in Greek monasteries and libraries, in which the compilers lovingly and respectfully put together compositions from the Ottoman, Persian, Arab, Greek and Post-Byzantine traditions. This research sheds new light on the remote past of such traditions considered to be orally/aurally transmitted and provides a new historical perspective. At the same time, such compositions are a new source of pleasure and joy for music-lovers and it seems worth a remark that a new generation of Greek musicians who plays and studies Classical Ottoman music is raising.<sup>12</sup>

### Zaharya Efendi (1680?–1740?)

I would like to conclude my paper with a look at the life and works of two of the most famous Phanariot composers Zaharya Efendi and Petros the Peloponnesian, Lambadarios. As Kalaitzides<sup>13</sup> wrote:

In the Xeropotamou Codex 277, before a composition of his, the *Kalophonic Heirmos* (a form of Hymn) entitled *Thine Awesome Judgement Seat*, from the Divine Liturgy of St. John Chrysostom, we find this comment: ‘The melody being that of the pre-eminent exponent of Persian Musical Art, the most noble Zaharya’. This suggests us the predominant position of Zaharya in secular art music. And Persian musical art may be intended as maqām. (...) Moreover we find information in Vatopedi codex 1427, in which the Hierodeacon Nikiphoros Kantouniaris of Antioch assembles biographical elements of ‘all those who at times excelled in music’. In 1818, just a few years after Zaharya’s death, he writes: ‘Zaharya Khanendeh / At the beginning of the 17<sup>th</sup> / student of many / being unfulfilled in spiritual music, / succeeded greatly in wordly music.’

As Kalaitzides comments, this passage tells us a lot about the life of Zaharya, because:

- It confirms his status as a *khanendeh*, a “cantor, singer”. And yet it seems worthy of note that *hanende* is a Turkish/Persian word.
- It dates his presence and activity, even if 17<sup>th</sup> must be read as 18<sup>th</sup> and the entire passage: At the beginning of the 18<sup>th</sup>.

---

<sup>12</sup> In fact, this recent interest in Greek composers of the Ottoman epoch has not only given rise to academic studies but also to some charming recordings, such as the recent *Hanende Zaharya*, En Chordais Music Ensemble, Istanbul, Kalan, 2005, CD: 344. Or *Fener'den Saray'a. Bestekar Ilya ve Zaharya Efendiler Anilina. From Phanar to the Ottoman Court. To the memory of cantors Ilya and Zaharya Efendi*, The Kudsi Erguner Ensemble, Istanbul, Equinox Music & Entertainment, 2008, EMCD 0011. I suggest also the listening to (and reading of) the recent CD book, *I compositori greci del maqām ottomano / Greek Composers of the Ottoman maqām*, bilingual scholarly booklet edited by Giovanni De Zorzi. Texts by Kudsi Erguner, Giannis Koutis, Giovanni De Zorzi, Giovanni Giuriati. Sung texts translated from Greek by Matthias Kappler and Gaia Zaccagni. Series Intersezioni musicali, Nota Edizioni, Udine, 2017 (CD book).

<sup>13</sup> Kyriakos Kalaitzides, “Zakharia Khanendeh. Elements of a biography”, booklet of the CD *Hanende Zaharya*, En Chordais Music Ensemble, Istanbul, Kalan 2005, CD: 344: pp. 41-54, in particular p. 41.



- It tells us that he was a student of many, which we should take to mean that he was taught by many teachers; this was a characteristic of the traditional learning process throughout the Middle East area: a journey through many experts in different disciplines.
- From the passage we note “being unfulfilled in spiritual music: i.e. “in ecclesiastical music”; and this may explain the scarcity of ecclesiastical Byzantine works in the corpus of Zaharya; ‘succeeded greatly in wordly music’, in other words in secular music. And the term exceedingly tells us of the surpassing range of his composition and the fame he attained.

According to Ediboğlu<sup>14</sup>, Zaharya was born in Istanbul and lived a peaceful and musical existence in a *yali* between Bebeki and Therapeia. There are many question marks concerning Zaharya’s dates of birth and death (1680?–1740?) but, judging by different information from various sources, we can say that he was a singer (*hanende*) at Court (*Serail*) during the reigns of Ahmed III (1703–1730) and Mahmut I (1730–1754), in other words, during the core of the *Lale Devri*. Zaharya came from a very wealthy family who were involved in the fur trade, belonging to the guild (*esnaf*) of furriers, so that in many documents of his time he is referred to as Zaharya “Kürkçü” (“the Furrier”). According to Kalaitzides, this may provide a clue as to his origins, probably Kastoria or Siatista, both towns in the West Macedonia region of modern-day northern Greece. It is worth noting that the *esnaf* (“guild”) of furriers was one of the wealthiest guilds and was always controlled by Greek-speaking Christians from Constantinople.

According to scholars, Zaharya composed Byzantine liturgies (*kalophoni heirmologia*, doxologies and *stikhera*) as well as 100 works in secular Ottoman music genres (*beste*, *peşrev*, *semâi* in *yurük* and *ağır* versions) but, unfortunately, only 21 compositions have survived until today, in different ways: via oral sources transcribed by modern Turkish musicologists; via a handwritten personal codex by Zaharya’s pupil[?], Petros Lambadarios (1740-1778), conserved in the Gritsanes Library of the Holy Monastery of Zakynthos, intensively studied by Kalaitzides, and, finally, thanks to the printed collections *Euterpe* and *Mousikon Apanthisma* mentioned above.

In the present context, it is worth noting that in the lyrics of his secular compositions Zaharya alternates indiscriminately between texts by well-known Persian and Ottoman language poets such as Hafiz or Baki, and texts by anonymous poets.

### **Petros the Peloponnesian, Lambadarios of the Great Church**

Petros was the musician, composer and music teacher of his time, but he was also a humanistic classical writer. To this day, his sacred works remain a guide to Byzantine sacred music, and it should be pointed out that in this field he was far more prolific than his master Zaharya<sup>15</sup>.

Petros was born around 1740 in the Peloponnese. As a child he was taught by a monk-musician in Smyrna, and later by John of Trapezon, the Archcantor of the Great Church, in Constantinople, chanting with him as second *Domestikos*. After John’s death, Petros

---

<sup>14</sup> Baki Süha Ediboğlu, *Ünlü Türk Bestekârları*, Ak Kitabevi, Istanbul 1962, p. 21.

<sup>15</sup> On his work, Oliver Gerlach, “Petros Peloponnesios. About Authorship in Ottoman Music and the Heritage of Byzantine Music”, *Porphyra*, n. 25, anno XIII, 2016: 144-183.



was made Lambadarios of the Great Church, when Daniel was Protopsaltes. As a Lambadarios, i.e. director of the left choir, Petros composed the whole series of prescribed music (*lectio*) for the holy calendar. He had many students (Greeks, Ottomans and Europeans) whom he taught Byzantine and/or Arab-Persian (*maqâm*) music.

Also of interest in the present context, he seems to have been an all-round well-known personality in the Constantinople of his day, as the following anecdotes indicate: Petros was famous among his contemporaries for his excellent ear. It is said that he could faithfully transcribe any melody even if chanted only once by somebody else, and because of this the Ottomans called him *Hırsız Petros* (“Petros the thief”). He also played the *ney* flute, and was familiar with the environment of the Sufi mevlvî centre (*tekke*, the *tekkedes* in the passage below) of Pera/Galata, where he was respected by the Dervishes (*dervisai*), who nicknamed him *Tiryaki*. Such musical exchanges between musicians and singers of different religious communities were a typical feature of Constantinople: here I would mention, as a luminous episode in those days of supposed clashes between religions, the participation in rituals at Mevlvî Dervish centres of Hebrew Synagogue singers<sup>16</sup>.

Petros seems to have equally at ease played among the dervishes, at the services of the Orthodox church or at the Ottoman court; may the following curious and touching anecdote about his interreligious and inter-musical personality serve as a conclusion for this contribution on common and shared tastes of an epoch:

At the funeral of Petros, which took place in the patriarchal church, the following incident occurred: the Dervisai from all the Tekkedes of the city came and asked for the permission of Patriarch Sophronios II that they might also sing their own funeral songs to the dead, as a sign of respect to the teacher. The Patriarch answered: ‘I also feel your great sadness, which was caused to all of us by the death of the blessed teacher. I do not say you no; but so that the Government does not get embittered, please could all of you follow us to the grave and there perform your duty towards him.’ The Dervisai obeyed to these words of the Patriarch, and followed in tears the dead and until the chanted *trisagion* and the deposition of the dead in the grave, they chanted passionately. One of them descended into to grave bringing in his hands his flute and said in Turkish: ‘O blessed teacher, receive this from us, your orphan students, this last gift, so that with it you might sing in the Paradise with the Angels’. And depositing the flute in the hands of the dead, he came out with tears. Then the Christians, buried Petros as prescribed<sup>17</sup>.

We take leave from the reader on this poignant note that resounded in an intercultural and inter-faith milieu, completely and uniquely Constantinopolitan.

---

<sup>16</sup> Edwin Seroussi, “From the Court and Tarikat to the Synagogue: Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs” in: Anders Hammarlund, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga (eds.), *Sufism music and society in Turkey and the Middle East*, vol. 10, Sweden Research Institute in Istanbul (S.R.I.I), Istanbul 2001, p. 81-93, in particular p. 84.

<sup>17</sup> <https://www.ec-patr.net/en/history/petros-lambadarios.htm#:~:text=At%20the%20funeral%20of%20Peter,of%20respect%20to%20the%20teacher.> (accessed on 07.06.2023)



# ***Marātib al-kalām: Word’s Multiple States*** **according to the Science of Letters**

FEDERICO SALVAGGIO

**ABSTRACT:** The present contribution is an attempt to investigate the conception of Word’s multiple states of manifestation (and non-manifestation) as stemming from the works of some of the most prominent exponents of *ilm al-ḥurūf*, “the science of letters”. More specifically, it focuses on the notion of *marātib al-ḥurūf*, “degrees of letters” in order to establish a connection between different *marātib al-wuḡūd*, “levels of existence”, and distinct *marātib al-kalām*, “Word’s states”. The result is the emergence of a fascinating vision that sees God’s Word originally lying in an unmanifest state before/beyond creation and then passing through the three worlds of manifest existence to eventually take the shape of human language. The study emphasizes the theoretical significance of *ilm al-ḥurūf* for the investigation of some of the fundamental principles that inform the Islamic metaphysics of language and the overall Islamic *Sprachanschauung*.

**KEYWORDS:** Arabic linguistic tradition, Islamic linguistic thought, Science of letters, Akbarian studies, Sufism.

\*\*\*

## **1. Introduction<sup>1</sup>**

The idea that the divine Word might transit through multiple degrees of manifestation (and non-manifestation) is encountered in several religious traditions. In Christianity, a vivid formulation of it may be found, for instance, in the well-known *incipit* of John’s Gospel:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. [...] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

In the origin there was the Logos, and the Logos was present with God, and the Logos was god. This one was present with God in the origin. All things came to be through him, and without him came to be not a single thing that has come to be. [...] And the Logos became flesh and pitched a tent among us. (*Gospel of John*: 1, 1-14; Greek text from Robinson and Pierpont 2005, 225; translation by Hart 2017, 168-9)

---

<sup>1</sup> The author would like to express his gratitude to Dr. Claire Gallien (University of Tübingen), who has kindly accepted to read the first draft of the present contribution and generously shared her precious suggestions and insights. He would also like to thank the three anonymous reviewers for their accurate remarks and constructive criticism. However, the content of this article reflects only the opinion of the author and any remaining inaccuracies and errors are his sole responsibility.



The Word (λόγος) is here described as assuming multiple states. At the beginning, before creation, the Word is with God and is God. Then the Word enters creation or rather becomes the medium through which creation unfolds and acts as a cosmogonic principle. Finally, the Word manifests itself in a physical state and is embodied in a human form, that of Jesus.

In Hinduism this notion of Word's manifold dimensions receives great attention and is formulated in quite sophisticated and articulated terms. In the first book of his *Vākyapadīya*, the Indian grammarian Bhartṛhari (5<sup>th</sup> century CE?) presents us with "one of the earliest formulations" of the theory of the Word's multiple states (Padoux 1990, 166). According to Bhartṛhari, the Word, in its descent towards the physical world from its original unseen and unspoken state, goes through three different phases: "*paśyantī*, the 'visionary' speech, *madhyamā*, the 'intermediate,' and *vaikharī*, the 'corporeal'" (Padoux 1990, 166):

*vaikharyā madhyamāyās ca paśyantīyās caitad adbhutam | anekatīrthabhedāyās trayyā vācaḥ param padam ||*

It is the highest source of Speech, threefold as Vaikharī, Madhyamā and Paśyantī and having various stages (through which it is realized). (*Vākyapadīya* I, 143, Sanskrit text and translation from Pillai 1971, 32)

Within Tantrism this theory of the three stages of the Word (*trayī vāc*) is further developed and receives the explicit addition of a fourth state: *parāvāc*.<sup>2</sup> As in the Gospel of John where the λόγος was with God and was God, at this level, *vāc* is seen in its primaeval state before (and beyond) creation. Abhinavagupta (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries CE) the great Kashmirian philosopher, describes this stage as that of "the primordial, uncreated Word, the very essence of the highest reality, ever-present and all-pervading" (Padoux 1990, 172).

Within the Islamic tradition the Word is indisputably identified with the Koran which is regarded as *kalām Allāh* 'God's Word'. Thus, if in Christianity ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *the Word became flesh*, in Islam *the Word becomes book*.<sup>3</sup> This concept is expressed, among others, by the Andalusian Sufi master Ibn 'Arabī (d. 1240) for whom the Koran is:

the concrete, linguistic embodiment of the Real Being, God Himself. [...] The revealed Book is the actual, true, authentic embodiment of God's Speech. Its every letter is full of significance, since the book manifests the divine realities in both its form and meaning. (Chittick 1989, XV)

Islamic scholars further distinguish this level of manifestation of God's Word in the terrestrial Koran, the physical book that can be heard and recited, from the level of God's Word, considered *per se* before and beyond creation or cosmic manifestation

<sup>2</sup> On the origin of the conception of such primordial stage as the ultimate reality of the Word in Bhartṛhari and before him cf. Sastri (1959, 66-70) and Coward and Raja (1990, 34-8).

<sup>3</sup> As noted by Lory "pour les chrétiens, «Dieu s'est fait homme», pour les musulmans, «Dieu s'est fait Livre» (2004, 38).



(*kalām Allāh al-ʿazālī* ‘God’s eternal speech’), a level that is sometimes referred to as the level of the celestial Koran.<sup>4</sup>

Le Coran terrestre est de ce point de vue une partie manifestée sur terre du Livre céleste, modèle immuable de la divine Parole. (Lory 2004, 10)

This distinction implies the belief, within Islam, in the existence of at least two levels for God’s Word: a manifest (created/cosmic) and an unmanifest (uncreated/metacosmic) one. In the next section, in order to find, within the Islamic linguistic thought, a more explicit and detailed description of Word’s multiple states (*marātib al-kalām*) we will turn to a quite peculiar branch of Islamic knowledge known as the ‘science of letters’ (here understood as the broad domain of the Islamic metaphysical, symbolic, and philosophical speculations on the origin, nature, value, meaning, and function of letters).

## 2. Science of letters and metaphysics of language

*The science of letters*, *ʿilm al-ḥurūf*, has been often regarded (inside and outside Islam), as a cryptic and niche discipline primarily concerned with magical and ‘practical’ applications (cf. Porter, Saif, and Savage-Smith 2017, 521-57). Nonetheless, the theoretical dimensions of this Islamic science have not escaped scholars’ attention. Lory has pointed out that the science of letters, as “discrete” or “secret” as it might be, represents “un prolongement naturel” of the interest for the Koranic language within the Islamic civilization (Lory 2004, 11) and argued that its speculations “s’intègrent dans une vision du monde et de l’Islam globale et cohérente” (Lory 2004, 94). In line with these observations, some authors have demonstrated how *ʿilm al-ḥurūf* becomes, for instance, the ground for the elaboration of complex Islamic cosmological and cosmogonic theories (cf. Sviri 2002; Lory 2004; Rašić 2021). Moreover, according to Gril it is precisely at this traditional domain of Islamic knowledge that we should look in order to discover the fundamentals of a “métalinguistique et une métaphysique énonçant les principes de la production du langage” (Gril 2008, 196). In accordance with Gril’s suggestion, in what follows, we will examine how letters are perceived by some of the most prominent exponents of ‘the science of letters’ with the intention of trying to individuate the main principles that inform their metaphysical vision of the Word in general and of Word’s multiple states in particular.

In order to shed light on the relation between the notions of ‘letter’, of ‘language’ in general, and of ‘Word’ in a transcendental sense, we should first notice that the term used for ‘letter’, *ḥarf*, is a particularly polysemous one. In Arabic *ḥarf* may be used to refer to a great many things: “letter, phoneme, articulated sound, function word, particle” (Ryding 1997, 156).<sup>5</sup> Thus *ḥarf*, as used for example by the grammarians, may denote a specific category of words namely that of particles.

Within the Islamic symbolic and philosophical speculations on the nature of letters, the connection between *ḥarf* and ‘word’ stretches far beyond this specific usage and

<sup>4</sup> On this topic and the related debate about the uncreatedness or createdness of the Koran cf. Waqas 2020.

<sup>5</sup> On the root *ḥ-r-f* see Ryding (1997, 156-8).



acquires a much broader dimension. For example, the mysterious authors of the medieval Islamic encyclopaedia *Rasā'il 'Iḥwān al-Ṣafā'* (*Epistles of the Brethren of Purity*, 10th century),<sup>6</sup> directly identify letters with words and in particular with the first and original words uttered by mankind. After creating Adam, say the *'Iḥwān al-Ṣafā'*, God united all things for him:

*fī tis'i 'alāmātin bi-'aškālin muḥtalifatin musammātin qad ḡama'at 'asmā'a ḡamī'i al-mawḡūdāti wa-'aqṣarat al-ma'anī kulla-hā [...] fī al-tis'ati al-'āḥādi allatī hiya min wāḥidin 'ilā tis'atin [...] wa-hāḍihi al-ḥurūfu al-tis'atu allatī 'allama-hā Allāhu subḥāna-hu li-Ādama 'alay-hi al-salāmu wa-hiya allatī yasta'milu-hā ahlu al-Hindi 'alā hāḍā al-ṣakli: 1 2 3 4 5 6 7 8 9. wa-kāna bi-hāḍihi al-ḥurūfi ya'rifu al-'ašyā'a kulla-hā wa-ṣifāti-hā 'alā mā hiya bi-hi mawḡūdatun fī 'aškāli-hā wa-hay'ati-hā.*

in nine signs through different, designated shapes that combined the names of all existing things. The significations of them all were contracted [...] into nine units which go from one to nine. [...] These nine letters which God – He is Exalted! – taught Adam – upon him be peace! – are those which the people of Hind employ, according to this form: 1 2 3 4 5 6 7 8 9.<sup>7</sup> Through these letters all things, and their specific characteristics by which they exist in their shapes and forms, are known (*Rasā'il 'Iḥwān al-Ṣafā'*; Arabic text and translation from Ormsby 2021, 172-3).

These ideas about the very peculiar nature of the Adamic language are further developed by Sufi scholars like al-Ḥawwās (d. 1532), al-Ša'rānī (d. 1565), and al-Dabbāḡ (d. 1719) (cf. Patrizi 2014). This last scholar is arguably the one who provides the most accurate details about the inner structure of that primordial tongue and the role that 'one-letter words' (or rather 'one-consonant words')<sup>8</sup> played within it. His disciple al-Lamaṭī (d. 1743), reporting the teachings of his master, remarks that the fundamental difference between the Adamic language and the multiple languages derived from it is that "in every language [...] speech is made up of words, not of letters of the alphabet" (*al-kalāma fī kulli luḡatin [...] yatarakkabu min al-kalimāti lā min al-ḥurūfi al-ḥiḡa'iyyati*) whereas the first language of mankind was "made up of letters of the alphabet" (*yatarakkabu min al-ḥurūfi al-ḥiḡa'iyyati*) and each of its letters indicated "a self-contained meaning" (*yadullu 'alā ma'nan muḥḍin*) (al-Lamaṭī 2002, 183; O'Kane and Ratke 2007, 424). In addition to that, not only were letters originally words, but because those primaeval letters (and those subsequently derived from them) may be still found "in every word in every language" (*fī kulli kalimatin min kulli luḡatin*) (al-Lamaṭī 2002, 183; O'Kane and Ratke 2007, 425) it is always possible to explain any word of any given language (*tilka al-kalimata allatī fī tilka al-luḡati*) by the primordial meanings embedded in each of its letters (al-Lamaṭī 2002, 183-4; O'Kane and Ratke 2007, 426). What we are presented here with is a conception of language that sees in letters and not in words (nor, of course, in morphemes) the minimal meaningful units of language. Such an approach is particularly evident in the case of Koranic hermeneutics and especially in the case of the interpretation of disjoined letters, *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'āt*. These are isolated letters that open some surahs of the Koran and that, being

<sup>6</sup> On this famous and influential medieval Islamic encyclopaedia, in 52 treatises, see El-Bizri 2008.

<sup>7</sup> On the relation between letters and numbers see next section.

<sup>8</sup> Generally speaking, in the Arabic grammatical tradition vowels are not considered *ḥurūf* but *ḥarakāt* 'movements'.



part of the revelation, are unanimously considered as endowed with meanings although the explanation of those meanings remains, for the vast majority of scholars, utterly baffling.<sup>9</sup> Moreover, in the exegetical practice of Sufi scholars like ‘Ayn al-Quḍāt (d. 1131), the whole language of the Koran is broken up into isolated letters and interpreted accordingly.

When one becomes more ripe, the connected letters will become unconnected. This is what people read, *He loves them* (Q. 5:54)<sup>10</sup>, and they think that it is connected. When from behind the veil he comes out of his self, beauty itself will be presented to his sight in the disconnected letters, and he will say it all like this: *Yā’, Hā’, Bā’, Hā’, Mīm.* (Rustom 2021, 83, italics in the text)<sup>11</sup>

Thus, through the process of atomisation of the Koranic speech, described by ‘Ayn al-Quḍāt, words are brought back to their original status of single and separate letters endowed with essential meanings. Such an approach not only resonates with the ideas expressed by the ‘Iḥwān al-Ṣafā’ about the primordially of letters as ‘one-letter’ words, but is also reminiscent of the teachings of previous Sufis like al-Ḥakīm al-Tirmiḍī (d. 912),<sup>12</sup> for whom: “the names come out from the letters and to the letters go back” (*al-’asmā’ min al-ḥurūf zaharat, wa-’ilā al-ḥurūfi raḡa’at*) (al-Tirmiḍī 1969, 105).<sup>13</sup>

The examples illustrated so far should help clarify how, within the domain of *’ilm al-ḥurūf*, not only might letters, in some specific contexts, be identified with words, but also how the quintessence of words comes to be conceived of as lying in letters. In the next sections, we will see how, in consonance with these principles, some of the major representatives of the science of letters, by describing the various levels of manifestation of letters (*marātib al-ḥurūf*) actually provide an overall metaphysical account of language in general and of Word’s multiple states in particular.

### 3. The three manifest levels

In Chapter 73 of his famous *al-Futūḥāt al-Makkiyah* (*The Meccan Openings*), Ibn ‘Arabī answers a list of questions posed by al-Ḥakīm al-Tirmiḍī a few centuries before.<sup>14</sup> In responding to question number 140, “How did the *’alif* become the starting point of the letters?” (*kayfa ṣāra al-’alifu mubtada’ a al-ḥurūfi?*), *al-ṣayḥ al-’akbar* ‘the Greatest Master’ proposes a tripartite classification of letters and illustrates the relation of each of the three categories presented with specific levels of cosmological manifestation (*marātib al-wuḡūd*).

<sup>9</sup> For an interpretation of the meanings of *al-ḥurūf al-muqaṭṭa’āt* by the philosopher Avicenna see Lory (2004, 77-82).

<sup>10</sup> *yuhibbu-hum* (Koran V, 54).

<sup>11</sup> Excerpted and translated from ‘Ayn al-Quḍāt’s *Nāmāhā* by Rustom (2021, 83, 87).

<sup>12</sup> On the date of Tirmiḍī’s death (and birth) cf. Radtke (2006, 51).

<sup>13</sup> In the same passage, excerpted from his *Taḥṣīl naḡā’ir al-Qur’ān*, al-Tirmiḍī illustrates his conception of the primary and central position of the science of letters in relation to all other sciences (al-Tirmiḍī 1969, 104-5; Sviri 2002, 210-1).

<sup>14</sup> On this rather peculiar exchange across time between the two Sufi scholars see Sviri (2019).





*fa-‘an al-ḥurūfi al-lafẓiyyati yūḡadu ‘ālamu al-‘arwāḥi wa-‘an al-ḥurūfi al-raqmiyyati yūḡadu ‘ālamu al-ḥissi wa-‘an al-ḥurūfi al-fikriyyati yūḡadu ‘ālamu al-‘aqli fī al-ḥayālī.*

*and from the uttered letters arises the world of spirits, and from the written letters arises the world of sensation, and from the mental letters arises the world of the intellect in the imagination. (Futūḥāt II, 123, translation is ours)*

Thus, the three classes of letters, *lafẓiyyah*, ‘uttered’, *raqmiyyah*, ‘written’, and *fikriyyah*, ‘mental’, respectively correspond to the three worlds in which the realm of manifestation is divided: the spiritual world (*‘ālam al-‘arwāḥ*), the corporeal or sensory world (*‘ālam al-ḥiss*), and the world of imagination (*‘ālam al-ḥayāl*) i.e. the intermediate state between the first two. The spiritual world, for which Ibn ‘Arabī also uses the term *al-malakūt* ‘sovereignty’ (Chittick 1989, 282), is regarded as the first level of manifestation in the cosmogonic process.<sup>15</sup> Although pertaining to the manifest reality, this state is considered bereft of physical/sensory forms. Consequently, the realities of this world cannot be perceived by senses. With respect to the other two worlds its position is believed symbolically analogous to that of the spirit in relation to soul and body, or to that of light with regard to fire and earth (Chittick 1998, 258). In a diametrically opposed position stands the world of sensation or *al-mulk* ‘kingdom’ (Chittick 1989, 282). This is also called the corporeal or physical world (*‘ālam al-‘aḡsām*) and is seen as the last stage of the cosmogonic process. It is symbolically put in relation to the concepts of body and earth and it is at this level that things, endowed with sensory forms (auditory or visual), are known through ordinary senses (Chittick 1998, 258). Between the two, in an intermediary position, lies the world of imagination or *al-ḡabarūt* ‘domination’, which is symbolically associated with the notions of soul and fire (Chittick 1989, 282; Chittick 1998, 258). This is a liminal world (*barzaḥ* ‘isthmus’) that separates *al-malakūt* from *al-mulk* while, at the same time, also brings the two worlds together by sharing elements of both.

In order for the divine Word to become perceptible, it needs to descend from its original unmanifest (metacosmic) stage and pass through all the three stages of manifest cosmological existence. In God’s knowledge the Word is initially present, in an unmanifest state, as pure meanings with “no necessary connection to any locus of manifestation”, then those meanings descend to “the suprasensory or spiritual world” (where they enter manifestation while still being formless), and eventually “become embodied through imagination in auditory or visual form” (Chittick 1994, 74). Thus, it is at the level of the world of imagination, that those meanings “without any outward form” are given the “sensory form (*ṣūrah maḥsūsaḥ*)” with which they will eventually reach the level of the physical world and give rise to the ordinary human language that can be perceived by hearing or sight (Chittick 1989, 115).

The role of the *‘ālam al-ḥayāl* is essential in realizing the union of meaning (*ma‘nā*) and form (*ṣūrah*) through a process of rarefaction of the physical forms (*fa-laṭṭafa al-*

---

<sup>15</sup> Unlike other previous Sufi scholars who, to refer to the spiritual world, used the term *al-ḡabarūt* and reserved *al-malakūt* for the intermediary world (Chittick 1989, 408), Ibn ‘Arabī, like al-Ġazālī (d. 1111), inverts the two terms and applies *al-malakūt* to the spiritual world and *al-ḡabarūt* to the intermediary world (Chittick 1998, 260). For an historical survey of the uses of the expressions *ḡabarūt*, *malakūt*, and *mulk* see Terrier (2023, 277-98).



*maḥsūs*) of the *‘ālam al-‘aḡsām* and condensation of the meanings (*wa-kattafa al-ma‘nā*) without form of the *‘ālam al-‘arwāḥ* (*Futūḥāt III, 451*).

*fa-‘idā ‘arāda al-ma‘nā ‘an yanzila ‘ilā al-ḥissi fa-lā budda ‘an ya‘bura ‘alā ḥaḍrati al-ḥayālī qabla wuṣūli-hi ‘ilā al-ḥissi wa-l-ḥayālu min ḥaqīqati-hi ‘an yuṣawwira kulla mā ḥaṣala ‘inda-hu fī ṣūrati al-maḥsūsi lā budda min ḍalika.*

When God wants meaning to descend to sense perception, it has to pass through the Presence of Imagination before it reaches sense perception. The reality of imagination demands that it give sensory form to everything that becomes actualized within it. There is no escape from this. (*Futūḥāt II, 375-6; translation by Chittick 1994, 75*)<sup>16</sup>

As seen so far, Word’s multiple states of existence may be expressed in terms of different categories of letters: *lafẓiyyah*, *fikriyyah*, and *raqmiyyah* (in descending order). Needless to say, the term letter *‘ḥarf* is used here in a rather symbolic and allusive sense since, as already discussed, only in the last physical level letters assume the form

---

<sup>16</sup> An interesting parallel may be drawn between the function of this *barzah* level in the production of speech and the role of *madhyamā* (which literally means ‘intermediate’) in the Hindu/Tantric tradition. The state of *madhyamā* is the level of *vāc* that stands between *paśyantī* ‘the visionary’ and *vaikharī* ‘the articulate utterance’. According to Abhinavagupta it is precisely at the stage of *madhyamā* that the “differentiation between signs (*vācaka*, *śabda*) and what they mean or refer to (*vācya*, *artha*)” is firstly produced (Padoux 1990, 206).

*madhyamā punaḥ tayor eva vācyavācakayoḥ bhedaṃ ādarśya sāmānādhikaraṇyena vimarśavyāpārā.*

The Intermediate, for its part, reveals the duality of the expressing and the expressed, which, however, owing to the reflective awareness attached thereto, [appears] as grounded in the same subject. (*Parātrīśikā-Vivaraṇa 2; Sanskrit text from Singh 1989; translation by Padoux 1990, 205*)

Nevertheless, “since *madhyamā* is not yet the level of empirical, ‘gross’ manifestation, the signs, as well as that which they refer to or mean, have no physical existence” (Padoux 1990, 206) and it is only in the following state, the physical state of *vaikharī*, that “the division into expressing (*vācaka*) and expressed (*vācya*), begun in *madhyamā*, becomes marked and is finally established” (Padoux 1990, 219-20). As in the case of language in the *‘ālam al-‘aḡsām*, *vāc* in the state of *vaikharī* can eventually be perceived by common senses and consists of “all the elements of the ‘significans’ empirically manifested and perceptible to the ear, namely of ‘gross’ phonemes and speech” (Padoux 1990, 220). As for the state that comes before *madhyamā*, the state of *paśyantī*, it represents “the initial undifferentiated moment of consciousness which precedes dualistic cognitive awareness, [...] when what expresses and what is expressed are not yet divided” (Padoux 1990, 190). Therefore, this level is not considered, like the Islamic *‘ālam al-‘arwāḥ*, as the degree of ‘pure meanings’ but rather as a stage where the differentiation between *vācaka* and *vācya* has yet to occur.

*na hi prathamajñānakāle bhedo ‘trāsphurat, yatra vācyavācakaviśeṣayor abhedah.*

At the time of initial indeterminate knowledge in *paśyantī* in which there is no distinction in the word and its referent, there was obviously not any sense of difference between the word and its referent. (*Parātrīśikā-Vivaraṇa 2; Sanskrit text and translation from Singh 1989, 8*)

Such convergences would definitely deserve an ad hoc disquisition that goes beyond the purposes of the present study, but this swift detour should give a first idea of the potential relevance of a similar comparison for the history of linguistic ideas and for the field of comparative religious studies.



through which they are normally known (auditory or visual).<sup>17</sup> It should be noticed that Ibn ‘Arabī (in *Futūḥāt* II, 123) uses the expression *al-ḥurūf al-laḥẓiyyah* ‘the uttered or pronounced letters’ to refer to the first level of manifestation.<sup>18</sup> Other scholars, like the ‘Iḥwān al-Ṣafā’, do otherwise and indicate the first level by the term *al-ḥurūf al-fikriyyah* and relegate the expression *al-ḥurūf al-laḥẓiyyah* to the intermediate level (Baffioni 2010, 68). In addition to that, an interesting case is that of the influential medieval grimoire *Šams al-ma‘ārif* (*The Sun of Knowledge*), whose author, traditionally identified as al-Būnī (d. 1225),<sup>19</sup> like the ‘Iḥwān al-Ṣafā’, employs *al-ḥurūf al-laḥẓiyyah* to refer to the *barzah* level but does not use any letter symbolism at all in connection to the first level and resorts instead to the symbolism of numbers:

*fa-‘asrāru al-ḥurūfi fī al-‘a‘dādi, wa-taḡalliyātu al-‘a‘dādi fī al-ḥurūfi, fa-l-‘a‘dādu al-ulwiyyātu li-l-rūḥāniyyāti wa-l-ḥurūfu li-dawā‘iri al-ḡismāniyyāti wa-l-malakūtiyyāti*

the secrets of the letters are in the numbers, and the theophanies of the numbers are in the letters, the higher numbers correspond to the spiritual entities and the letters belong to the realms of the physical entities and the entities of the intermediate world. (*Šams al-ma‘ārif* 94; translation is ours)<sup>20</sup>

Thus, for the author of *Šams al-ma‘ārif*, the corporeal and the intermediate worlds are the domain of letters while the spiritual world is the domain of numbers. Consequently, numbers appear as more essential and primaeva than letters which reminds us of what we have seen in the previous section with regard to the Adamic language and its being made up by letters represented by numerals.

#### 4. The fourth level

As seen above, the three cosmological stages are considered emerging from a metacosmic level, before and beyond creation or manifestation, where the Word is present ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ‘in the origin with God’ in an unmanifest state. To such a state the Islamic tradition refers in terms of *kalām Allāh al-‘azālī* ‘God’s eternal Speech’.<sup>21</sup>

Quite early a debate arose among scholars as to whether God’s Word in that stage is made up of letters or not. In his *Kitāb al-ta‘arruf li-maḏhab ‘ahl al-taṣawwuf* (*Book of*

<sup>17</sup> In the intermediate level they have some sort of imaginal form (but not a stricto sensu physical/sensory form), and in the first level they are manifested as formless intelligible realities.

<sup>18</sup> As we will see in the following section, this is also the terminological choice of ‘Aḥmad al-Tiḡānī. Perhaps such an association of *al-ḥurūf al-laḥẓiyyah* with the *‘ālam al-‘arwāḥ* implies a reference to the role of sound in initiating the cosmogonic process (cf. Sviri 2007).

<sup>19</sup> For a discussion on this attribution cf. Coulon 2013.

<sup>20</sup> Al-Būnī like other scholars, and differently from Ibn ‘Arabī, applies the term *al-malakūt* to the intermediate world (cf. Lory 2004, 42-3).

<sup>21</sup> As mentioned in the first section, the Tantric tradition also postulates the existence of “a fourth (or rather a first) level” which is above all the others and “contains them: *parāvāc*, the Supreme Word” (Padoux 1990, 168).



*Acquaintance with the Sufi Doctrine*), al-Kalābādī (d. 995?) commenting upon the opinion of the majority of scholars writes:

*wa-’ağma ‘a al-ğumhūru min-hum ‘alā ‘anna kalāma Allāhi ta ‘ālā laysa bi-hurūfin wa-lā ṣawtin wa-lā hiğā ‘in bal al-hurūfu wa-l-ṣawtu wa-l-hiğā ‘u dalālātun ‘alā al-kalāmi wa-’anna-hā li-dawī al-ālāti wa-l-ğawārihi allatī hiya al-lahawātu wa-l-šifāhu wa-l-’alsinatu wa-Llāhu ta ‘ālā laysa bi-dī ġārihatin wa-lā muḥtāğun ‘ilā ālatin fa-laysa kalāmu-hu bi-hurūfin wa-la ṣawtin.*

The greater part of them are agreed that God’s speech does not consist of letters, sound or spelling, but that letters, sound and spelling are indications of His speech, and that they have their own instruments and members, to wit, uvula, lips and tongue. Now God has no member and needs no instrument, therefore His speech does not consist of letters or sound. (*Kitāb al-ta ‘arruf* 18-9; translation by Arberry 1935, 22)

Then, after mentioning some scholars that did hold that “God’s speech does consist in letters and sound” (*kalāmu Allāh hurūfun wa-ṣawtun*) (*Kitāb al-ta ‘arruf* 19; translation by Arberry 1935, 22), he clarifies his own stance on the matter:

*fa-’idā tabata kalāmu-hu wa-tabata ‘anna-hu laysa bi-muḥdatin wağaba al-’iqrāru bi-hi, [wa-lammā] lam yaṭbut ‘anna-hu hurūfun wa-ṣawtun wağaba al-’imsāku ‘an-hu.*

It is established that He [God] possesses speech, and that it is not created in time, it is necessary to confess this: since on the other hand it is not established that this speech consists of letters and sound, it is necessary to withhold from such an assertion. (*Kitāb al-ta ‘arruf* 19; translation by Arberry 1935, 23)

As for Ibn ‘Arabī’s position on this topic, judging from the following excerpt from the *Futūḥāt*, the Andalusian master seems to incline to the idea that the divine speech, considered *per se*, has no letters.<sup>22</sup>

*takallama subḥāna-hu lā ‘an ṣamtin mutaqaḍdimin wa-lā sukūtin mutawahhamin bi-kalāmin qadīmin ‘azaliyyin ka-sā ‘iri šifāti-hi min ‘ilmi-hi wa-’irādati-hi wa-qudrati-hi kallama bi-hi Mūsā ‘alay-hi al-ṣalātu wa-l-salāmu sammā-hu al-tanzīla wa-l-zabūra wa-l-tawrāta wa-l-’inğīla min ġayri hurūfin wa-lā ‘aṣwātīn wa-lā nağamin wa-lā luğātin bal huwa ḥāliq al-’aṣwāti wa-l-hurūfi wa-l-luğāti fa-kalāmu-hu subḥāna-hu min ġayri lahātīn wa-lā lisānin.*

He *exalted beyond* speaks, not from a previous silence, nor some presumed quiet, with a speech Old, pre-eternal, like all of His attributes, such as His knowledge, His desiring to be, His power. By such He spoke to Moses. He gave name to the Sent-down (Qur’ān), the Zabūr (Psalms), the Torah, the Injīl (Gospels), with no letters and no sounds and no tones and no languages. Rather, He is the creator of the sounds and the letters and the languages. His *exalted beyond* speech is without an uvula or a tongue. (*Futūḥāt* I, 38; translation by Winkel 2018, 91, italics in the text)

<sup>22</sup> For a similar statement see also *Mašāhid al-’asrār al-qudsiyyah wa-maṭāli ‘ al-’anwār al-’ilāhiyyah* translated by Twinch and Beneito (2001, 114)



While this seems to be the understanding of the majority of scholars after him (Barone 2015, 11 note 27), to find an explicit and articulated opposite conviction on the existence of letters in the *kalām Allāh al-ʿazālī*, with the introduction of a specific fourth category of *ḥurūf* for that level, we need to move, to the best of our knowledge, to some six centuries after Ibn ʿArabī and consider the opinion on the matter given by ʿAḥmad al-Tiġānī (d. 1815), the founder of the *tiġānī* Sufi order who like Ibn ʿArabī claimed for himself the rank of *ḥātim al-ʿawliyā* ‘seal of the saints’ (cf. Chodkiewicz 2012; Urizzi 2022, 9-17).

In the collection of his teachings, entitled *Ġawāhir al-maʿānī* (*The Gems of the Meanings*) and composed by his disciple ʿAlī Ḥarāzīm (d. 1804), ʿAḥmad al-Tiġānī is openly invited to comment on the different degrees of the letters and on their relation to the multiple states of existence. This gives the master the opportunity to clarify his position on the vexed question of the presence of letters in God’s eternal Word. He begins his answer by mentioning the three cosmological degrees of letters and their association with the three worlds in a passage reminiscent of that of Ibn ʿArabī illustrated in the previous section (*Futūḥāt* II, 123).

*(wa-saʿaltu-hu raḍiya Allāh ʿan-hu) ʿan maʿnā al-ḥurūfi al-lafẓiyyati wa-l-ḥurūfi al-raqmīyyati wa-l-ḥurūfi al-fikriyyati, maḍā yūġadu ʿan kulli wāḥidin min-hum (fa-ʿaġāba raḍiya Allāh ʿan-hu) bi-qawli-hi: iʿlam ʿanna al-ḥurūfa al-lafẓiyyata yūġadu min-hā ʿālamu al-ʿarwāhi [...], al-ḥurūfu al-lafẓiyyatu lā zuḥūra la-hā fī ʿālamu al-ḥissi; ʿammā al-ḥurūfu al-raqmīyyatu yūġadu min-hā ʿālamu al-ḥissi maʿnā-hu huwa al-ḥurūfu allatī tudraku bi-l-baṣari; ʿammā al-ḥurūfu al-fikriyyatu yūġadu min-hā ʿālamu al-ʿaqli fī al-ḥayālī maʿnā-hu yūġadu fī-hā mā yūġadu ʿan ḥukmi al-taḥayyuli.*

(I asked him, may God be pleased with him) about the meaning of the uttered letters, written letters, and mental letters, what arises from each of them, (and he, may God be pleased with him, replied) by saying: know that from the uttered letter arises the world of spirits [...], the uttered letters never appear in the world of sensation; as for the written letters, it is from them that the world of sensation arises, that is, the letters that are perceived through vision; as for the mental letters, it is from them that the world of the intellect arises in the imagination, that is, through them arises what arises from the domain of imagination. (*Ġawāhir al-maʿānī* I, 190-1; translation is ours).

Then ʿAḥmad al-Tiġānī introduces a fourth category of letters that he calls *al-ḥurūf al-qudsiyyah* ‘the sacred letters’ and that he puts in direct relation with God’s eternal speech. These are letters that lie, within God’s Word, in pre-existence and pre-eternity in an unmanifest and metacosmic state that is beyond and before creation. The sacred letters are completely different from the letters in any of the three manifest worlds, but at the same time they are the ultimate *raison d’être* for the existence of those letters in those cosmological worlds.

*wa-l-ḥurūfu kullu-hā qudsiyyatun fī kalāmi-hi taʿālā wa-fī šūrati ʿilmi-hi wa-kullu-hā qadīmatun ʿazaliyyatun li-ʿanna-hā wuġidat fī kalāmi-hi wa-fī ʿilmi-hi [...], fa-kullu-hā qadīmatun bi-qidami al-ḍātī, wa-laysa qidamu-hā mā yūġadu fī ʿalfāzi-nā, wa-yuktabu bi-banāni-nā wa-yataṣawwaru fī ḥayālī-nā fa-laysat hiya al-ḥurūfu allatī naqūlu, walakinna al-ḥurūfa al-qudsiyyata mā kānat ḥadihi al-ʿumūru dāllatan ʿalay-hā faqat fa-l-ḥurūfu al-lafẓiyyatu wa-l-banāniyyatu wa-l-ḥayāliyyatu hiya dāllatun ʿalā tilka al-ḥurūfi al-qudsiyyati allatī bi-hā kalāmu al-haqqi ʿid lawlā šuratu al-ḥurūfi al-qudsiyyati mā*



*'urifat šūratu al-kalāmi, wa-lā tamayyaza ba'ḍu-hu min ba'ḍin wa-lā 'urifat ma'ānī-hi, fa-'inna al-tamayyuzā bi-l-ḥurūfi. [...] wa-'ammā al-kalāmu al-'azaliyyu fa-huwa bi-ḥurūfin qudsiyyatin munazzahatin 'an al-ālāti allatī yaqa'u al-nuṭqu bi-hā, wa-hiya wāqi'atun fī kalāmi Allāh ta'ālā ya'nī al-ḥurūfa.*

The letters are all sacred in the Word of God, the Sublime, as well as in the form of his knowledge and they are all eternal without beginning since they are found in his word and in his knowledge [...], they are all eternal by the eternity of the Essence, and their eternity is not what we have in our verbal expressions, or in what we write with our fingers, or in what we conceive in our imagination, they are not the letters that we use, but rather the sacred letters are what all these things actually refer to. The uttered, written and imaginal letters point to those sacred letters by which God's Word is made up, were it not for the form of the sacred letters, the features of language would not be known and it would not be possible to distinguish one part of it from another, nor to differentiate between its meanings: it is only by the letters that such a discrimination becomes possible. [...] As for the eternal Word, it is formulated by sacred letters, independent from the instruments of pronunciation, and they, that is the letters, are found in the Word of God, the Sublime. (*Ġawāhir al-ma'ānī* I, 191-2; translation is ours).

Hence, for 'Aḥmad al-Tiġānī, God's Word is indeed made up of letters but those sacred letters (*al-ḥurūf al-qudsiyyah*) are not like the letters that can be articulated by the organs of phonation and perceived by our senses (*al-ḥurūf al-raqmiyyah*), nor like the letters that can be visualised in their imaginary form in our imagination (*al-ḥurūf al-fikriyyah*) or conceptualized as pure intelligible realities in the spiritual world (*al-ḥurūf al-lafziyyah*). In fact, the very notion of letters, as well as that of their form, in the passage above can only be interpreted in a metaphorical and allusive sense<sup>23</sup> since we are dealing with a reality not only devoid of any form but also not manifested in any way. Moreover, the introduction of this fourth category of letters is presented as the logical and ontological condition for the emergence of a principial discrimination (*tamayyuz*) in God's mind and Word. It is only because of this original discrimination (*in nuce* and *in divinis*) that the creation of the worlds may occur. Such a paradox of the necessity of some sort of differentiation in a state that is by definition absolutely undifferentiated is also addressed by 'Ibn 'Arabi through his notion of *tubūt*:

C'est ainsi paradoxalement dans la nature indéterminée de l'être que semble se situer, pour Ibn 'Arabī, la détermination première des choses, ce qu'il appelle leur « établissement » ou leur « positivité » (*thubūt*). [...] Ce paradoxe inhérent à l'acte créateur de Dieu apparaît implicitement, selon Ibn 'Arabī, dans la manière avec laquelle celui-ci est formulé par le Coran : « Son ordre, lorsqu'il veut une chose, est de lui dire : "Sois !", et elle est » (Coran 36: 82). Comme le fait remarquer Ibn 'Arabī, cet énoncé implique en effet que la chose soit nécessairement déjà *présente* à Dieu, pour qu'il puisse lui intimer l'ordre d'être. (Vandamme 2023, 212-3).

<sup>23</sup> With regard to this loose and metaphorical use of the term 'form' by Sufis, Burckhardt comments: "L'expression de « forme » (*ḥūrah*) est une de celles dont les auteurs soufis usent d'une manière très libre, car elle est susceptible de diverses transpositions au-delà de sa signification la plus proche, celle de « délimitation » ; la forme d'une chose comporte un aspect purement qualitatif, la qualité étant de nature essentielle" (Burckhardt 2008, 25 note 1).



In such a cosmogonic process, explains 'Aḥmad al-Tiġānī, the role of *al-hurūf al-qudsiyyah* is essential. As mentioned in several occasions in the Koran (cf. Sviri 2007, 35), in order to appear in the creation all things must be called to existence by God's command '*kun!*'.

*'innamā qawlu-nā li-šay'in 'idā 'aradnā-hu 'an naqūla la-hu kun fa-yakūnu*

The only words We say to a thing, when We desire it, is that We say to it 'Be', and it is. (Koran XVI, 40; translation by Arberry 2008)

To be called to existence though, things first need to be named and the discrimination between their names in God's Word is only possible because of the sacred letters. Consequently, without *al-hurūf al-qudsiyyah* those names would not be distinguishable from each other and even Jesus would end up being confused with the Devil.

*fa-l-farqu bayna 'Iblīsa wa- 'Isā tamayyaza bi-l-hurūfi, wa-lawlā al-hurūfu la-kāna kullun min-humā yamuddu al-āḥara, fa-l-hurūfu al-qudsiyyatu 'an-hā wuġidat al-'asmā'u al-'ilahiyyatu kullu-hā, wa-'an-hā baraza al-'amru al-'ilahiyyu bi-qawli-hi: 'kun' fa-bi-l-hurūfi zāharat al-'asmā'u al-'ilahiyyatu mā fī al-wuġūdi kulli-hi 'illā mā qāla la-hu al-ḥaqqu subḥāna-hu wa-ta'ālā: 'kun' al-wuġūdu kullu-hu kalimātu al-ḥaqqi, fa-zaydun maṭalan wa-bakrun wa-ḥālidun wa-'amrun kullu-ha kalimātu al-ḥaqqi, wa-'an kalimati al-ḥaqqi wuġidat al-mawġūdātu kullu-hā.*

The difference between 'Iblīs and Jesus is discerned through the letters, were it not for the letters, each of them would be like the other. It is from the sacred letters that all the divine names arise and from them emerges the divine order through His saying 'be', and it is from the letters that the divine names appear. If something exists in the creation it is only because God, glorified and exalted be He, said to it 'be'. The whole creation consists in God's words. For instance, the names *Zayd*, *Bakr*, *Ḥālid*, *Amr* are all God's words. It is by God's word that all created things come to existence. (*Ġawāhir al-ma'ānī* I, 192; translation is ours).

## 5. Conclusions

In the present contribution we have attempted to reconstruct the contours of the conception of Word's multiple states as stemming from some passages of the most important representatives of *'ilm al-hurūf*, 'the science of letters'. In particular, the discussion of the notion of *marātib al-hurūf*, 'degrees of letters', was fundamental in allowing to establish a connection between different *marātib al-kalām*, 'Word's states', and distinct *marātib al-wuġūd*, 'levels of existence'. The result is the emergence of a complex vision that sees God's Word originally lying in an unmanifest state before/beyond creation and then passing through the different worlds of manifest existence (*'ālam al-'arwāḥ*, *'ālam al-ḥayāl*, and *'ālam al-'aġsām*) to eventually take the shape of human language.

The analysis of the role of the *'ālam al-ḥayāl* in the production of language permitted to outline a fascinating interpretation of how the relation between *ma'nā*, 'meaning', and *ṣūrah*, 'form', is portrayed by authors like Ibn 'Arabī and others. Moreover, the examination in the teachings of 'Aḥmad al-Tiġānī of letter symbolism in regard to



God's Word in its unmanifest, uncreated, and metacosmic stage, revealed a remarkably articulated conception that tries to reconcile the absence of any form of distinction in that undifferentiated state with the logical and ontological necessity of some sort of primaeva discrimination (*tamayyuz*) in that original condition. Such a discrimination *in divinis* is described by the founder of the *tiğānī* order as the *sine qua non* for the differentiation of the divine names involved in the cosmogonic process; a differentiation without which nothing could be distinguished from anything else nor could the world be brought to existence. Ultimately, the study suggests that there is more to the science of letters than just magical operations and 'practical' concerns and emphasizes the theoretical significance of this traditional domain of Islamic knowledge for the investigation of the principles that inform the Islamic metaphysics of language. We do hope that the reflections presented here will stimulate further research into the yet to be fully explored connections between *ilm al-ḥurūf* and the overall Islamic *Sprachanschauung* as well as into the multiple "phenomenological resonances" (Goodman 1994, 12)<sup>24</sup> between the Islamic vision of language and that of other religious traditions (and the Hindu/Tantric one in particular).

#### BIBLIOGRAPHY

- al-Būnī, 'Aḥmad. 2006. *Šams al-ma'arīf al-kubrā*. Beirut: Mu'assasat al-nūr li-l-maṭbū'āt.
- al-Kalābādī, 'Abū Bakr. 1933. *Kitāb al-ta'arruf li-madḥab 'ahl al-taṣawwuf*. Cairo: Maktabat al-Ḥānḡī.
- al-Lamaṭī, 'Aḥmad. 2002. *al-Ibrīz min kalām sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāg*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
- al-Tirmidī, al-Ḥakīm*. 1969. *Taḥṣīl nazā'ir al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'at al-sa'ādah.
- Arberry, Arthur J. 1935. *'Abū Bakr al-Kalābādī. The Doctrine of the Ṣūfīs (Kitāb al-ta'arruf li-madḥab ahl al-taṣawwuf)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arberry, Arthur J. 2008. *The Koran*. Oxford: Oxford University Press.
- Baffioni, Carmela. 2010. *Epistles of the Brethren of Purity. On Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10-14*. Oxford: Oxford University Press.
- Barone, Francesco. 2015. "L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo nell'esoterismo islamico medievale." *Schede Medievali* 53: 5-28.
- Burckhardt, Titus. 2008. *Ibn Arabī. La sagesse des prophètes (Fusūs al-hikam)*. Paris: Albin Michel.
- Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Chittick, William C. 1998. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's*

---

<sup>24</sup> The expression is used by Goodman with reference to similar symbolic convergences between Judaism and Hinduism.





- Cosmology*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Chodkiewicz, Michel. 2012. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris: Gallimard.
- Coulon, Jean-Charles. 2013. "La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge." PhD diss., Université Paris IV Sorbonne.
- Coward, Harold G., and K. Kunjunni Raja. 1990. "Introduction to the philosophy of the grammarians." In *The Encyclopedia of Indian Philosophies. The Philosophy of the Grammarians (Volume 5)*, edited by Harold G. Coward and K. Kunjunni Raja, 3-97. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- El-Bizri, Nader. 2008. *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Hananya. 1994. "Introduction: Judaism and Hinduism: Cultural Resonances." In *Between Jerusalem and Benares. Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, edited by Hananya Goodman, 1-14. Albany: State University of New York Press.
- Gril, Denis. 2008. "La science des lettres." In *Les illuminations de la Mecque*, edited by Michel Chodkiewicz, 163-282. Paris: Éditions Albin Michel.
- Ḥarāzīm, 'Alī ibn al-'Arabī. 1997. *Ġawāhir al-ma'ānī wa-bulūġ al-'amānī fī fayḍ sayyidī Abī al-'Abbās al-Tiġānī. Volume I and II*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
- Hart, David B. 2017. *The New Testament. A Translation*. New Haven/ London: Yale University Press.
- Ibn 'Arabī (n.d.). al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Lory, Pierre. 2004. *La science des lettres en Islam*. Paris: Éditions Dervy.
- O'Kane, John, and Bernd Radtke. 2007. *Pure Gold from the Words of Sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh (Al-Dhahab al-Ibrīz min Kalām Sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh)*. Leiden/Boston: Brill.
- Ormsby, Eric. 2021. *Epistles of the Brethren of Purity. On Life, Death, and Languages. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 29-31*. Oxford: Oxford University Press.
- Padoux, André. 1990. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras (translated by Jacques Gontier, J.)*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Patrizi, Luca. 2014. "Parlare la lingua di Adamo: glossolalia e lingua dei santi nell'Islam." In *Historia Religionum. An International Journal* 6: 87-96.
- Pillai, K. Raghavan. 1971. *The Vākyapadīya. Critical texts of Cantos I and II (with English Translation, Summary of Ideas and Notes)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Porter, Venetia, Liana Saif, and Emilie Savage-Smith, E. 2017. "Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic." In *A Companion to Islamic Art and Architecture*, edited by Finbarr B. Flood and Gülru Necipoğlu, 521-57. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Radtke, Bernd. 2006. "Some Recent Research on al-Ḥakīm al-Tirmidhī." In *Der Islam* 83 (1): 39-89.



- Rašić, Dunja. 2021. *The Written World of God. The Cosmic Script and the Art of Ibn 'Arabī*. Oxford: Anqa Publishing.
- Robinson, Maurice A., and William G. Pierpont. 2005. *The New Testament in the Original Greek*. Southborough, MA: Chilton Book Publishing.
- Rustom, Mohammed. 2021. “Ayn al-Qudāt’s Qur’anic vision: from black words to white parchment.” In *Routledge Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 75-88. London/New York: Routledge.
- Ryding, Karen C. 1997. “The Alchemy of Sound: Medieval Arabic Phonosymbolism.” In *Humanism, Culture, and Language in the Near East*, edited by Asma Afsaruddin, and A. H. Mathias Zahniser, 155-63. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Sastri, Gaurinath. 1959. *The philosophy of word and meaning; some Indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartrhari*. Calcutta: Calcutta Sanskrit College.
- Singh, Jaideva. 1989. *Abhinavagupta. A Trident of Wisdom. Translation of Parātrīśikā-Vivaraṇa*. Albany: State University of New York Press.
- Sviri, Sara. 2002. “Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī.” In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 203-44.
- Sviri, Sara. 2007. “*Kun*-the Existence-Bestowing Word in Islamic Mysticism: A Survey of Texts on the Creative Power of Language”. In *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, edited by Sergio La Porta and David Shulman, 35-67. Leiden/Boston: Brill.
- Sviri, Sara. 2019. “Questions and Answers. A Literary Dialogue between al-Ḥakīm al-Tirmidhī and Ibn al-‘Arabī.” In *Studies in honor of Shaul Shaked*, edited by Yohanan Friedmann and Etan Kohlberg, 141-57. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Terrier, Mathieu. 2023. “Sufi Hierarchies of the Worlds or Levels of Existence: *Mulk, Malakūt, Jabarūt*, and Related Concepts.” In *Sufi Cosmology*, edited by Christian Lange and Alexander Knysh, 277-98. Leiden/Boston: Brill.
- Twinch, Cecilia, and Pablo Beneito. 2001. *Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights. Mashāhid al-asrār al-qudsiyya wa maṭāli' al-anwār al-ilāhiyyah*. Oxford: Anqa Publishing.
- Urizzi, Paolo. 2022. “Préface.” In *L'aspiration suprême. Commentaire du Souhait de l'aspirant. Bughyat al-mustafīd li-sharḥ Munyat al-murīd*, edited and translated by Hassan Boutaleb, 5-22. Paris: Éditions Albouraq.
- Vandamme, Gregory. 2023. “*Ḥayra* : la perplexité chez Ibn 'Arabī. Épistémologie, métaphysique, herméneutique coranique. ” PhD diss., Université catholique de Louvain.
- Waqas, Syed M. 2020. “The Qur’ānic Dialogue with the Mystical Theology of Logos in John’s Gospel.” In *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 10* (2): 179-203.
- Winkel, Eric. 2018. *Shaykh al-Akbar Muḥyiddīn ibn al-'Arabī. The Openings Revealed in Makkah. Book I and II*. New York: Pir Press.



# Le donne musulmane, vittime di una doppia discriminazione

SAIDA HAMOUYEHY

**ABSTRACT:** In the Western World, we find the rhetoric of “saving Muslim women from the oppression of the Muslim male”, because Islam is “violent” and “misogynist”. In Europe, even though this rhetoric wants to “save” them, they are the main target of discrimination. Moreover, in Eastern and North African countries, women often are excluded from the social life because of a male-dominated interpretation of the Quran and Sunna and a prolific creation of false ahadith. In this article, I try to analyse, using reports and Islamic texts, this double discrimination of Muslim women, victims in both Western and in Islamic countries of a Misogynist rhetoric.

**KEYWORDS:** Muslim women; Oppression; Islamophobia; *Tafsir*; *Ahadith*.

\*\*\*

*«Com'è folle che ognuno non faccia  
che elogiare la propria personale  
opinione! Se Islam significa  
"sottomissione a Dio", tutti noi  
viviamo e moriamo nell'Islam.»*

*“Il Libro delle Massime”  
Johann Wolfgang von Goethe*

Quando si pensa alle donne musulmane, molto spesso i *media* occidentali sono soliti presentarle entro le categorie di “sottomesse” ed “opresse dall’uomo musulmano”. In questi casi il velo islamico che copre il capo, ossia il *hijab*, diventa simbolo della sottomissione femminile.

Questa è l’idea diffusa attraverso alcuni *media* in gran parte dei paesi occidentali, dove l’Islam è spesso presentato come una religione violenta e maschilista, e a riprova di questa tesi si porta l’esempio di donne costrette a indossare il *burqa* o quello di ragazze musulmane cresciute in Occidente che purtroppo sono state uccise perché hanno rifiutato il velo o un matrimonio combinato dalla famiglia.

Di conseguenza, le donne afgane sono diventate per antonomasia l’emblema della sottomissione delle donne musulmane “per volere di Allah”, e le ragazze come la Saman, tragedia dibattuta da molti *media* italiani, finché non è caduta nella sfera della dimenticanza, diventano la riprova dell’impossibilità di un’auspicabile convivenza delle comunità islamiche nelle società occidentali.

Con questo elaborato non si vuole giustificare il velo, né si desidera rinnegare che vi siano delle problematiche all’interno delle comunità islamiche. Il motivo che ha portato ad affrontare questo tema è la mancanza di presa di coscienza sia da parte dei *media* o dei politici, che si ergono a difensori della donna musulmana “sottomessa



dall'uomo musulmano”, ignari che la questione è ben più complessa di così, sia perché gli stessi musulmani, donne e uomini, sono spesso inconsapevoli del dibattito attuale portato avanti dalle femministe islamiche sulla questione femminile.

Dopo l'11 Settembre 2001, data che funge da spartiacque tra due secoli differenti e che sancisce lo sgretolamento del rapporto tra il mondo occidentale e i paesi a maggioranza islamica, molti intellettuali e giornalisti occidentali hanno dato seguito a una fluente produzione letteraria e mediatica, che ha diffuso l'immaginario apocalittico in cui l'Islam avrebbe invaso l'Occidente e islamizzato le sue società con la spada. Esempi famosi di questo filone ideologico sono Oriana Fallaci per l'Italia, con la sua opera “La rabbia e l'orgoglio”, pubblicata nel 2001 subito dopo l'attacco alle Torri Gemelle di New York; Michel Houellebecq per la Francia, con il romanzo “Soumission” (*Sottomissione*, ndr), pubblicato nel 2015.

Secondo il sociologo Enzo Pace, il fronte retorico, che caratterizza soprattutto l'ambiente francese, dipenderebbe dalla convinzione di alcuni intellettuali occidentali che la forza dell'Islam in Europa equivarrebbe a un sintomo di debolezza e decadenza delle società occidentali<sup>1</sup>.

Le immagini delle donne afgane rinchiusi nell'indumento azzurro, il *burqa*, che le ricopre da capo a piedi lasciando poche piccole fessure all'altezza degli occhi per permettere di vedere il mondo esterno, è entrato, dopo la guerra occidentale in Afghanistan, nell'immaginario collettivo. Gran parte dei *mass media* e dei politici occidentali hanno poi veicolato, volenti o nolenti, l'idea che la violenza fosse insita nell'Islam, e che le donne afgane dovessero essere liberate dal giogo maschilista degli uomini musulmani, un'idea che ha radici profonde nell'orientalismo di Edward Said: “L'immagine costruita dai media, e quindi imperante nel nostro immaginario, è quella di una figura femminile indifesa, muta e impotente di fronte alle violenze, fisiche o morali, che subisce. È una donna musulmana fragile e passiva che ‘Noi’ dobbiamo salvare, liberandola dalla barbarie che la circonda e regalándole l'accesso a una democrazia e una libertà plasmate sul modello occidentale”<sup>2</sup>.

Dalle ricerche svolte dalla professoressa Simona Stano, dell'Università di Torino, sulle principali riviste italiane che trattano di donne, emerge che le rappresentazioni più frequenti del velo islamico sono quelle della *sofferenza*, *sottomissione* e *alterità*<sup>3</sup>.

Non vi è alcun dubbio che molto spesso alcune donne musulmane nei paesi a maggioranza islamica vengano maltrattate e sottomesse dagli uomini in nome di una religione che “sancirebbe” questa loro condizione di inferiorità di genere. Esempi eclatanti di questo genere sono la già citata imposizione del *burqa* in Afghanistan da parte dei talebani e la loro esclusione dagli ambienti socio-culturali e politici, oppure la diffusione di alcuni usi e costumi, quali l'infibulazione tra le comunità del Corno d'Africa, o la credenza che per una donna sia più onorevole pregare a casa propria piuttosto che in congregazione in moschea.

È importante notare, tuttavia, che alcuni movimenti femministi che parlano a nome delle donne musulmane colpevolizzano l'abbigliamento modesto, in particolare il velo, considerati un'imposizione da parte della famiglia o del contesto sociale in cui vivono,

---

<sup>1</sup> E. Pace, “Islam in Europa: il lessico dell'islamofobia”, in *Dossier Statistico Immigrazione 2019*, Roma, IDOS-Confronti, 2019, p. 85.

<sup>2</sup> S. Stano, “Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente”, in *Quaderni di donne & Ricerca*, 25, 2012, p. 20.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 35-36.



anche nel caso in cui si tratti di una scelta personale della donna, che predilige questo tipo di vestiario per sentirsi più vicina a Dio. Un chiaro esempio di questo atteggiamento è la posizione di Souad Sbai, presidente dell'Associazione delle Donne Marocchine In Italia (ACMID Donna Onlus), che definisce il velo islamico “simbolo di sottomissione”<sup>4</sup>.

In passato ci sono stati diversi episodi in cui alcune donne musulmane sono state aggredite, sia da parte di donne che di uomini, perché indossavano il velo, e in alcuni casi si è sfociati in tentativi di sfilare il velo dal loro capo<sup>5</sup>.

## L'ISLAMOFobia IN EUROPA

Secondo il rapporto del Consiglio Europeo del 2004 intitolato “Islamophobia and its consequences on Young People”, si definisce *islamofobia*: “la paura o il punto di vista pregiudiziale verso l'Islam, i Musulmani e ogni questione che li riguarda”<sup>6</sup>. Questo rapporto sottolinea che non si tratta di un fenomeno nuovo, ma “oggi molte comunità islamiche in Europa stanno vivendo un ambiente sempre più ostile verso di loro, caratterizzato da sospetto, da pregiudizio profondamente radicato, da ignoranza e, in taluni casi, da molestie fisiche e verbali”.

Negli ultimi anni, sociologi e studiosi delle comunità islamiche in Europa, hanno svolto diverse ricerche e sondaggi per studiare il fenomeno dell'islamofobia. Di seguito sono elencati alcuni dei lavori più utili per comprendere al meglio la situazione attuale.

Un'importante guida e strumento fornito ai governi europei per affrontare il fenomeno del razzismo e della discriminazione nei confronti delle comunità islamiche in Europa è costituita dal “General Policy Recommendation No. 5”, redatta nel 2000 dalla *European Commission against Racism and Intolerance* (ECRI) e revisionata nel 2021.

In questo report, ECRI fornisce i dati di un sondaggio svolto a livello europeo: circa 4 musulmani su 10 (39% degli intervistati) afferma di aver subito qualche discriminazione, mentre 1 su 5 ne riconduce la motivazione alla religione professata, ossia l'Islam<sup>7</sup>.

Inoltre, la commissione ha rilevato che le donne musulmane sono particolarmente soggette a discriminazione a causa del loro abbigliamento: secondo diversi dati provenienti da vari paesi europei, il *hijab*, che copre il capo, diventa spesso target di attacchi violenti intesi a sfilare il velo dal capo<sup>8</sup>.

La scelta di vestire indumenti tipici delle comunità islamiche, in generale, influisce sulle opportunità educative e lavorative che si potrebbero presentare alle donne, e di

---

<sup>4</sup> Il Giornale: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/miss-hijab-cos-ci-fanno-accettare-l-islam-radicale-2040359.html> (consultato in data 11/05/2023).

<sup>5</sup> Il Messaggero: [https://www.ilmessaggero.it/italia/picchiate\\_autobus\\_per\\_il\\_velo\\_torino\\_denuncia\\_facebook-4376483.html](https://www.ilmessaggero.it/italia/picchiate_autobus_per_il_velo_torino_denuncia_facebook-4376483.html) (consultato in data 11/05/2023).

<sup>6</sup> Ramberg I. (a cura di), *Islamophobia and its consequences on Young People*, Ungheria, Consiglio Europeo, 2004, p. 6.

<sup>7</sup> ECRI, *General Policy Recommendation No. 5 on preventing and combating anti-Muslim racism and discrimination*, Strasburgo, Consiglio Europeo, 2021, p. 17.

<sup>8</sup> Ivi, p. 20.



conseguenza impatta negativamente sulla loro sfera sociale. Questa stigmatizzazione ed esclusione della donna musulmana, ribadisce il report di ECRI, potrebbe acuire il suo isolamento all'interno della comunità.

Secondo quanto dichiarato da Enes Bayrakli e Farid Hafez, ricercatori e curatori dell'opera "European Islamophobia Report" (EIR), che copre tutto il 2021, l'islamofobia è un *trend* in crescita nei paesi europei, e in cima alle classifiche dell'odio e della violenza anti-Musulmani vi sarebbero Francia e Gran Bretagna<sup>9</sup>. Il rapporto EIR riporta i dati di 27 stati europei riprendendo gli studi di 35 accademici ed attivisti che hanno analizzato le varie realtà nazionali per dimostrare che la presenza del fenomeno dell'islamofobia è presente e problematico in vari aspetti della società, per esempio nel settore dei *mass media*, nella politica, nel mondo del lavoro e su internet. Lo studio prende in considerazione anche il razzismo istituzionale che discrimina i cittadini di fede islamica, le reti di estrema destra e l'impatto delle politiche di *counter-terrorism* sulle comunità islamiche, introdotte subito dopo gli attentati di matrice islamica in Europa.

Nel precedente rapporto EIR, pubblicato nel 2020 e riferito all'anno 2019, gli stessi curatori citati avevano preso in considerazione i dati dell'*Eurobarometro* del 2019: sul campione di intervistati rappresentante la popolazione europea, il 71% aveva risposto che si sarebbe sentito a proprio agio a lavorare insieme a colleghi musulmani, contro un 29% contrario<sup>10</sup>.

Da alcuni sondaggi svolti da associazioni per i diritti delle minoranze si evince che le donne musulmane sono le vittime più numerose della discriminazione e dell'*hate speech* rispetto agli uomini musulmani. A riprova di questa tesi si può citare il lavoro pubblicato nel 2016 dall'*European Network Against Racism* (ENAR), che fornisce un quadro interessante di questo fenomeno sociale che individua nelle donne il *target* principale del razzismo anti-Islam<sup>11</sup>.

Il report di ENAR conclude<sup>12</sup>: «Perpetrators (di solito uomini, *ndr*) trying to remove Muslim women's headscarf and/or using racist and sexist gestures and/or insults, show that the image of these women is reduced to what they wear, to their body and to the feeling of entitlement perpetrators have to exert power over them»<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda il contesto francese, considerato dall'ultimo *European Islamophobia Report* uno dei più discriminanti verso i musulmani in Europa, è interessante riportare qualche dato. L'inchiesta condotta in collaborazione tra la *Délégation Interministérielle à la Lutte contre le Racisme, l'Antisémitisme et la Haine anti-LGBT (DILCRAH)* e la *Fondation Jean-Jaurès* tra il 26 agosto e il 18 settembre 2019 per mezzo di interviste eseguite dall'*Institut Français d'Opinion Publique (IFOP)*, ha prodotto un rapporto intitolato "État des lieux des discriminations et des

---

<sup>9</sup> Bayrakli E., Hafez F., (a cura di), *European Islamophobia Report*, Istanbul, Leopold Weiss Institute, 2022, p. 9.

<sup>10</sup> Bayrakli E., Hafez F., (a cura di), *European Islamophobia Report 2019*, Istanbul, SETA, 2020, p. 17.

<sup>11</sup> Šeta D., *Research on Forgotten women: the impact of islamophobia on Muslim women*, Brussels, ENAR, 2016, p. 4.

<sup>12</sup> Ivi, p. 31.

<sup>13</sup> «Gli autori, cercando di rimuovere il velo islamico delle donne e/o usando gesti e/o insulti razzisti e sessisti, mostrano che l'immagine di queste donne è ridotta a ciò che esse indossano, al loro corpo e al sentimento di legittimazione che i responsabili hanno a esercitare potere su di esse» (traduzione mia).



agressions envers les musulmans de France”<sup>14</sup>, su un campione di mille persone di fede islamica per comprendere lo stato delle discriminazioni e aggressioni nei confronti dei musulmani francesi: il 42% degli intervistati dichiara di aver subito discriminazioni a causa della propria religione almeno una volta nella vita, in particolare in situazioni di ricerca di lavoro o di un alloggio, di controlli da parte delle forze dell’ordine, oppure nei luoghi scolastici o pubblici. Di questa percentuale, il 38% sono uomini, mentre il 45% donne.

In questo studio è rilevante il fatto che le donne musulmane dichiarino di essere in media maggiormente discriminate rispetto agli uomini musulmani da parte della società francese.

Andando nel dettaglio dei dati, si rileva che durante i controlli da parte delle forze dell’ordine, almeno il 17% degli uomini e l’8% delle donne hanno subito almeno una volta nella vita qualche discriminazione; durante la ricerca di lavoro il 13% degli uomini si sente discriminato a fronte del 20% delle donne; nei luoghi pubblici ancora una volta le donne sono più discriminate, il 14% delle intervistate contro l’8% degli uomini musulmani.

In questo scenario di diffidenze e paure generalizzate che alimenta una retorica islamofobica, si inseriscono anche alcuni *mass media* italiani: “La condizione della donna, la relazione tra religione e politica, il fondamentalismo e il terrorismo di matrice islamica sono diventati i ‘frame’ attraverso cui l’islam e i musulmani sono ‘interpretati’ e raccontati all’opinione pubblica”, afferma il sociologo Fabrizio Ciocca<sup>15</sup>.

La paura dei musulmani si aggiunge spesso alla paura dello straniero utilizzata come retorica populista nelle campagne elettorali, fomentando nell’immaginario collettivo la contrapposizione tra un cosiddetto “Noi”, l’Occidente, a un “Loro”, gli “islamici”, per sottolineare una presunta incompatibilità tra i valori laici europei e i principi islamici.

Se negli ultimi anni anche nel contesto italiano si è registrato un aumento dei casi di islamofobia, come riportato dalla ricerca di Ciocca, i livelli restano comunque inferiori alla media europea<sup>16</sup>. Secondo l’indagine eseguita da ENAR nel 2016, il velo è il principale fattore di discriminazione che fa scatenare alcuni comportamenti islamofobici, basati su pregiudizi anti-islamici, e in passato ci sono stati alcuni tentativi per rimuovere, da parte di uomini e donne, il velo dal capo di una donna musulmana, con annessi insulti razzisti e sessisti<sup>17</sup>.

Anche nel contesto italiano, come in quello francese, più degli uomini che indossano un abbigliamento prettamente islamico, sono soprattutto le donne il target principale di questi attacchi, che spaziano da commenti di disprezzo in luoghi pubblici fino a tentativi di “s-velare” la donna musulmana.

---

<sup>14</sup> Rapporto consultabile al link: <https://www.jean-jaures.org/publication/etat-des-lieux-des-discriminations-et-des-agressions-racistes-envers-les-musulmans-de-france/> (consultato in data 14/02/2023).

<sup>15</sup> F. Ciocca, *La Presenza Musulmana in Italia: criticità e potenzialità*, Roma, Tawasul Europe, 2018, p. 10.

<sup>16</sup> Ivi, p. 14.

<sup>17</sup> G. Dessi, “Forgotten women - National Report for Italy”, in *Research on Forgotten women: the impact of islamophobia on Muslim women*, Bruxelles, ENAR 2016, p. 26.



Poiché in Italia attualmente non è previsto il “reato di islamofobia”, ma si riconduce la violenza all’odio e al razzismo, ogni attacco o discriminazione a sfondo religioso contro la comunità islamica è difficilmente dimostrabile, per cui molte vittime di questi episodi non denunciano subito il fatto alle autorità<sup>18</sup>.

Tra i pochi sondaggi che analizzano la discriminazione in Italia ritroviamo quello pubblicato nel 2018 da Ciocca somministrando un questionario attraverso la piattaforma Facebook e successive interviste a un campione di 325 musulmani che vivono in Italia. Dal sondaggio emerge che il 60% dei partecipanti ha subito almeno un episodio di violenza o qualche discriminazione per la propria fede, pari al 40% degli uomini e al 70% delle donne<sup>19</sup>.

Gli intervistati raccontano di episodi di bullismo e islamofobia da parte dei loro compagni di scuola o di alcuni insegnanti; altri riportano episodi discriminatori nel mondo del lavoro, dove spesso l’elemento pregiudizievole diventa il nome per gli uomini e il velo per le donne<sup>20</sup>.

Anche in questo caso, il dato che stupisce maggiormente è che le donne risultano essere le principali vittime della discriminazione anti-islamica.

#### UN’ESEGESI ISLAMICA ANDROCENTRICA

L’islamofobia non è l’unico problema che le donne musulmane si trovano costrette ad affrontare: nell’immaginario collettivo globale vi è radicata una narrazione patriarcale sul ruolo che l’Islam riserva alle donne, che sarebbero inferiori all’uomo per volere di Allah.

Per confutare la tesi della donna musulmana sottomessa all’uomo, a partire dagli anni Novanta si è diffusa in varie parti del mondo un nuovo tipo di narrazione, portata avanti dal femminismo islamico: “Ai loro occhi (delle femministe islamiche, ndr), l’Islam è una religione che afferma l’uguaglianza di tutti gli esseri umani, ma interpretazioni misogine, divenute dominanti nel corso dei secoli, hanno nascosto il messaggio di giustizia di genere trasmesso dal Profeta”<sup>21</sup>.

Questo movimento femminista, dunque, intende rileggere i testi sacri dell’Islam partendo da una prospettiva di genere per decostruire la tradizione patriarcale e per rispondere alle questioni femminili attraverso valori islamici.

Prima di cominciare a parlare delle teorie del femminismo islamico, è necessario fare un piccolo *excursus* tra le fonti principali dell’Islam, ossia il Corano e la *Sunna*, ossia la raccolta di detti e comportamenti del Profeta dell’Islam, in arabo *ahadith* (sing. *hadith*).

Gli *ahadith* sono stati raccolti e trascritti dopo la morte del Profeta Muhammad e tramandati nei secoli; sono formati da una catena di trasmissione che attesta la veridicità di tale narrazione, in quanto comprende una persona fidata, coeva al Profeta, che riporta un suo detto o comportamento. Tali narrazioni hanno uno *status* differente: vi sono gli *ahadith* “sani” perché su di essi non vi sono dubbi; quelli “deboli” perché

<sup>18</sup> F. Ciocca, *La Presenza Musulmana in Italia: criticità e potenzialità*, cit., p. 14.

<sup>19</sup> F. Ciocca, *L’Islam italiano. Un’indagine tra religione, identità e islamofobia*, Milano, Meltemi Editore, 2019, pp. 47-48.

<sup>20</sup> F. Ciocca, *La Presenza Musulmana in Italia: criticità e potenzialità*, cit., p. 18.

<sup>21</sup> R. Pepicelli, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010, p. 45.





la loro catena di trasmettitori ha un elemento di dubbia reputazione; infine vi sono i detti “falsi” o “forgiati”, ossia inventati nei secoli dopo la morte del Profeta.

Secondo la studiosa afroamericana Amina Wadud, la condizione di inferiorità della donna musulmana nei tempi moderni dipenderebbe dall’interpretazione androcentrica dei testi sacri dell’Islam: i *tafsir* di uso comune (ossia i testi esegetici del Corano) sono stati scritti principalmente da sapienti uomini che facevano parte di una certa élite intellettuale. Questi esegeti, afferma la studiosa, avrebbero escluso la voce delle donne dalle fonti e spiegato ogni questione femminile sotto una lente maschile<sup>22</sup>.

Secondo l’immaginario comune, quando Adamo ed Eva furono tentati da Satana e scacciati dal giardino dell’Eden, la colpa ricade spesso sulla donna; se si guarda il testo coranico, in diversi riferimenti la colpa è riconducibile ad entrambi e qualche volta solo ad Adamo, come si evince da questi versetti della sura *La Vacca*<sup>23</sup>:

36. *Poi Iblis (Satana) li fece inciampare e scacciare dal luogo in cui si trovavano. E Noi dicemmo:*

*«Andatevene via, nemici gli uni degli altri. Avrete una dimora sulla terra e ne godrete per un tempo stabilito». 37. Adamo ricevette parole dal suo Signore e Allah accolse il suo [pentimento]. In verità Egli è Colui che accetta il pentimento, il Misericordioso (CORANO, 2:35-37).*

Eva non viene presentata come tentatrice di Adamo, né come portatrice di un fardello ancestrale che secondo la tradizione più comune ricade su tutte le donne nei secoli successivi<sup>24</sup>.

L’Islam introdusse una rivoluzione nello *status* delle donne, siano mogli, figlie e madri: nell’era preislamica la donna era considerata alla stregua di un oggetto volto al piacere dell’uomo e spesso veniva ereditata alla morte del marito; inoltre, era diffusa l’usanza di seppellire vive le neonate perché si prediligevano i maschi. Il Corano ammonisce contro questa scabrosa usanza:

58. *Quando si annuncia ad uno di loro la nascita di una figlia, il suo volto si adombra e soffoca [in sé la sua ira]. 59. Sfugge alla gente, per via della disgrazia che gli è stata annunciata: deve tenerla nonostante la vergogna o seppellirla nella polvere? Quant’è orribile il loro modo di giudicare (CORANO, 16:58-59).*

Anche sul fronte dell’eredità vennero introdotte importanti norme per evitare che le donne perdessero ciò che spettava loro:

7. *Agli uomini spetta una parte di quello che hanno lasciato genitori e parenti; anche alle donne spetta una parte di quello che hanno lasciato genitori e parenti stretti: piccola o grande che sia, una parte determinata (CORANO, 4:7).*

L’importanza del ruolo che l’Islam dà alle donne è avvalorata dal fatto che le mogli del Profeta avevano uno *status* importante all’interno della comunità islamica primordiale, sia quando Egli era in vita che quando morì. Dunque, secondo alcune femministe islamiche, tra cui la già citata Amina Wadud, le cause della condizione della donna musulmana sono da ricercare nello *status quo* che si discosta dal messaggio islamico grazie a un prolifico *corpus* interpretativo composto da commenti e testi giuridici che partono da una lettura androcentrica.

<sup>22</sup> A. Wadud, *Il Corano e la donna*, Effatà, Cantalupa 2011, p. 40.

<sup>23</sup> Il Corano preso come riferimento è il seguente: <https://ilcorano.net/> (consultato in data 14/02/2023).

<sup>24</sup> A. Wadud, *Il Corano e la donna*, cit., p. 72.



Se ai primordi dell’Islam Aïcha, una delle mogli di Muhammad, è stata la prima sapiente islamica e insegnava a uomini e donne il messaggio del Profeta, nei secoli successivi la voce femminile è assente da ogni letteratura religiosa: infatti i *tafsir* tradizionali sono stati redatti esclusivamente da uomini, che hanno preso in considerazione le loro esperienze, escludendo o interpretando secondo la percezione maschile l’immagine della donna<sup>25</sup>.

A riguardo Amina Wadud ribadisce che: “la creazione dei paradigmi fondamentali che usiamo per esaminare e discutere del Corano e dell’interpretazione coranica sono stati originati senza l’apporto della partecipazione e della rappresentazione delle donne in prima persona. L’assenza della loro voce nei momenti più critici dello sviluppo dell’analisi coranica non è passata inosservata, ma è stata erroneamente attribuita all’assenza di quella voce nel testo stesso”<sup>26</sup>.

L’altro fondamentale problema che affligge la donna, sempre secondo la femminista afroamericana, riguarda la moderna tendenza di alcuni studiosi a considerare il testo coranico come la fonte principale della condizione negativa della donna musulmana<sup>27</sup>.

Se oggi è radicata la credenza che il *hijab* sia il simbolo della sottomissione e inferiorità della donna all’uomo, alcune studiose confutano questa tesi riportando le motivazioni alla base di tale esortazione:

*58. E quelli che ingiustamente offendono i credenti e le credenti si fan carico di calunnia e di evidente peccato. 59. O Profeta, di’ alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi dei loro veli, così da essere riconosciute e non essere molestate. Allah è perdonatore, misericordioso (CORANO, 33: 58-59).*

Infatti, secondo Simona Stano, il termine arabo *jilbab*, tradotto in questa versione con “veli”, mentre Bausani utilizza la parola “mantelli”, si riferisce a un ampio indumento che ricopre tutto il corpo, ma non si specifica che esso debba coprire anche il viso<sup>28</sup>. Secondo la studiosa, l’esortazione verso le donne credenti a coprirsi quando escono fuori di casa ha alla base l’esigenza innanzitutto di protezione da eventuali aggressioni e molestie, ma costituisce anche il segno distintivo della prima comunità di credenti che da La Mecca si trasferì a Medina<sup>29</sup>.

Dunque, i riferimenti coranici, secondo Simona Stano, agli indumenti modesti per la donna non hanno come obiettivo la segregazione tra uomini e donne, bensì quello di protezione di queste da ogni violenza esterna<sup>30</sup>.

Non solo la lettura androcentrica delle fonti dell’Islam ha portato all’esclusione della donna dalla sfera sociale: secondo la studiosa marocchina Maryam Atiya, dottoressa in diritto islamico e co- fondatrice della Commissione di studi e ricerche sulla questione femminile del Forum Europeo delle Donne Musulmane (EFOMW), vi è una tradizione di falsi *ahadith* forgiati da una mentalità *machista*, che vanno contro gli *ahadith* autentici del Profeta, per modificare i rapporti sociali e familiari della donna. Nella sua opera *Faux hadiths au sujet de la femme*, Maryam Atiya svolge un lavoro meticoloso di decostruzione e ripercorre il processo che ha portato alla

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 40.

<sup>26</sup> Ivi, p. 41.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> S. Stano, “Sotto il velo dei media. Semiotica dell’*hijab* tra Oriente e Occidente”, cit., p. 8.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ivi, p. 9.



creazione di questo diffuso corpus di falsi *ahadith* e di altri ritenuti deboli, in quanto chi tramanda il detto profetico non gode di una reputazione immacolata<sup>31</sup>.

A forza di ripeterli, questi detti fabbricati sono entrati a far parte della tradizione, negando per secoli alla donna gli stessi diritti e doveri dell'uomo che l'Islam le aveva riconosciuto già nel VII secolo.

Vi è un *hadith* falso che pretende che il Profeta avrebbe detto: “Non si chiede a un uomo perché ha picchiato sua moglie”.

Una credenza ben radicata nelle comunità islamiche si basa su questo *hadith* falso: “La preghiera della donna da sola ha venticinque volte più valore della preghiera in comune”<sup>32</sup>.

Altri *ahadith* falsi riportati dalla studiosa affermano:

“La morte delle figlie fa parte delle azioni onorevoli”;

“Se non fosse per la donna, l'uomo entrerebbe in Paradiso”;

“La donna non è che il male, e la cosa peggiore in lei è che è indispensabile”<sup>33</sup>.

L'autrice spiega come sia inconcepibile che si possa considerare la donna alla stregua di un giocattolo dopo che l'Islam l'ha affrancata dall'umiliazione dell'epoca preislamica, quando le neonate venivano seppellite vive e le donne ereditate: ciò costituisce una contraddizione che dimostra quanto infondati siano questi *ahadith*.

A riprova della sua tesi, la studiosa decostruisce ogni *hadith* forgiato confutandolo attraverso i versetti del Corano e altri *ahadith* autentici. Per quando riguarda, per esempio, il *hadith* che esorta a non chiedere a un uomo il motivo per cui ha picchiato sua moglie, Maryam Atiya cita il seguente versetto:

*7. Chi avrà fatto [anche solo] il peso di un atomo di bene lo vedrà, 8. e chi avrà fatto [anche solo] il peso di un atomo di male lo vedrà [nel giorno del giudizio] (CORANO, 99:7).*

Secondo la studiosa, questi *ahadith* forgiati sono contraddetti dal Corano e dalla *Sunna*, e ciò è sufficiente per invalidarli<sup>34</sup>. L'Islam, infatti, promuove la giustizia tra le persone, e soprattutto tra i coniugi, legati da una “relazione fondata sull'affetto e la bontà e non sull'ostilità”<sup>35</sup>.

Quando si affronta la questione del velo, considerato da alcuni *media* simbolo di sottomissione della donna, è importante comprendere che esso può assumere diversi significati in base al vissuto di chi lo indossa: può rappresentare una libertà quando è una scelta personale; dall'altra parte, non è possibile neppure negare che esso possa diventare una costrizione nei confronti della donna<sup>36</sup>. È molto importante trascendere da ogni retorica e ascoltare le voci di chi quel velo lo indossa.

In conclusione, le donne musulmane sono spesso le vittime sacrificali di una retorica maschilista, diffusa sia in Occidente, che vuole salvarle da una presunta oppressione dovuta all'Islam, sebbene il più delle volte riversi su di loro l'odio e la discriminazione anti-Islam, sia in Medioriente e in Nord Africa, dove esse devono

---

<sup>31</sup> Atiya M., *Faux hadiths au sujet de la femme*, Parigi, Editions Tawhid, 2013, p. 30.

<sup>32</sup> Ivi, p. 25.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 48-50.

<sup>34</sup> Ivi, p. 78.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Più Culture: <https://www.piuculture.it/2021/11/perche-indossare-il-velo-parola-alle-donne/> (consultato in data 14/05/2023)



attenersi al volere dell'uomo che funge loro da "tutore" o di una società che raramente le include nella sfera sociale in cui vivono.

Di questi fenomeni, facce della stessa medaglia, non vi è molta consapevolezza, ma se le donne musulmane vorranno liberarsene, dovranno per prima cosa rendersi conto di questa doppia discriminazione nei loro confronti.

## BIBLIOGRAFIA

- Atiyya M., *Faux hadiths au sujet de la femme*, Parigi, Editions Tawhid, 2013
- Bayrakli E., Hafez F. (a cura di), *European Islamophobia Report 2019*, Istanbul, SETA, 2020
- Bayrakli E., Hafez F. (a cura di), *European Islamophobia Report*, Istanbul, Leopold Weiss Institute, 2022
- Ciocca F., *La Presenza Musulmana in Italia: criticità e potenzialità*, Roma, Tawasul Europe, 2018
- Ciocca F., *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*, Milano, Meltemi Editore, 2019
- Dessi G., "Forgotten women - National Report for Italy" in *Research on Forgotten women: the impact of islamophobia on Muslim women*, Bruxelles, ENAR 2016
- ECRI, *General Policy Recommendation No. 5 on preventing and combating anti-Muslim racism and discrimination*, Strasburgo, Consiglio Europeo, 2021
- Pace E., "Islam in Europa: il lessico dell'islamofobia", in *Dossier Statistico Immigrazione 2019*, Roma, IDOS-Confronti, 2019
- Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci editore, 2010
- Ramberg I. (a cura di), *Islamophobia and its consequences on Young People*, Ungheria, Consiglio Europeo, 2004
- Simona S., "Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente", in *Quaderni di donne & Ricerca*, n. 25, 2012
- Wadud A., *Il Corano e la donna. Rileggere il Testo Sacro da una prospettiva di genere*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011

## SITOGRAFIA

- Il Corano: <https://ilcorano.net/> (consultato in data 14/02/2023)
- Il Giornale: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/miss-hijab-cos-ci-fanno-accettare-l-islam-radicale-2040359.html> (consultato in data 11/05/2023)
- Il Messaggero: [https://www.ilmessaggero.it/italia/picchiate\\_autobus\\_per\\_il\\_velo\\_torino\\_denuncia\\_facebook-4376483.html](https://www.ilmessaggero.it/italia/picchiate_autobus_per_il_velo_torino_denuncia_facebook-4376483.html) (consultato in data 11/05/2023)
- Rapporto *État des lieux des discriminations et des agressions envers les musulmans de France*: <https://www.jean-jaures.org/publication/etat-des-lieux-des-discriminations-et-des-agressions-racistes-envers-les-musulmans-de-france/> (consultato in data 14/02/2023)
- Più Culture: <https://www.piuculture.it/2021/11/perche-indossare-il-velo-parola-alle-donne/> (consultato in data 14/05/2023)



## Columna Regia o Stylation a Cannitello. *Ad Trajectum Siciliae*. Individuazione del sito

NICOLA MESSINA GOTHO DI GURAFI

**ABSTRACT:** This contribution aims to establish the exact place where the Columna Regia once stood, also known in ancient times as Colonna Reggina and Stylation. The indications of Strabone and Pliny the Elder are essential, indicating the Cenis or Cenide (in Calabria), in front of Capo Peloro (in Sicily), as a geographical place where Columna Regia stood, i.e. the point where a column-shaped building was located to indicate the transit place to Sicily in Roman times, called *Ad Trajectum Siciliae*, corresponding with the territory of Cannitello on the Calabrian shore of the Strait of Messina. A military map of 1702, together with other cadastral maps of 1844 and 1925, show the point where Columna Regia was located. The earthquake of 1783 caused the Reggina Column to collapse definitively and what was left of it after two millennia.

**KEYWORDS:** Cannitello; Colonna Reggina; Strabone; Trajectum Siciliae; Stylation.

\*\*\*

### Antichi riferimenti geografici:

- CAPO CENIDE: In corrispondenza del Capo del Cavallo, dirimpetto Capo Peloro, estensivamente sino a Coda della Volpe e Fossa di Cannitello.
- COLUMNIA REGIA: Torretta o Colonna posta sull'omonimo promontorio tra Cannitello e Porticello.
- AD TRAJECTUM SICILIAE: Imbarcadero tra Cannitello e Porticello dove sorgeva la Columna.
- FRETUM SICULUM o FARO DI MESSINA: Stretto di Messina.
- POSSIDONIUM O TEMPIO DI NETTUNO: A Cannitello dove fu eretta la chiesa di Santa Maria del Faro.
- TEMPIO DI MINERVA: A Cannitello nella contrada dell'Afro, eretto da Ulisse.

Uno dei temi più dibattuti da oltre un secolo, frutto di oziose congetture campanilistiche tra gli studiosi, che disputando sulle distanze intercorrenti tra Calabria e Sicilia nell'area dello Stretto, al fine di dar significato alle misure riferite da Strabone e da Plinio e da esse sperando, dopo due millenni di fenomeni erosivi e cataclismi, di ricavare certezze sull'ipotetica alternativa localizzazione di Columna e della Statio Romana, a favore di questa o di quella località, hanno finito per ingenerare inutilmente confusione senza mai risolvere il problema. Punto nodale rimane sempre quello di individuare con buon margine di certezza attraverso il materiale documentario di cui disponiamo, frutto della tradizione storiografica antica e moderna, il punto esatto ove sorgesse Columna Regia, o



Colonna Reggina, ovvero Columella o Stylation, che assieme a Cenide, al Tempio di Nettuno o Possidonio e Ad Trajectum Siciliae, hanno rappresentato in un unico contesto i capisaldi territoriali dello Stretto di Messina sin dall'epoca Romana. Questi toponimi, servirono ad indicare i riferimenti geografici dell'area calabrese dello Stretto di Messina, allora conosciuto col nome "Fretum Siculum" o "Faro di Messina", definizioni cartografiche derivate dalla centralità dell'isola di Sicilia rispetto alla Calabria, e richiamate nelle descrizioni in ogni epoca.

La presenza di questi numerosi insediamenti lungo il territorio di Cannitello, non riscontrandosene in egual misura altrove nel contesto calabrese dell'area dello Stretto, rende evidente l'antica destinazione dei luoghi quale crocevia mediterraneo di intensi fenomeni viari e mercantili, da e verso la Sicilia, ovvero tra oriente ed occidente. Non a caso, la presenza sincrona di un antico Tempio di Nettuno venerato dio del mare e leggendario nume tutelare dei naviganti; di un Tempio dedicato a Minerva sul promontorio dell'Afro<sup>37</sup>; di un promontorio in cui aveva sede Cenide, figura mitologica amata da Nettuno, da lui mutata di sesso e trasformata in un fortissimo guerriero invulnerabile ed invincibile, imprimevano all'ambiente quelle caratteristiche di misteriosa sacralità la cui protezione era affidata alla presenza guardinga di Scylla e Cariddi, i due insidiosi mostri che rendevano incerto e pericoloso ai naviganti il passaggio tra i vortici del mare, ove, «né mai nocchieri oltrepassaro illesi»<sup>38</sup>, prima di giungere sani e salvi a destinazione.

Il processo di concentrazione geografica di popolazioni formate da antiche civiltà marinare, probabilmente Greci, Cretesi, Cartaginesi, o Mori, e l'impianto di alcuni Templi con i relativi apparati sacerdotali, riferimenti socio-culturali di queste comunità conferiscono al territorio di Cenide dov'era Columna Regia uno status riconducibile al sistema di città-polis. Certo è che i numerosi ritrovamenti archeologici tra Porticello, Cannitello e Pezzo, sia a terra che a mare, di cocci, di colonne, di tombe, di monete, di anfore, di ancore e di bronzi, nonché «i vestigi dell'antiche mura»<sup>39</sup>, sono testimonianze che conducono alla presenza stabile di comunità erudite in grado di identificarsi nei simboli mitologici incarnati nel Tempio di Nettuno, nel Tempio di Minerva, in Cenide e nella ninfa Crateide il fiume (Santa Trada) progenitore di Scilla, attorno ai quali stanziava la popolazione di questi luoghi, dedita essenzialmente agli scambi mercantili, come pone in evidenza la condizione di punto obbligato di passaggio, qual'era lo Stretto di Messina. Ecco perché *Columna* non può essere considerata semplicemente il sito in cui sorgeva un manufatto segnaletico a forma di Colonna o di Torre fine a se stesso. Columna Regia secondo i latini e Stylation per i bizantini, posto dai Reggini in luogo eminente, cioè sopra un promontorio, per la delimitazione dei confini amministrativi e per l'indicazione del luogo di attraversamento verso la Sicilia, inteso dai Romani il terminale di imbarco *ad Trajectum Siciliae* (fig. 1), va integrato per la sua peculiare

<sup>37</sup> Girolamo Marafioti, *Croniche et antichità di Calabria*, 1601, p. 63v- 64r, il quale riferisce che Afro Promontorio di Minerva, era così chiamato da Dionisio per cagione che Ulisse dopo la guerra troiana, avendo qui dimorato per diversi giorni vi edificò un magnifico tempio a Minerva. Afro o dell'Afro era una vasta contrada del territorio di Cannitello denominata anche dell'Afraca seu Matiniti, Afro seu Due Arie, Afro seu Carrubbara, Afro seu Mortille, censita in molti documenti antichi, localizzata sulle alture collinari tra Piale e Pirgo, cfr. il mio *Cannitello dal 1061, la Seta, La Marineria, i Commerci nello Stretto di Messina e la Commenda di Santa Maria di Cannitello detta di Rocca Verdala nei Cabrei Gerosolimitani di Malta*, 2021, ad vocem.

<sup>38</sup> Omero, *Odissea*, libro XII.

<sup>39</sup> Girolamo Marafioti, *Croniche et antichità di Calabria*, cit., p. 62 r-v.



posizione nel più vasto fenomeno del Cenideo costituito estensivamente da quell'estrema parte di territorio calabrese prospiciente il Faro di Messina tra Punta del Cavallo e Coda della Volpe (Pezzo-Fossa di Cannitello), luoghi di privilegiata importanza mercantile marittima.



Fig. 1 - Columna in rilievo del 1702 (particolare)

Muovendo le premesse da quanto ci viene tramandato dalle cronache antiche, soprattutto da Strabone (63 a.C. + 23 p.C.) e da Plinio (23 p.C. + 79 p.C.), apprendiamo da Strabone, che inizia progressivamente la descrizione dell'imboccatura dell'area dello Stretto di Messina, dal «promontorio Scilleo (Scilla) masso altissimo che fa penisola in mare, essere stato fortificato da Anassilaos tiranno de' Reggini. Segue ad esso il Cenis, rendendo anguste le ultime estremità dello Stretto, di contro al promontorio della Sicilia detto Peloro. Questo è uno dei tre capi che fanno essere triangolare quell'isola, e accenna all'oriente d'estate, mentre il Cenis invece guarda all'ocaso; di modo che questi due promontori sono in certo modo contrapposti fra loro. Dal Cenis fino al promontorio Posidonio, val quanto dire fino a Colonna di Reggio, lo Stretto ha un picciol varco di circa sei stadii<sup>40</sup> per lunghezza»<sup>41</sup>. È «la Sicilia di figura triangolare, d'onde anticamente fu detta Trinacria, e poscia Trinacia, con nome di maggiore dolcezza. La sua figura finisce in tre punte: quella di Peloro, che guarda a Ceni ed a Colonna di Reggio, e forma lo Stretto; quella di Pachino che sporge verso levante e, cinta dal mar di Sicilia, guarda verso il Peloponneso e il canale che disgiunge Creta dal Peloponneso medesimo; la terza è quella che sta rimpetto alla Libia, e accenna alla Libia stessa, ed al ponente invernale, e dicesi Lilibeo»<sup>42</sup>.

Analogamente e sullo stesso argomento, Antonino Pio (86 p.C. + 161 p.C.) nel descrivere le distanze correnti tra Milano e lo Stretto di Messina affermava: «Iter quod a

<sup>40</sup> Stadio = 600 piedi = 185 metri x 6 = 1110 m.

<sup>41</sup> Francesco Ambrosoli, *Della geografia di Strabone*, vol. III, Milano 1833, p. 102.

<sup>42</sup> Ivi, p. 119.



Mediolano per Picenum et Campaniam ad Columnam, id est Traiectum Siciliae ducit mpm DCCCCLVI sic», evidenziando in tal modo che a Columna era situato il luogo dal quale si traghettava verso la Sicilia<sup>43</sup>.

Anche Plinio il Vecchio fornisce alcuni particolari nel descrivere il territorio Bruzio precisando che dopo la Città di Scilleum (Scilla) scorre il fiume Cratea (Santa Trada), che si dice sia madre di Scylla. Poi la Colonna Reggina, sui due promontori opposti dello Stretto Siculo, dalla parte d'Italia Caenus (Cenide), e in Sicilia il Peloro, una distanza di 12 stadi, fino a Reggio 94<sup>44</sup>.

Le parole di Strabone sono riprese nel 1605 dal geografo Merula: «Tradit Strabo in more Priscis fuisse Ditiones & Imperia certis terminis distinguere; quemadmodum ab Rheginis factitatum, qui Columellam, id est exilem Turrem in littore Freti, Peloro Siciliae Promontorio adversam extruxerant. De ea sic scribit Hermolaus Barbarus in doctissimus Plinij Castigationibus: Graeci cum locum Stylidam id est Columellam vocant: ea turricula modo erecta ex adverso Turrem in Peloro sitam respicit: odieque a multo Stylation appellatur»<sup>45</sup>.

Le descrizioni di Strabone testimone oculare dello stato dei luoghi, che indica riferimenti geografici precisi ed universalmente noti, sono di per se chiare ed inequivoche, e pertanto non opinabili, ponendo in prevalente evidenza soprattutto che Cenide fosse collocato in corrispondenza delle ultime estremità dello Stretto, ch'era reso più angusto dalla presenza del suo stesso promontorio, il quale a sua volta si trovava collocato di fronte al promontorio della Sicilia detto Peloro, dov'era situato sin dall'antichità il Faro di segnalazione per i naviganti. Per cui, essendo tali indicazioni, facilmente riscontrabili sul territorio anche ai giorni nostri, ritenere più propriamente che Cenide fosse quel territorio dirimpetto a Capo Peloro identificabile con il promontorio in corrispondenza della Punta Torre del Cavallo, da dove si estendeva comprendendo l'odierna Cannitello dov'era situato il Tempio di Nettuno, giungendo fino al porto di Fossa (antica contrada di Cannitello), non è affatto peregrino. Così come analogamente le stesse fonti antiche pongono nel territorio calabrese, dirimpetto Capo Peloro e quindi tra Cannitello e Porticello, il luogo in cui sorgeva *Columna Regia*.

Che i territori costieri della Calabria nell'area dello Stretto di Messina, dove sorgeva Colonna Reggina, siano stati soggetti alle continue scorrerie dei Saraceni, causandone lo spopolamento, è più volte testimoniato da molti cronisti e storici. Molti casali, chiese, monasteri e grancie basiliane o benedettine ivi esistenti, che dopo il 1061 con l'arrivo dei Normanni furono aggregate al monastero di San Salvatore in Lingua Phari di Messina, eretto a celebre Archimandritato, in precedenza erano state devastate, e messe a ferro e fuoco, dai Saraceni provenienti dall'Africa nell'anno 827 come risulta evidenziato da Rocco Pirro: «Anno 827. Ex Africa in Siciliam trajicentes Saraceni, nostra opulentissima potiti sunt insula. Calabria, ut loco proximior, hostilem sensit impetum, maritima omnia fere oppida, quae adjacent mari, ferro, flammisque dari vidit; utraque plurimorum illustrium monasteriorum perniciem ingemuit»<sup>46</sup>. Il che rende

<sup>43</sup> G. Parthey, M. Pinder, *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolimytanum*, 1848, p. 46.

<sup>44</sup> Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, III, f. 73: «Dein Columna Regia, Siculum Fretum ac duo adversa promunturia, ex Italia Caenus, e Sicilia Pelorum, XII stadiorum».

<sup>45</sup> Paulli G.F.P.N. Merulae, *Cosmographiae Generalis*, libro IV, Amsteldami 1605, parte II, p. 1165.

<sup>46</sup> Pirro Rocco, *Sicilia Sacra*, 1733, tomo secondo, p. 997-998; Rodotà Pietro Pompilio, *Dell'Origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia*, 1760, libro secondo, p. 81.





evidente che le continue scorrerie subite da Colonna Reggina nel tempo furono la principale causa del suo declino iniziato in seguito alla caduta dell'Impero Romano.

Lo Stretto di Messina è richiamato nella testimonianza della celebre battaglia della Colonna avvenuta nel 982 (o 981) tra Ottone II di Sassonia e l'Emiro Abu-l-Qasim: «981-Fecit proelium Otto rex cum Sarracenis in Calabria in civitate Columnae, et mortui sunt ibi 40 milia paganorum, cum rege eorum, nomine Bullicassinus»<sup>47</sup>.

La stessa battaglia viene descritta da un diverso cronista del XII secolo: «Dehinc per Briciam et Lucaniam in Calabriam perrexit et apud Stilum Calabriae oppidum cum Sarracenis pugnavit eosque devicit, Regium quoque cepit»<sup>48</sup>.

Così come non mancarono ulteriori eventi bellici nel periodo aragonese che contribuirono alla desolazione di questi luoghi. Durante la Guerra del Vespro Siciliano (iniziata il 30 Marzo 1282) le coste calabresi sullo Stretto furono devastate dalle truppe di re Pietro d'Aragona il 17/18 Gennaio 1283 il quale, fatto armare con 2000 armigeri otto o dieci galere, uscite all'imbrunire dal porto di Messina e lottando contro la rema del Faro, si erano dirette verso la Calabria, dove il mattino seguente toccarono la spiaggia di Catona, trucidando circa 450 tra militi e pedoni francesi che agli ordini di Carlo d'Angiò custodivano il porto a Fossa, ponendo in fuga i pochi superstiti, incendiando e distruggendo i luoghi<sup>49</sup>, dirigendosi quindi verso i monasteri basiliani di Scilla e Bagnara che venivano assaltati e saccheggiati dagli almogaveri<sup>50</sup>.

Un *Rivum Columnae* risulta indicato nel 1179 nella descrizione dei confini di un podere, nel corpo di un atto di donazione nel quale i coniugi *Ioannis filii Burnincelli cum uxore sua Cyneda*, che possiedono un predio rustico che limita con il *rivum Columnae*, cioè il ruscello o torrente denominato Colonna<sup>51</sup>, per onorare un privilegio disposto dai loro antecessori al tempo della Contessa Adelasia, ne fanno donazione a favore della chiesa di Sant'Onofrio<sup>52</sup>: «Offerimus S.Onuphrio praedium situm ac positum ad rivum Columnae pro remissione et venia animarum propinquorum nostrorum, qui ante nos e vita migrarunt, cum introitu et exitu, cum arboribus fructiferis et silvestribus, et cum facultate aquam adducendi atque hauriendi. Fines autem praedi sunt hi: ab oriente via publica; ab occidente rivus; a septentrione Ioannes filius Burnincelli, et via publica; a meridie rivus, et Ioannes filius Burnincelli»<sup>53</sup>.

Il latinista Ambrosius Calepinus nel condividere nel suo *Dictionarium Latinum* del 1502 le descrizioni degli storici e geografi classici, afferma: «Columna Regia civitatis in

<sup>47</sup> Lupi Protospatari (sec. XI), *Annales*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Georgius Henricus Pertz, Hannover 1844, tomo V, p. 55.

<sup>48</sup> Romualdo Guarna, *Chronicon sive Annales*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Georgius Henricus Pertz, Hannover 1844, Tomo XIX, p. 400.

<sup>49</sup> Giuseppe Silvestri (a cura di), *De Rebus Regni Siciliae*, 1892, pp. 296-297 e 698-699.

<sup>50</sup> Saba Malaspina, *Historia continuatio*, in *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum Imperio*, a cura di Rosario Gregorio, 1792, tomo 2, pp. 367-368 e 389-390.

<sup>51</sup> Il Rivum Columna, se l'identificazione con Colonna Reggina risultasse corretta, secondo i confini indicati nell'atto, potrebbe essere stato l'attuale torrente Piria (denominazione, peraltro nuova, derivata dal possesso settecentesco del soprastante sughereto da dove origina il torrente da parte dell'omonima famiglia Piria di Scilla; cfr. *ASRC*, notaio Brunone Galimi, 13 Giugno 1787, f. 66v-69v), posto ad occidente del predio donato.

<sup>52</sup> Identificabile probabilmente col monastero basiliano di Santo Onofrio del Chao, che era stato eretto dal monaco Onofrio deceduto nel 995, dando il nome all'attiguo casale detto S. Onofrio distante tre miglia da Monteleone; cfr. Pietro Pompilio Rodotà, *Dell'Origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia*, cit., p. 195.

<sup>53</sup> Francisco Trinchera, *Syllabus Graecarum Membranarum*, 1865, pp. 256-257.



Brutio, ut est apud Pop. Hunc locum Graeci Stylide vocant.i. Columella. Ea turricula modo erecta ex adverso turrem in Peloro sitam respicit hodie a multis appellatur Stylation<sup>54</sup>. Così come analogamente si legge nel Martirologio Romano del 1587 sotto la voce Stilo, in Calabria, appresso Reggio, dirimpetto al Faro di Messina, ò Stilarion, secondo alcuni, è una Torretta a guisa d'una Colonna, detta Styli da Greci, Stilus in Calabria: Stylida Antonino, Columna Regia Plinio, Strabo videtur Possidonium, & Columnan Regiam, eundem locum facere<sup>55</sup>. Queste preziose testimonianze assumono rilevanza temporale poiché descrivono la presenza di Columna Regia nel XVI secolo, in termini di attualità e contemporaneità, attestando oltre che la notorietà della sua collocazione di fronte alla Torre di Capo Peloro o dirimpetto al Faro di Messina, la presenza fisica della costruzione definita *turriculae* o una torretta.

In tal senso un'ultima testimonianza geografica del 1802 ci viene anche riferita da Lorenzo Giustiniani, rifacendosi al P. Fiore che a sua volta richiamava il Marafioti<sup>56</sup>, nel parlare di Fiumara di Muro affermava: «Essere un avanzo della Colonnella detta Reggina, perché la Colonna, o Colonnella Regina, non era un'abitazione, ma una semplice torretta, o specola, posta dà Reggini, come confine delle loro città, come rilevano da Strabone: Columnella, turrem exilem super freto pro confinio locaverunt, cui e regione turris posita est, quam Pelori nuncupant<sup>57</sup>».

Condivisibili pertanto appaiono pienamente le conclusioni e le precisazioni dei numerosi cronisti e geografi antichi che si sono occupati di *Columna*, nell'affermare unanimemente che tale presenza edilizia non fosse propriamente una colonna nel significato architettonico del termine, ma fosse una Torre esile, *una Torretta a guisa d'una Colonna*, ovvero una torricciola dal portamento colonnare, una sorta di cippo segnaletico, eretta dirimpetto alla Torre di Capo Peloro o Faro di Messina. La condizione dirimpettaia o frontaliera tra Capo Peloro e *Columna*, attestata dalle fonti antiche, rende quindi evidente che l'ideale linea di congiunzione nell'attraversamento dello Stretto, privilegiasse necessariamente il territorio di Porticello.

In simbiosi con *Columna* risulta pacifica la circostanza riferita da molti storici medievali e moderni dell'esistenza di un antico Tempio dedicato al dio del mare Nettuno, diversamente indicato Possidonio situato a Cannitello, sulle cui vestigia, come riferito dal Politi, storico reggino e testimone oculare seicentesco che amava soggiornare a Cannitello, dove possedeva una vasta proprietà<sup>58</sup>, venne edificata la chiesa dedicata alla Vergine Madre di Dio<sup>59</sup>. Tale chiesa era già nota nel periodo normanno col titolo di Santa Maria del Faro, dalla quale nel 1061 i normanni Altavilla mossero per conquistare la Sicilia e sottrarla al dominio dei saraceni<sup>60</sup>. Lo stesso Politi nel 1617, riferisce: «Ultimo Capo è detto Cenide, hoggi del Sciglio, ò per dir meglio

<sup>54</sup> Ambrosius Calepinus, *Dictionarium Latinum*, 1502, ad vocem “Columna”.

<sup>55</sup> Bernardino Rocca Piacentino, *Il Martirologio Romano, corretto & pubblicato per ordine di Gregorio XIII*, Venezia 1587, ad vocem “Stilo”.

<sup>56</sup> Girolamo Marafioti, *Croniche et antichità di Calabria*, 1601, p. 62.

<sup>57</sup> Lorenzo Giustiniani, *Dizionario Geografico Ragionato del Regno di Napoli*, Tomo IV, Napoli 1802, pp. 987-988.

<sup>58</sup> NMG, *Cannitello dal 1061, la Seta, La Marineria, i Commerci nello Stretto di Messina e la Commenda di Santa Maria di Cannitello detta di Rocca Verdala nei Cabrei Gerosolimitani di Malta*, 2021.

<sup>59</sup> Marc'Antonio Politi, *Cronaca della Nobile Fedelissima Città di Reggio*, 1617, p. 15.

<sup>60</sup> Ferdinand Chalandon, *Storia della dominazione Normanna in Italia e in Sicilia*, 1907, rist. 2008, pp. 552-553; John Julius Norwich, *I Normanni nel Sud*, p. 157-162; Amato di Montecassino, *L'Ystoire de li Normant*, Paris 1835, XIII, p. 151.



Scilla è propriamente il Promontorio lontano da Scilla da due miglia, e volgarmente oggi si dice il Capo del Cavallo, qual capo stà di rimpetto à Peloro di Sicilia, e questo è il più stretto luogo che fra Sicilia, e Calabria si ritrova. Appresso à questo Capo, in un luogo che hoggi si chiama il Cannatello, in quel tempo vi era una Terra, che si domandava Colonna di Reggini, della quale infino ad oggi se ne ritrovano reliquie degli edifici, & ivi vicino alla ripa vi è un Tempio molto antico di buona fabbrica, & tutto intiero, & hoggi è dedicato alla gloriosa Vergine Madre d’Iddio ove si celebra la Festa, e là concorrono molte genti delle convicine Città e Terre». Questa chiesa di Santa Maria a Cannitello, risulterà minuziosamente descritta nei documenti Gerosolimitani essere stata un edificio dall’architettura bizantina, collocato dentro un baglio fortificato, nella parte centrale del paese in prossimità alla via Fontana Vecchia, distante dal mare approssimativamente un centinaio di metri, dove nel periodo delle crociate risulterà collocato anche un Lazzaretto dipendente dall’archimandritato del S.Salvatore in *lingua phari* di Messina, per la cura degli ammalati di lebbra che tornavano da Terra Santa e perdurata nel tempo sino al 1783, quando il terremoto ne causò definitivamente il crollo<sup>61</sup>.

La collocazione della *Columna* a Porticello in epoca Romana, sulla cui ubicazione geografica convergono pacificamente le indicazioni degli antichi cronisti, sembrerebbe avvalorata anche dagli studi bizantini del Minuto<sup>62</sup>, il quale riferisce: «La Columna, invece, divenuta in età bizantina Stilarion e presso le cui acque fu con ogni probabilità combattuta la battaglia navale dell’anno 982, detta comunemente “di Punta Stilo”<sup>63</sup>, nefasta per l’imperatore tedesco Ottone II, era certamente a sud di Scilla, come è attestato dalle fonti antiche, ma può essere facilmente ubicata o presso Porticello a nord di Cannitello, dove, vicino al Capo della Torre del Cavallo sorgeva probabilmente un tempio di Nettuno, sul quale poi fu piantata una chiesa, dal titolo di s. Maria di Rocca Verdara; oppure presso Punta Pezzo, come sostiene con sovrabbondanza di dettagli locali Luigi Nostro, uno studioso degli inizi del nostro secolo». Sono perfettamente condivisibili le argomentazioni storiche del Minuto quanto alla collocazione di *Columna* a Porticello, mentre del tutto avulse da ogni riscontro e contesto storico-documentale sono le successive ipotesi di Pezzo, luogo sfalsato diagonalmente e molto lontano, circa 2,5 km, rispetto alla linea ideale di traghettamento che in proiezione ortogonale di Capo Peloro dirige verso Porticello, ed essendo inoltre che, successivamente alla pubblicazione degli studi del Minuto, è stato abbondantemente documentato il luogo in cui fosse anticamente collocato il Tempio di Nettuno, sulle cui mura venne impiantata in età bizantina la chiesa di *Sainte Marie de lo Fare*<sup>64</sup> come è stato già evidenziato.

Va quindi chiarito che verso la metà del XVI secolo, si dette corso alla edificazione lungo la costa calabrese di una serie di Torri costiere a base circolare, da porre alla

---

<sup>61</sup> Per il Tempio di Nettuno e la Chiesa di Santa Maria del Faro, poi denominata di Rocca Verdala, vedasi il mio *Cannitello dal 1061, la Seta, La Marineria, i Commerci nello Stretto di Messina e la Commenda di Santa Maria di Cannitello detta di Rocca Verdala nei Cabrei Gerosolimitani di Malta*, 2021.

<sup>62</sup> Domenico Minuto, *I monasteri Greci tra Reggio e Scilla*, p. 83.

<sup>63</sup> Sulla Battaglia della Colonna, va richiamato un convincente ed esaustivo saggio di Antonio Maurizio Loiacono, con una ricca bibliografia antica e moderna, per l’identificazione dei luoghi in cui avvenne la battaglia navale e per quelli ove aveva sede Columna Regia o Stilis, in «Occhiali – Rivista sul Mediterraneo islamico», 3/2018, pp. 4-23.

<sup>64</sup> Amato di Montecassino, *L’Ystoire de li Normant*, Paris 1835, XIII, p. 151.



distanza non superiore a 6000 passi<sup>65</sup> l'una dall'altra ed in corrispondenza visiva tra di loro, provviste a loro custodia di torrieri e cavallari, destinate alla sorveglianza delle coste e come sistema difensivo dalle incursioni pirates e saracene<sup>66</sup>. Nel territorio di cui parliamo ne vennero edificate due, Torre Cavallo a Est della Fiumara di Santa Trada e Torre del Pirayno sul crinale sovrastante Pezzo, ma entrambe sono del tutto inconferenti con *Columna Regia*, sia avuto riguardo all'epoca della loro costruzione che per le ragioni militari di guardia cui erano state destinate.

Esisteva in passato anche una terza Torre, detta *il Torrione o Torre di Pirgo*, risalente ad epoca molto remota per quanto rimanga ignota la sua origine. Essa, già malandata e scossa dal tempo, cadde definitivamente sul finire dell'Ottocento<sup>67</sup>, ma anche in questo caso si trattava di una costruzione con una diversa struttura architettonica non identificabile con *Columna Regia*, per due motivi fondamentali. Si trattava, come la sua denominazione *Torrione* rendeva evidente, di una massiccia Torre a pianta quadrangolare<sup>68</sup> del tutto inconferente con l'esile Torre di Columna; era lontana dal mare circa 1 km, collocata sulle alture collinari sopra l'abitato di Cannitello in località Pirgo e perciò inadatta a svolgere la funzione di riferimento portuale. È riportata in una pianta planimetrica del 1812 sotto la denominazione *T.(orre) di Prisco* (fig. 2), cioè risalente a tempi assai remoti<sup>69</sup>.



Fig. 2 - Stralcio territorio di Cannitello - Porticello 1812, con indicazione T. di Prisco

Premesse tali testimonianze, è facile concludere che Colonna, Colonna Reggina, Columna Regia, Columella, Stilo, Stilis, Stylide o Stylation, fossero tutte denominazioni che indicavano in varie epoche il medesimo manufatto e lo stesso luogo. Va considerato tuttavia che la *Columna* o torretta che fosse, posta dirimpetto Capo

<sup>65</sup> Passo romano = 5 piedi = 148 cm.

<sup>66</sup> Cfr. Gustavo Valente, *Le Torri costiere in Calabria*.

<sup>67</sup> A. M. De Lorenzo, *Scoperte archeologiche di Reggio Calabria nel secondo biennio di vita del museo civico*, p. 16-18.

<sup>68</sup> I resti del Torrione di Pirgo costituiti da un grosso blocco quadrangolare giacciono tuttora, ignorati e nell'incuria più assoluta, in seguito al crollo di fine '800, nei pressi dell'originario sito.

<sup>69</sup> BNN, *Carta Planimetrica, Riconoscenza del Terreno tra Scilla e Catona*, 1812, in NMG: Cannitello dal 1061.



Peloro e pertanto in corrispondenza con la zona di Porticello, oltre che ad assolvere alla funzione di determinare i confini territoriali di Reggio, servisse anche ad indicare la direttrice di traghetto più breve verso la Sicilia e perciò stesso indicata dai Romani con la denominazione *ad Trajectum Siciliae*. Per tali motivi è indubbio che la *Columna* dovesse esser collocata in un luogo non molto distante dal lido del mare ed allo stesso tempo eminente, sgombro nella sua prospettiva dalla presenza di alture collinari retrostanti che ne avrebbero mimetizzato la percezione, affinché potesse costituire un valido riferimento visibile dal mare, per essere facilmente raggiunto il corrispondente approdo dal naviglio che transitava nello Stretto.

Sgombrato il campo dagli inconferenti insediamenti di altre Torri, fortunatamente una pianta planimetrica militare del 1702 (fig. 1) costituente il rilievo delle coste della Calabria e della Sicilia prospicienti il Faro di Messina<sup>70</sup>, mette in chiara evidenza la presenza di una Torretta snella, alta, tondeggiante, perfettamente compatibile con tutte le descrizioni che di *Columna Regia* sono tramandate dall'epoca Romana. Si tratta cioè di un'esile costruzione assimilabile al concetto architettonico di colonna, le cui dimensioni notevoli per altezza, svettano nel contesto geografico del territorio di Cannitello in cui essa viene raffigurata, perfettamente coincidente anche per la sua posizione con le indicazioni degli antichi Romani, *in littore Freti*, prossima allo Stretto, non molto distante dalla spiaggia di Porticello, su un retrostante promontorio, in posizione eminente rispetto al suo circostante territorio, perfettamente visibile dal mare e da terra.

Questa Torretta, per la sua collocazione, lontana dai due migliori punti strategici di osservazione verso il mare Tirreno e verso il mare Jonio, in cui diversamente erano collocate le Torri del Cavallo e del Pirayno, che assicuravano il completo monitoraggio della costa nel tratto più critico dell'area dello Stretto, va esclusa da ogni ipotetico compito di vedetta militare, essendo evidente che per sua intrinseca natura e giacitura sarebbe stata inadatta a prevenire sbarchi corsari, e fosse soltanto destinata a svolgere funzione segnaletica di approdo proiettata verso l'imbocco del Canale.

Va chiarito che nell'enumerazione dei beni della Commenda di Santa Maria del Cannitello detta di Rocca Verdala, che pur possedeva alcune terre nell'adiacente contrada di Janculla, non si fa menzione di questa Torretta, né di *Columna*. Si registra soltanto la presenza di una vecchia Calciera o Carcara per servizio della Commenda, nella contrada Janculla<sup>71</sup>, che tuttavia non può essere identificata con la *Columna*, atteso che, i toponimi risultanti sulle carte catastali, come si dirà, contrassegnano espressamente la zona con *P. della Torre o Serro Torre*. È probabile che ricadendo la Torretta in una zona periferica frammentata in numerosi appezzamenti riconducibili in parte al Monastero Basiliano di San Giovanni a Castaneto, o ai territori feudali e burgensatici dei Ruffo di Scilla o di Fiumara, fosse inclusa nei loro possedimenti ed avesse comunque perso ogni significato storico archeologico. Non risulta menzionata tra le proprietà dei Gesuiti, che pure a Cannitello i medesimi avevano posseduto, ma che ricadevano in altre contrade<sup>72</sup>. In nessun caso, comunque, tale Torretta rilevata nel 1702 poteva assimilarsi ad una di quelle erette per la difesa costiera in quanto troppo vicina a

<sup>70</sup> BNF, *Carte particuliere du Fare de Messine et de ses environs par le Sier D'Hiver 1702*, in N. Aricò, *Illimite Peloro, particolare della zona con la Torretta*.

<sup>71</sup> Cabreo Gerosolimitano di Cannitello del 1649-52, f. 20v.

<sup>72</sup> Carolina Belli, *Stato delle rendite e pesi degli aboliti collegi della capitale e regno dell'espulsa Compagnia di Gesù*, pp. 848-851.



Torre Cavallo e pertanto sarebbe stata una duplicazione superflua ed in contrasto con le regole progettuali stabilite per la loro cadenza, ubicazione ed edificazione.

La Torretta in questione risulta situata sopra un promontorio, ad Est del Torrente Piria, in proiezione della parte iniziale dell'ansa di Porticello, e pertanto in perfetta corrispondenza con tutte le descrizioni storiche che pongono *Columna* di fronte Capo Peloro, in un luogo che poteva essere raggiunto attraverso la diramazione della via Popilia che proveniente da Capua scendeva sino al mare, ad Abala cioè a Porticello, rispettando anche la descrizione riferita da Plinio che la colloca dopo il fiume *Crateide* (Santa Trada) nel contesto territoriale di Cenide.

Va precisato che tra Pezzo e Fossa, antiche contrade di Cannitello, cioè nei luoghi denominati anticamente *Coda della Volpe*, sul finire del XVI secolo, viene descritta la presenza di una vasta area portuale impantanata, ove *soleano ridurre in esso navi et galere*<sup>73</sup>, e pertanto destinata anticamente quale caricatore per i rifornimenti frumentari delle fosse granarie colà situate, ovvero per i traffici marittimi che le navi dell'Archimandritato del San Salvatore di Messina in *Lingua Phari* svolgevano con le proprie dipendenze basiliane calabresi, monasteri e grancie, che godevano dal 1147 completa esenzione doganale per *omnes species* di prodotti agricoli e vestiari<sup>74</sup>, e dove giungeva un'ulteriore diramazione della Via Popilia. Ma sono del parere che tale scalo, eccessivamente discosto dalla direttrice con Capo Peloro, fosse una struttura distinta dal luogo denominato *ad Trajectum Siciliae* contrassegnato dalla *Columna Regia* tra Cannitello e Porticello.

Ulteriori riscontri cartografici, successivi al disastroso terremoto del 1783, che si presume abbia fatto crollare la *Columna*, ci sono forniti da due carte planimetriche del territorio di Cannitello. La prima del 1844 (fig. 3) nella quale, in perfetta corrispondenza con il luogo indicato nel rilievo del 1702, risulta riportata la dicitura *P° della Torre* (Piano o Punta della Torre?), sopra un promontorio contrassegnato dalle opportune linee altimetriche di livello, a monte del lido di Porticello incluso tra i torrenti Piria ad Ovest e Prestianni ad Est, distante circa 150 metri dal lido del mare e circa 1100 metri dal luogo dove sorgeva la chiesa di Santa Maria (edificata in epoca bizantina sulle mura del Tempio di Nettuno o Possidonio, anch'essa rilevata nella planimetria del 1702 sotto la denominazione *Tour de la Canatelle Commanderie*, nell'epoca in cui già da secoli costituiva parte integrante della Commenda Gerosolimitana dell'Ordine di Malta); la seconda carta, costituita da un quadro di unione planimetrico catastale del territorio di Cannitello del 1925/42 (fig. 4), con perfetta aderenza alla precedente, contrassegna gli stessi luoghi con la denominazione *Serro Torre*.

---

<sup>73</sup> Codice Romano Carratelli: “La Coda della Volpe n° 3”, oltre l’omonima Torre è raffigurata l’area portuale insabbiata con la descrizione e le misure del porto lungo  $\frac{3}{4}$  di miglio e largo  $\frac{1}{2}$  miglio. Miglio romano = 1480 m.

<sup>74</sup> Mario Scaduto, *Il Monachesimo Basiliano nella Sicilia Medievale*, pp. 191-192; Rocco Pirro, *Sicilia Sacra*, 1733, pp. 971-984; Vera von Falkenhausen, *Reggio Bizantina*, p. 273. L’insabbiamento del porto coincide con l’epoca successiva in cui i monasteri e le grancie basiliane della Calabria cessarono di essere sottoposte al San Salvatore di Messina dopo il 1410; cfr. Giovanni Minasi, *Scilla*, 1889, rist. 1971, p. 49; Rocco Pirro, op. cit., pp. 984-985.

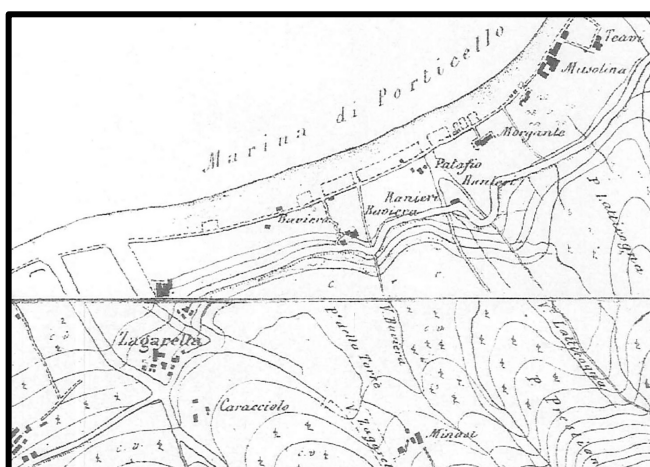


Fig. 3 - Carta Topografica Cannitello 1844 P. della Torre

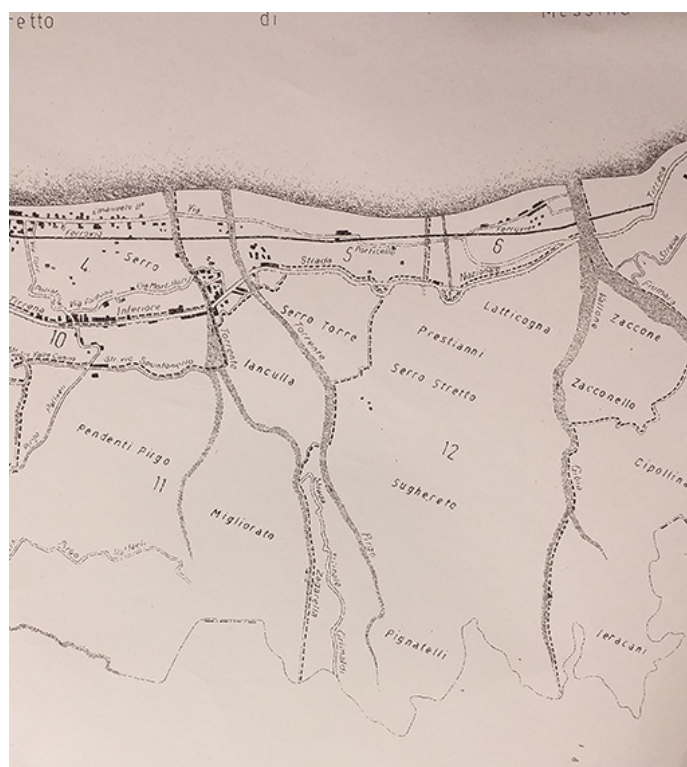


Fig. 4 - Carta Quadro di Unione planimetrico 1925-42 Serro Torre

Nella sottostante località, *Zagarella*, è testimoniata la presenza di un vetusto borgo probabilmente cinquecentesco, ma che potrebbe essere frutto di un originario



insediamento edilizio di epoca più antica, contraddistinto da piccole costruzioni edificate con *maudo*<sup>75</sup> di cui residuano ancor oggi ruderi in significativa quantità. Va ancora precisato che tale promontorio, oggi interessato in parte dalla costruzione di moderni edifici, a causa dei lavori per la costruzione della litoranea provinciale verso Scilla realizzata dai Borbone intorno al 1825-26<sup>76</sup>, fu oggetto di sbancamenti che hanno determinato la sezione e l'asporto di parte cospicua del promontorio come si ricava visibilmente, e con esso forse degli eventuali ruderi della Torre sopravvissuti al terremoto del 1783 (fig. 5).



Fig. 5 - Promontorio P. della Torre dove sorgeva la Columna

Sembrerebbe in tal modo ipotizzabile che crollata detta Torre o Colonna dopo il terremoto del 1783, e residuata per qualche tempo i ruderi delle sue fondamenta, in quanto dopo di questa data non se ne ha più notizia, restarono a testimonianza della sua passata esistenza le puntuali denominazioni sopravvissute, con perfetta corrispondenza, sulle carte planimetriche e catastali successive.

Orbene, mentre riecheggiano le parole di Strabone, se l'univocità dei riscontri probatori e documentali sia da ritenersi il fondamentale segno che dimostra l'autenticità di una circostanza, riteniamo che essendo numeroso il concorso dei riscontri grafici del rilievo settecentesco e di quelli planimetrici contenuti nelle successive carte del 1844 e del 1925, perfettamente convergenti sul piano storico e su quello geografico, in tutto e per tutto, con la complessiva mole dei corrispondenti dati e delle descrizioni antiche e moderne, per il puntuale riscontro della esatta collocazione di questa Torretta o Colonna nell'antico sito, la conclusione ovvia non potrebbe essere altra che quella di essere stata questa la famosa *Columna Regia o Styliarion, statio* di sosta della via Popilia e luogo di traghettamento verso la Sicilia che al tempo di Roma imperiale venne denominata *ad Trajectum Siciliae*, e questo chiarirebbe anche in maniera definitiva quale fosse propriamente il significato letterale del toponimo Porticello, quale luogo di approdo e quindi piccolo porto.

<sup>75</sup> Maudo, maddu, blocchi impastati con terra scura e calce.

<sup>76</sup> Luigi Nostro, *Notizie storiche e topografiche intorno a Colonna Reggina*, 1923<sup>2</sup>, p. 143.





OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.11/2022)

**SEZIONE/SECTION**  
*RECENSIONI/*  
*BOOK REVIEWS*



RECENSIONE

**Fulvio Bertuccelli, Mihaela Gavrilă, Fabio L. Grassi (eds.), *Minorities and Diasporas in Turkey. Public Images and Issues in Education.*, Sapienza Università Editrice, Roma 2023, pp. 146.**

ANGELO FRANCESCO CARLUCCI

\*\*\*

In recent years, the denied rights of minorities have been in the headlines more and more due to the increasing attention being paid to them. On the one hand, we have a world where states are increasingly becoming multi-ethnic and multi-religious communities. On the other, we have the friction caused by this reality. It is astonishing to see how very often states are blind to the evolution of the population's social composition within their borders and how they fail to guarantee all people within their borders the enjoyment of the same rights, be they related to religion or other basic issues.

Reading this volume, one seems to understand that Turkey is no exception to this reality. It emerges from these pages how, since the birth of the republic in 1923, the Anatolian state has had problems recognising that it is a truly multi-ethnic and multi-religious state, whereas it was constitutionally born and developed as a single nation's state. Between the pages of this volume, besides the long-standing and famous issue of relations with the Kurdish minority, the stories (and struggles) of the other minorities present in the Anatolian country emerge, all more or less united by a history in which they are not recognised as an ethnic group or population in their own right, and are therefore unable to speak in their language, to educate their children in their traditions and customs, and to practise their religion.

Not only the story of the Kurds, therefore, but also the stories of the Greeks of Istanbul, the Armenians, the Circassians, and the Alevi. Stories that, in one way or another, see people struggling against a culture, a bureaucracy and sometimes even



winning and having certain demands recognised. Stories of those who, however, know that the road to egalitarianism is still long and far from over.

The text opens with a preface by Prof. Fabio Grassi, who summarizes the history of the Republic of Turkey concerning the theme of the volume. It emerges how from the very beginning the issue of minorities is approached as a problem to be solved by eliminating its root causes: minorities themselves. In this, the efforts of the fledgling republic to erase or deliberately ignore all traces of ethnic, religious and linguistic diversity within the Anatolian state emerge. It seems paradoxical, in particular, how a state devoted to observing the strictest secularism rests part of the construction of its identity on the observance of Sunni Islam. This will be at the expense of all those religious denominations that are not part of that community, among the most notorious examples of which will be sadly provided by the Alevites. Professor Grassi rightly points out and emphasises how Turkey has made great strides in the hundred years of its history on the issue of respect for minority rights, but that the way it approached this issue at the beginning of its history has marked the political and social development of the country.

The book proceeds with an intervention by Professor Mihaela Gavrilă who emphasises the concept of 'indifference'. The book proceeds with a talk by Professor Mihaela Gavrilă, who emphasises the concept of 'indifference' and its implications in the field of minority rights. The professor emphasises, through the words of other well-known authors such as Arendt, M'Bow or Mandela, the need for civil society as well as the media and academia to overcome indifference about issues concerning minorities and their rights. Only awareness and education can be the keys through which injustice and inequality can be avoided.

This is followed by a chapter written by Professor Baskın Oran. The topic of the legal treatment of minority rights is dealt with here from a historical perspective. It is described how we move from an almost paternalistic approach of the Ottoman Empire towards non-Muslims to a more attentive, at least in theory, to a minority rights approach after the advent of the republic in 1923. In theory, because the professor describes in detail all the times the Anatolian state has violated the rights of its citizens since the Treaty of Lausanne. Professor Oran describes very how Turkey is a 'nation-state' in which the dominant one ends up assimilating or oppressing all the others, whose very existence is even denied. The paradox is that the latter do exist and even have customs, languages and religions quite distinct from Turkish ones.

Among these minorities, one of the oldest and most representative is certainly that of the Greeks of Turkey. They call themselves '*Romioi*' or '*Romios*' and thus Turks ended up calling them '*Rum*' and that is how Professor Samim Akgönül addresses them in the chapter that follows. describes the difficulties faced over the years by the Greek minority spread mainly in Istanbul. A history of deportations and expulsions (in 1923 and 1964) and the consequent, constant fear of extinction both as an ethnic group and as a culture. For a long time, the Greeks of Turkey could hardly open and maintain their schools due



to the laws in force (a problem shared by other minorities as well). A problem whose solution is not in sight, even though the Greeks of Turkey (especially of Istanbul) continue to propose initiatives and struggles to keep their identity and culture alive.

The following chapter, by Dr Clémence Scalbert Yücel, deals with the now long-standing and notorious issue of Turkey's relations with the Kurdish minority. In particular, she focuses on the issue inherent to the Kurdish language rights, education and public image during the AKP years. It is well described here how the AKP has indeed promoted the use of the Kurdish language in public broadcasting, furthering its survival, but that further steps are required on its use in institutions and schools. It is also argued how the AKP has dealt with this issue more for electoral purposes than anything else, and how the road to further openings stalled when pro-Kurdish parties began to hegemonize among the Kurdish electorate in the southeast of the country. The stop to openings toward the Kurdish minority has thus entailed a worsening of conditions for the latter, as hostility toward them seems to have grown in recent years.

The following chapter by Professor Arus Yumul, on the other hand, deals with the Armenian minority. It is described how the peculiarity of the latter has long been to conceal their identity and demonstrate an almost fanatical patriotism for fear of being subjected to further violence and repression after the well-known (and controversial, in Turkey) genocide of 1915. Prof. Yumul describes how the advent of Hrant Dink and his political commitment to the recognition of the rights of the Armenian minority was a turning point. Indeed, Dink's assassination seems to have shaken the Armenians of Turkey, who now share a much more combative attitude than in the past against the discrimination they face. It is touching, however, to note how this attitude has contributed to the revival of anti-Armenian sentiments in part of civil society.

The following chapter is by Emanuela Claudia del Re and addresses the issue of Syrian refugees in Turkey. Today, Turkey is the world's largest host of refugees and the Syrian migration to Turkey since 2011 has brought a series of challenges in terms of developing and implementing regulations and policies. Indeed, Syrians in Turkey have to struggle not only with poverty and hardship but also with the perception of being 'privileged', being subject to policies and initiatives devoted to ensuring their welfare by local authorities. Clear, from the author's text, how the absence of the Turkish state in developing social cohesion and integration policies weighs at this juncture, as precisely much of the effort and resources on behalf of Syrian refugees rest on NGOs and local authorities, which, however, can do little either to improve the legal situation of refugees or to prevent conflict with the Turkish population.

Instead, the following chapter, written by Prof. Cahit Aslan, tells a beautiful story of hope for the Circassian minority in Turkey. Like the other minorities mentioned so far, the Circassians of Turkey seemed doomed to extinction as a culture, especially since they too had to juggle objective and legal obstacles to open and maintain schools and language courses. Unlike other minorities, however, Circassians seem to have managed to circumvent second chances by taking advantage of changes in the legislative framework



on language teaching in 2012. Since then, the lack of enough students and language teachers continues to weigh on the fate of Turkey's Circassian minority, but at least resistance from the state seems to have been overcome.

The last contribution in this volume is by Professor Martin van Bruinessen and deals with perhaps the thorniest issue concerning minorities in Turkey, that of the Alevi. The latter, in fact, unlike the other minorities cannot be properly defined as either an ethnicity or a religious community and are fragmented into various groups. The lack of unity toward the state and action against the prejudice they have been subjected to since the time of the Ottoman Empire has meant that discrimination (and, sometimes, even the most serious forms of violence) against the Alevi is still particularly severe. Prof. van Bruinessen describes the Turkish state's (unsuccessful) attempts to come to terms with the Alevite minority, at least at the level of recognizing their religious rights. He also describes the process of 'revival' of the common Alevite identity and their efforts in attempting to protect and promote their newly found common cultural and religious identity. However, these initiatives and demands, while supported by the European Court of Rights, have gone unheeded by the Turkish state.

Each of these contributions emphasises a particular aspect of the Turkish state's relationship with a minority and the problems that accompany it. The *trait d'union* between all these contributions is the difficulty that members of these minority groups encounter when they want to speak or publish something in their language, open schools that allow their culture to replicate itself through new generations, and observe their religion. These are all actions that in a modern democratic state are now taken for granted, and it is therefore surprising that in Turkey it is still difficult for members of the minorities enumerated in this book to be able to perform such actions. It is surprising for two reasons: firstly because the republic of Turkey has gone through numerous changes (including three coups) and different modes and directions of the government, but indifference to minorities seems to have united virtually every political season in the Anatolian state. Secondly, it is surprising because the first years of the AKP government seemed to have shown that the wind had changed and that, albeit sometimes awkwardly and ineffectively, the state had made progress in recognising the rights of minorities. Today, there seems to be no trace of these small steps forward.

Professor Grassi opened the volume by theorising that how the republic had come into being had indissolubly marked its functioning, including the way it dealt with minorities. Reading this volume, this truth appears incontrovertible. Yet, in the face of the anti-discrimination efforts of the various communities analysed in this volume, one cannot help but hope that 100 years after its birth, the republic will sooner or later set aside the legacy of Lausanne and embrace a more conciliatory outlook towards *all* its citizens.