

Quaderni di MEYKHANE V (2015)

<http://meykhane.altervista.org/>

ISSN 2283-3072

Il sufismo iranico attraverso la letteratura persiana medievale¹

di Carlo Saccone

Abstract: i grandi temi del sufismo analizzati attraverso alcuni testi significativi della letteratura mistica persiana del medioevo.

Key words: Islam, sufism, Persian literature, mi'raj, Rumi, 'Attar, al-Bistami, Ansari of Herat, Ahmad Ghazali, Najm al-din Kubrà

Varrebbe la pena, per cominciare, soffermarci un poco sulla etimologia di “sufismo”. Parola di origini molto controverse, che i più ricollegano all'arabo *suf*, lana, più precisamente un tipo di lana grezza di cui era fatto il saio vestito dai sufi di certe confraternite storiche. Dalla radice **s-w-f* deriva anche il sostantivo verbale *tasawwuf*, che vale all'incirca: fare professione di sufismo. Ma questo etimo pare non soddisfacesse neppure i sufi stessi, qualcuno (Hasan-e Basri) fece notare che era ben strano che Gesù, il “profeta” dei cristiani, additato dai sufi come modello inarrivabile di povertà, vestisse il più umile lino. Sicché ben presto negli stessi ambienti sufi ci si sbizzarrì alla ricerca di etimologie diverse, più o meno fondate. Due in particolare sono degne di nota. Si tratta di *safa'*, un termine arabo che significa “purezza/purificazione”; e di *sophia*, il ben noto termine greco. Si tratta di due soluzioni scientificamente infondate, potremmo chiamarle para-etimologie, che tuttavia ci dicono molto, anzi moltissimo, quantomeno su come il mondo sufi si percepiva nel medioevo. In effetti queste para-etimologie sono per noi interessanti proprio perché ci forniscono due paradigmi dell'auto-rappresentazione del sufismo, due chiavi importanti dunque dell'interpretazione complessiva del fenomeno.

Occorre precisare che qui *sophia* non è sinonimo di filosofia in senso teoretico/speculativo, bensì piuttosto di una sapienza gnostico/spirituale ricercata sotto la guida di un maestro, qualcosa che conferisce al tutto una

dimensione marcatamente iniziatica e esperienziale, piuttosto che teoretica. Peraltro questo riallacciarsi – attraverso il termine *sophia* – al mondo greco richiede qualche ulteriore delucidazione. Nel mondo musulmano medioevale la filosofia e la scienza dei greci nel suo complesso, conosciute attraverso una vasta opera di traduzione in arabo iniziata dal primo periodo abbaside, cristallizzò l'idea che in Grecia si fosse formata una “sapienza” anteriore a quella coranica, quasi un altro “antico testamento”; e di conseguenza i vari Platone e Aristotele, Plotino e Porfirio vennero percepiti come testimoni di una *sophia* di origini celesti, che i filosofi musulmani si incaricarono poi di studiare in traduzione e commentare. Il filosofo greco era dunque percepito come un “saggio/sapiente”, in cui la dimensione teoretica non era mai disgiunta da quella pratica della ricerca del proprio spirituale perfezionamento, qualcosa che peraltro corrisponde senz'altro all'idea greca tradizionale di filosofo. In questo senso dunque non può meravigliare che i sufi si riallacciassero idealmente alla *sophia* di questi loro prestigiosi “predecessori”. Beninteso la filosofia greca non sarà accettata in blocco per così dire, ma con una serie di distinguo: per esempio rimarrà in certi ambienti sufi un forte pregiudizio nei confronti dell'arte dialettica, cui verrà contrapposta la visione intuitiva del cuore; così come, in ambienti teologici, si contesterà l'idea che la ragione possa fondare da sola, a prescindere dalla Rivelazione, qualsiasi verità. Comunque sia a partire dal sec. XI si sviluppa, nell'ambito del sufismo, un vero e proprio pensiero teosofico che troverà le sue eccellenze negli iranici Sohravardi (XII sec.) e Najm al-din Kubrà (XIII sec.) e nell'arabo-andaluso Ibn 'Arabi (XIII sec.), capaci di saldare magnificamente i frutti della migliore eredità greca alle ansie gnostiche e spirituali del sufismo.

Quanto all'altra para-etimologia sopra menzionata, *safa'* (purezza) non occorre spendere molte parole per comprendere che la autopurificazione è per i sufi, come per qualsiasi altro movimento mistico-ascetico di qualsivoglia orizzonte religioso, una condizione *sine qua non* del proseguimento sulla via della perfezione spirituale. Potremmo dire che tutta la prima spiritualità islamica si sviluppa intorno all'idea dell'urgenza di una autopurificazione del corpo e dell'anima, e privilegia di conseguenza valori come l'ascesi, la rinuncia, la penitenza esprimendo un consequenziale marcato *contemptus mundi*. Questo sufismo dei primi secoli, classificabile come “sufismo etico”, non di rado volge critiche pesanti al lusso e alla corruzione delle corti califfali e vive la fede con un certo sentimento angoscioso collegato al *timor Dei* e all'attesa del giorno del giudizio. Di qui la necessità urgente di fare penitenza e mortificarsi, di autopurificarsi, di cercare appunto la *safa'*.

Potremmo in sintesi dire che a una prima fase di sufismo etico/ascetico o di *safa'*, succedette o meglio si sovrappose, in modo crescente nel tempo, un sufismo di carattere gnostico o di *sophia*, in cui come s'è detto la ricerca intellettuale non è mai disgiunta da una forte dimensione di esperienza spirituale.

2. Sufismo iranico?

Il titolo di questa conferenza fa cenno al sufismo iranico, e forse ora vale la pena di spenderci qualche parola, partendo dalla semplice domanda: esiste un sufismo iranico? Questa nozione ha un senso per lo storico della mistica musulmana?

La nozione di “sufismo iranico” è in realtà alquanto problematica nel senso che ora tentiamo di precisare. In generale le qualificazioni in senso etnico nell'Islam, dalle origini a 800 inoltrato quando arriverà dall'Europa l'ondata dei nazionalismi, non hanno mai avuto grande rilevanza: uno si sentiva prima musulmano, appartenente alla *umma* fondata da Maometto; poi magari sunnita o sciita di questa o quella scuola; e solo alla fine, quasi un dettaglio minore, si sentiva persiano turco o arabo. Si osserva peraltro, nella storia del sufismo, una grande omogeneità di temi e motivi, di modelli e finalità che si ritrovano nei testi tramandati di sufi di madrelingua persiana e turca, araba o urdu. Spesso poi, particolare non secondario, questi autori scrivono indifferentemente in arabo o in persiano, come ad esempio Ansari di Herat o al-Ghazali che fra poco citeremo; a volte scrivono in persiano dei sunti per i loro discepoli di origine iranica, ma poi affidano alla lingua araba l'edizione maggiore della loro opera, perché l'arabo era il “latino” del medioevo musulmano e la comunità degli studiosi e dei dotti musulmani discuteva e si confrontava in arabo. Tenuto conto di questi aspetti, giustamente Alessandro Bausani –in alcune conferenze tenute a Roma negli anni 70 - diceva che il più specifico contributo iranico al sufismo, se proprio dobbiamo individuarne uno, è stato dato soprattutto dalla sua lingua poetica, da una lussureggiante poesia in lingua persiana che per estensione e varietà di generi e applicazioni non ha l'eguale nelle altre letterature musulmane.

In effetti, poeti ispirati al sufismo si trovano lungo tutto l'arco ormai millenario della letteratura persiana che inizia nel secolo X alla corte di Bukhara in Asia Centrale (nell'attuale Uzbekistan) e poi si espande verso i territori dell'Iran attuale, per “colonizzare” più tardi anche il mondo intellettuale ottomano e moghul. Tutti i principali generi poetici, dal *ghazal* (ode lirica) alla *quartina*, fino al *mathnavi* (poema narrativo o didattico) sono stati impiegati dai poeti persiani di ispirazione sufi per una varietà di scopi: come materiale didattico, come testi meditativi, per usi omiletici, persino come testi di canzoni che venivano accompagnate da strumenti nelle sedute di preghiera comunitaria all'interno di certe confraternite mistiche (*sama'*). Per le ragioni che ho qui sommariamente esposto, parleremo dunque di sufismo attraverso i testi di alcuni grandi mistici di origine iranica, privilegiando il più possibile i testi poetici.

3. Il primo modello dei sufi: Maometto

I sufi hanno sempre meditato su un oscuro passo coranico che accenna a un misterioso viaggio di Maometto, rapito nottetempo per essere portato da un “Tempio Santo” (alla Mecca) verso un misterioso “Tempio Ultimo” (XVII, 1), da taluni identificato con il tempio di Salomone a Gerusalemme da altri con una soprannaturale moschea celeste. Successivamente questo passo fu fatto oggetto di innumerevoli commenti, volti a rispondere a domande del tipo: il profeta viaggiò realmente *in corpore et spiritu*, o solo in sogno? Cosa vide realmente al culmine della sua esperienza? Incontrò davvero Iddio, faccia a faccia? A commento e ampliamento di questo passo si sviluppa una serie di racconti tradizionali (*hadith*), narrati in prima persona dal Profeta stesso, che si distinguono per lo schema spaziale del viaggio, orizzontale o verticale. In un primo tipo orizzontale detto “viaggio notturno” (*isra'*) il Profeta, svegliato dall'angelo Gabriele, viene fatto salire su un prodigioso cavallo alato, il Buraq, che con poche falcate lo porta sino a Gerusalemme, dove Maometto incontrerà nel Tempio i profeti dell'Antico Testamento e condurrà la preghiera dinanzi a loro (in altre versioni, che riflettono forse il modello evangelico dell'episodio del Tabor, Maometto giunge in cima a una montagna, incontrando alcuni profeti e angeli). Nel secondo tipo, tutto in verticale, Maometto compie una “ascensione” (*mi'raj*): egli vola attraverso i sette o otto cieli, nei quali incontra di nuovo profeti e angeli, per giungere infine al cospetto di Allah, dal quale secondo qualche versione riceve direttamente il libro della rivelazione coranica. Vi sono infine versioni lunghe che combinano l' *isra'* con il *mi'raj*: il profeta, uscito dal tempio di Gerusalemme, si arrampica per una scala dorata (motivo che richiama la celebre “scala di Giacobbe) fino al primo cielo e prosegue poi fino a incontrare Dio. Non v'è studioso (da Asin Palacios a Couliano) che non abbia facilmente individuato nei testi della letteratura apocalittica ebraica e cristiana il modello di questi viaggi miracolosi di Maometto.

Ora, potremmo chiederci: cosa significa per la mistica musulmana il complesso delle tradizioni profetiche sul *isra'/mi'raj*? Potremmo rispondere in estrema sintesi che essa vi vide un'immagine fondamentale di ascesa dell'anima verso Dio. È vero che il commento ortodosso vi aveva visto una esperienza unica e irripetibile, concessa solo al Profeta.

Ma questa diventa presto un modello per il “volo dell'anima” dei sufi di ogni tempo, che “rompono” così il monopolio profetico dell'ascensione al cielo e si propongono di imitarne il volo miracoloso, magari nel segreto della loro anima. Questa rottura del monopolio profetico è il presupposto di tanti letterari “viaggi al cielo” come il *Sayr al-'Ibad ilà l-Ma'ad* (Il viaggio dei servi nel Regno del Ritorno) di un Hakim Sana'i di Ghazna (XI sec.), definito da qualcuno (Nicholson) un “precursore persiano di Dante”.

Ma veniamo subito a una esemplificazione di come il tema del *mi'raj* sia stato ripreso dal sufismo, e parliamo subito di un grande sufi persiano, Abu Yazid al-Bistami (IX sec.), che fu il primo a rivendicare l'idea di poter ripetere in proprio l'esperienza di ascensione del Profeta.

Anche al-Bistami immagina di volare attraverso la cripta cosmica di cielo in cielo fino a raggiungere Dio. Qui leggiamo il brano che descrive il suo passaggio dal secondo al terzo cielo. e poi faremo qualche breve commento

In seguito vidi come se mi avessero portato al secondo cielo. Arrivavano gli Angeli in fitta schiera e mi guardavano così come la gente accorre a vedere il re quando questi arriva in città. Poi il capo degli Angeli che si chiamava Lawand venne da me dicendomi: “O Abu Yazid, il tuo Signore ti saluta e dice: “*Mi hai amato, anch'io ti amo*”.

Poi, mi portò in un giardino verde in cui scorreva un fiume intorno al quale v'erano angeli-uccello. Questi centomila volte al giorno volavano alla terra per guardare gli amici di Dio (*awliya'*). Il loro volto era come la luce del sole. Essi mi riconobbero, così come mi riconoscevano sulla terra. Si avvicinarono a me, dandomi il benvenuto, poi mi condussero alla riva del fiume. Vidi che sulle due sponde del fiume v'erano alberi di luce colmi di rami appesi nell'aria e su ogni ramo v'era un nido d'uccello, ossia il nido d'un angelo, e in ogni nido, un angelo intento a prosternarsi in preghiera.

E io a proposito di tutto ciò, dicevo [a Dio]: “*O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri. Sii Tu il mio rifugio tra tutti i donatori di rifugio; sii Tu il mio compagno tra tutti i compagni!*”

In seguito, nel mio segreto (*sirr*), dall'arsura del fuoco dell'ardente desiderio (*ishtiyaq*), qualcosa si agitò a tal punto che gli Angeli con tutti quegli alberi, dinanzi alla mia ambizione spirituale (*himma*), divennero [misera cosa] come una zanzara. E pareva che tutti avessero interesse per me, stupiti della grandezza che in me vedevano. Ancora, Dio volle offrirmi regni la cui descrizione e attribuzione sono

impossibili a dirsi e che ogni linguaggio rimaneva impotente a descrivere. E io, a proposito di tutto ciò, capii che il Suo intento era quello di mettermi alla prova. Così non feci attenzione a tutto ciò per [poter soltanto] venerare l'inviolabilità del mio Signore e dissi [nuovamente]: "O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri".

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà e del mio intento a Lui rivolto, e constatò la mia auto-spogliazione (*tajrid*) da quanto è altro da Lui, d'improvviso un angelo mi tese la mano e a sé mi attrasse.

In seguito, vidi come se fossi portato sino al terzo cielo. Colà tutti gli angeli di Dio Altissimo, con le loro qualità e i loro attributi, da me vennero e mi salutarono...

Vediamo di commentare questo passo densissimo, che meriterebbe certamente una analisi ben più dettagliata.

a. Si sarà osservato che il *mi'raj* di al-Bistami acquista il senso dichiarato di una "prova": a ogni tappa celeste gli viene offerto qualcosa di inestimabile, ma lui sa che questo lo può solo distrarre da Dio. Come non pensare qui alle prove di Gesù nel deserto, cui Satana offre di tutto, la signoria sul mondo ecc. Ma, attenzione, lì è Satana che tenta, qui è Allah... il discorso ci porterebbe lontano. Basti solo ricordare che nel Corano si legge spesso: *E' Dio che guida chi vuole e svia chi vuole*.

b. Il volo di Maometto verso Dio è già diventato un simbolo perfetto della progressiva acquisizione di una sapienza mistica, di una gnosi spirituale. Abu Yazid al-Bistami non fa che replicare nella sua anima il volo verso Dio del profeta.

c. Maometto attraversava una serie di cieli, che si presentavano come tappe o gradi di avvicinamento progressivo a Dio. Così, su questo modello, la via spirituale dei sufi si strutturerà per tappe o gradi, come ben si vede già in questo *mi'raj* di al-Bistami, in cui ogni cielo segna una prova e insieme allude a un progresso sulla *via spiritualis*.

4. Centralità della metafora del viaggio e delle sue stazioni

Si potrebbe vedere nelle tappe celesti del *mi'raj* del Profeta il modello archetipico di ogni viaggio mistico e della stessa via spirituale (*tariqa*) che nella letteratura sufi può presentare un numero molto variabile di gradi: 7, 10, 40, 100 stazioni.

Un esempio è quello tratto dal poema *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)* di Farid al-din 'Attar, un poeta persiano del XII-XIII sec. che ci descrive un percorso mistico articolato in sette tappe: ricerca (*talab*), amore (*'eshq*), conoscenza (*ma'rafat*), distacco (*esteghna'*), unificazione (*towhid*), stupore (*heyrat*) e estinzione o annientamento (*fana'*). Il poema si apre con una scena memorabile: tutti gli uccelli del mondo sono venuti a parlamento per chiedersi come mai in ogni regno della terra vi sia un sovrano, salvo che nel regno degli uccelli. A quel punto si fa avanti l'upupa che dice loro di conoscere il re degli uccelli, Simurgh, che abita oltre la montagna di Qaf posta ai confini del mondo, e subito invita tutti a iniziare il viaggio sotto la sua guida per andare a rendergli l'omaggio dovuto. A quel punto gli uccelli recalcitrano, e a uno a uno producono le scuse e i pretesti più vari per sottrarsi al viaggio e ai paventati pericoli. L'upupa pazientemente risponde e controbatte ogni argomento con sagacia, esortando o minacciando, promettendo e incoraggiando, e alla fine ottiene da tutti il consenso alla partenza. Questa sezione dei dialoghi tra l'upupa e gli uccelli comprende oltre tre quinti del poema, e al termine di ogni dialogo l'upupa come un'esperta guida o un abile direttore spirituale si produce in una serie di aneddoti illustrativi dell'insegnamento proposto. Alla fine inizia il viaggio che comprenderà il faticoso passaggio attraverso sette valli che hanno il nome delle sette stazioni appena ricordate, oltre le quali si trova la menzionata montagna di Qaf. Finalmente gli uccelli, ma solo trenta di centomila partiti, arrivano alla corte del loro sovrano, Simurgh, dove avverrà il sospirato incontro con modalità di cui fra poco parleremo.

Appare chiaro anche da questo breve riassunto il carattere allegorico del viaggio: uccelli-upupa-Simurgh appaiono facilmente decodificabili come, rispettivamente, i mistici viandanti, la loro guida (lo *shaykh* delle confraternite sufi) e Dio stesso; la montagna di Qaf è chiaramente un limite o frontiera tra il mondo terreno e quello spirituale/soprannaturale; le sette valli tipificano le stazioni della mistica via descritta da 'Attar. Ecco, il poema di 'Attar ci mostra molto bene la centralità della metafora del viaggio nella ricerca mistica. Qui si direbbe che il modello del viaggio al cielo di Maometto sia stato orizzontalizzato, ma è chiaro che il viaggio degli uccelli alla ricerca di Simurgh è una elegante riproposizione in chiave allegorica del viaggio dell'anima verso Dio, il cui prototipo non è altro che il volo di Maometto nel suo *mi'raj*.

Abbiamo accennato alle stazioni o gradi della via mistica, vorrei qui offrire qualche esemplificazione, sempre traendola da poeti sufi persiani. In ‘Attar come in altri mistici persiani, tra le varie tappe o stazioni mistiche, ricevono una particolare attenzione quella del *fana*’ (o auto-estinzione in Dio) e quella del *tawakkul* (fiducia incondizionata o auto- abbandono in Dio).

4.1 Il *fana*’ o auto-estinzione del mistico è una tipica dottrina sufi, secondo alcuni (Moreno) rivelerebbe addirittura un’eco indianeggiante (dottrina del vuoto, dottrina del nirvana); ma in realtà parte dall’idea –ribadita nel Corano, LV, 26-27 – che solo Dio è nel senso pieno della parola, la creatura in un certo senso *non è*, di fronte a Dio è un nulla, e il mistico che aspiri a unirsi a Dio ne deve prendere atto fino in fondo. A illustrazione di questa dottrina, che ha chiari paralleli nell’ Occidente cristiano (per esempio nella mistica di Eckart), vedremo due illustrazioni, una poetica tratta dal poema di ‘Attar e una diciamo più teorica, tratta dalla penna di Ansari di Herat.

Una notte le falene vennero a parlamento e decisero di partire alla ricerca della candela. “Qualcuno – dissero- dovrebbe al più presto recarci notizia dell’amata”. Partì allora un volontario, raggiunse un lontano castello ed entrò in una stanza in cui baluginava la fiamma di una candela, e subito ritornò dalle sue compagne, riferendo ciò che aveva veduto. Ma l’anziana dell’assemblea si levò per criticarla : “Tu non ci hai detto nulla dell’amata!”. Partì una seconda falena che volò sino al castello, raggiungendo senza esitare quel magico chiarore. Dapprima volò sulla fiamma a rispettosa distanza, poi entrò nel raggio dell’amata battendo le ali per l’eccitazione, ma infine la candela prevalse e la falena fu costretta a ritirarsi. Quando tornò dalle compagne poté rivelare ben miseri segreti, descrivendo la sua effimera unione con l’amata. Ancora una volta l’anziana decretò: “Nulla in realtà hai veduto, e di essa ci parli non diversamente da colei che ti ha preceduto”.

Una terza falena si levò allora in volo, ebbra di desiderio. Entrata in quel remoto castello, volò sul fuoco a passo di danza immergendovi il capo e le ali, e felice si perse nella fiamma. Quando l’anziana dell’assemblea ne ebbe notizia, quella falena aveva già assunto il colore del fuoco. “Costei –commentò- ha veramente agito! Ma chi potrà mai conoscere ciò che ha veduto? Solo essa può saperlo, non altri!” (MT, pp. 315-316)

Si tratta forse dell’apologo più famoso dell’intera poesia mistica di espressione persiana, ripreso peraltro da poeti arabi, turchi e indiani dal medioevo a oggi, che tuttavia può prestarsi a qualche fraintendimento. L’auto-annientamento della falena nella fiamma della sua adorata candela non è certo un “suicidio”: l’idea sottostante – che occorre mettere a fuoco - è che il mistico non può unirsi a Dio se non a prezzo del proprio annullamento. Ma perché dovrebbe annullarsi, ci si chiederà. La teologia coranica, con la sua forte accentuazione della trascendenza divina, non tollera l’idea di una unione tra il divino e l’umano (l’ “incarnazione”, sia detto *en passant*, è concetto aborrito dall’Islam), per cui una unione mistica si può dare coerentemente solo a prezzo dell’annullamento di uno dei due soggetti: il mistico (la falena). L’idea di fondo è che solo annientandosi il mistico può “fare posto” a Dio dentro di sé, solo in tale stato, ossia nel *fana*’, Hallaj, il grande mistico di origini mezzo iraniche può gridare sul patibolo: “Io sono Dio!”: proprio perché, in quello stato, non è più lui che parla, ma Dio.

Vorrei qui proporvi un secondo brano che contiene una trattazione non poetica ma teorico-didattica del tema del *fana*’. Il brano è contenuto nel trattato del mistico Ansari di Herat (XI secolo), di espressione persiana, “Le cento pianure dello Spirito” (*Sad meydan*), dove le cento pianure sono ovviamente una immagine delle stazioni o gradi spirituali. Ansari colloca il *fana*’ nella 99a stazione, oltre alla quale è quella della “permanenza” (*baqa*’) in Dio.

La novantanovesima pianura è quella dell’ Auto-annientamento (*fana*’). Iddio, l’Altissimo, ha detto: “ ... e tutte le cose periscono, salvo il Suo Volto. A Lui spetta il Giudizio, e tutti a Lui sarete alfin ricondotti!” (Cor. 28, 88).

L’Auto-annientamento significa [attingere] il Nulla, e questo “farsi nulla” consiste di tre cose [risolventisi] in altre tre: l’annullarsi del cercare nel Trovato; l’annullarsi del conoscere nel Riconosciuto; l’annullarsi del vedere nel Veduto. Ciò che “non è” cosa può trovare in ciò “*ch’è eterno*”? La Verità imperitura come può aderire a una legge peribile? Il Degno come può legarsi a ciò ch’è indegno?

Quanto è altro da Lui, si trova in uno di questi tre stati: lo sparito, che appartiene allo ieri; lo smarrito, che appartiene all’oggi; il niente, che appartiene al domani.

In conclusione tutto è nulla, eccetto Lui, a meno che non persista in Lui; ergo, tutto l’Essere è Lui! La pioggia ch’è giunta al mare, ha trovato il proprio compimento; l’astro che nel giorno ha brillato, ha trovato il proprio compimento; in sé ha trovato il proprio compimento colui ch’è giunto al suo Signore.

In questa sorta di radicale “mistico nichilismo” si esprime in realtà una interpretazione altrettanto radicale della Unità divina (*tawhid*), il pilastro di ogni teologia musulmana, che si risolve in un coerente teo-monismo. E abbiamo peraltro un esempio spesso citato di interpretazione in senso teo-monistico della formula stessa di testimonianza di fede nell’Islam: *Non v’è (altro) dio se non il-Dio (Allah)*, che molti mistici, come ben ci mostra il passo appena letto di Ansari, interpretano così: *Non v’è (altro) essere se non l’Essere (di Allah)*.

4.2 L’altra grande stazione mistica di cui vorrei fornirvi qui, a titolo esemplificativo, una illustrazione famosa è quella del *tawakkul* ovvero della “fiducia” o meglio “autoabbandono” incondizionato in Dio. Nella letteratura sufi si legge spesso una storiella che racconta di un sufi un po’ sbadato che camminando per la campagna assorto nelle sue alte meditazioni finisce dentro un pozzo che qualcuno s’era dimenticato di ricoprire col suo coperchio. Il sufi è un esperto di *tawakkul* e si guarda bene dal chiamare aiuto, perché ciò significherebbe non avere nessuna fiducia in Dio. Poco dopo due amici si siedono sul bordo del pozzo a chiacchierare, e il sufi rimane eroicamente zitto, e tace persino quando costoro, andandosene, decidono di rimettere il coperchio sull’apertura del pozzo. A quel punto Iddio premia la granitica fiducia che il sufi ha mostrato in Lui inviando un angelo a liberarlo. Si è talora voluto vedere in questa stazione della via dei sufi una conferma del presunto fatalismo islamico. Senza tener presenti però i presupposti teologico-spirituali del *tawakkul*, che si fonda tra l’altre cose sulla incrollabile fede in un Dio che è ritenuto onnipotente e sempre attivo, che “conosce la tana” di ogni animale (XI, 6) che striscia sulla terra e controlla ogni minimo fenomeno al punto che, nel Corano, si legge alla lettera un proverbio ben noto anche in Occidente: non cade foglia che Dio non voglia (VI, 59).

Questa affascinante stazione del *tawakkul* la illustra magnificamente Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111), colui che è chiamato il “S. Tommaso dell’Islam” avendo redatto la più corposa summa del pensiero teologico dell’Islam medievale, “Il ravvivamento delle scienze religiose” (*Ihya’ ‘ulum al-din*), ma che è anche un grande mistico. Al-Ghazali era di famiglia iranica, e anche se scrisse perlopiù in arabo non disdegnò di dare un sunto della sua opera maggiore in persiano. Egli parte dalla semplice domanda: cosa significa affidarsi interamente a Dio nel *tawakkul*? E risponde con un esempio divenuto celeberrimo. A un primo livello – egli spiega – il *tawakkul* corrisponde alla fiducia di colui che si mette nelle mani di un avvocato. Bisogna ben aver fiducia in qualcuno dalla cui abilità può dipendere la conservazione o la rovina dei nostri beni. Ma questo è solo il primo livello di *tawakkul*. A un livello più elevato questo è paragonabile alla fiducia che si ripone nel chirurgo che ci deve operare. Qui è chiara la differenza con il primo livello: non ne va solo dei beni, ma anche della nostra vita. Infine, al livello più elevato il *tawakkul* è paragonabile alla fiducia che il defunto ripone nelle mani del becchino o più propriamente del preparatore di cadaveri. Anche se ci ripensasse, ovvero volesse ritirare la propria fiducia – cosa sempre possibile nei primi due casi – qui non sarebbe possibile: egli è inerte nelle mani del preparatore. Paragone davvero audace e sorprendente, non solo perché al defunto si attribuisce ancora una qualche libertà di decisione... ma anche, come si sarà intuito, perché il becchino, non meno del chirurgo o dell’avvocato dei primi due livelli, allude a Dio stesso! Va da sé conclude al-Ghazali che se il primo grado è raggiunto da pochi e il secondo da pochissimi, il terzo resta quasi proibitivo.

5. L’altro modello: Gesù

Può sorprendere che un secondo grande modello del sufismo sia stato individuato dai sufi nella figura di Gesù, nel Corano considerato non il figlio bensì profeta e messaggero di Dio. Ma quali aspetti di Gesù, ci si chiederà, possono avere attratto l’attenzione e l’ammirazione del mondo del sufismo? In sintesi, due: la povertà e la santità. A proposito del primo si narra nella tradizione islamica un curioso episodio legato all’ascensione al cielo di Gesù, durante il quale egli viene fermato alla “frontiera celeste” del terzo cielo e perquisito dagli angeli: aveva portato con sé un misero spillo, ma tanto basta per bloccare la sua ascensione ulteriore. Episodio che vuole enfatizzare la virtù della povertà, per la quale Gesù come s’è detto è guardato dai sufi come un modello insuperabile. Ma forse una seconda più maliziosa interpretazione è possibile. L’ascensione di Maometto (*mi’raj*) di cui s’è detto poc’anzi crea un immediato inevitabile confronto con quella di Gesù, il “profeta dei cristiani”, e bloccare quest’ultimo al terzo cielo non può non evidenziare indirettamente il privilegio di Maometto, il “sigillo della profezia”, che al contrario può liberamente salire fino ai cieli più alti incontro a Dio.

Ancora una volta è un sufi persiano, il nominato ‘Attar, che ci porge un esempio curioso di come Gesù, il povero per antonomasia qui alle prese con Iblis ovvero il Satana coranico, venga recepito nel mondo della mistica musulmana.

Gesù, figlio di Maria, si era assopito un giorno posando il capo su una pietra. Quando si ridestò dopo un dolcissimo sonno vide Iblis, il maledetto, che lo sovrastava e così lo interrogò: “O spirito dannato, che vai cercando da queste parti?”. Iblis rispose: “Hai tenuto sotto la testa una pietra che mi

appartiene, nessuno potrà negarlo essendo l'intero mondo mio dominio. Hai fatto dunque uso di una mia proprietà e hai invaso impunemente il mio potere!'. Allora Gesù si liberò di quella pietra, appoggiando il capo sulla nuda terra per riprendere il sonno. Soddisfatto, Iblis così prese congedo: "Ora posso andarmene e siano d'oro i tuoi sogni!"

Dicevamo che l'altro grande motivo di ammirazione per Gesù tra i sufi è costituito dalla sua santità, concetto che nel gergo religioso musulmano è espresso dalla parola *walaya*, ovvero "amicizia" con Dio. Ed è un grande teorico persiano del sufismo dell'Asia Centrale, al-Tirmidhi (IX-X sec.), che teorizza l'idea che se Maometto è il "sigillo della profezia", Gesù è il "sigillo della santità", quanto a dire che i due personaggi sacri rappresentano l'eccellenza assoluta nei rispettivi ordini. Ma già prima di lui era stato il nominato Hallaj a sottolineare l'eccezionalità della figura di Gesù. Ed è nei suoi detti, che sottolineano l'idea di una mescolanza del divino con l'umano nella figura del "folle di Dio", che si coglie la vena "cristica" del pensiero di Hallaj, che non esita a dire per esempio:

Io sono Colui che amo e Colui che amo è me... Siamo due spiriti che abitano un solo corpo. Se tu mi vedi, vedi Lui; se tu vedi Lui, vedi Noi!"

Il Tuo spirito si è mescolato al mio cuore come il vino a acqua pura. Se qualcosa Ti tocca, tocca me. Io sono Te sotto ogni aspetto. (Scattolin pp. 126-127)

Espressioni di forte sapore "incarnazionista" che non sorprendono in colui che è ricordato per un blasfemo "Io sono Dio" e che anche nel tipo di supplizio che riceve, la crocefissione, finisce per imprimersi nella memoria e nell'immaginario musulmano come una sorta di "cristo dell'Islam". Altri autori di sensibilità mistica si occuperanno di Gesù, tra cui il grande arabo-andaluso Ibn 'Arabi – che si soffermerà sul suo ruolo esacatologico- ma è indubbio che, da al-Hallaj a al-Tirmidhi, il contributo iranico alla valorizzazione di questa figura è stato di fondamentale rilevanza.

6. Altri temi: Separazione, Amore, Visione

Abbiamo già visto sommariamente alcuni grandi temi trattati da sufi persiani o di origine iranica, come quello del *fana'* e quello del *tawakkul*, oltre a quello della povertà (*faqr*), bene illustrato dall'aneddoto di 'Attar su Gesù. Ora tratteremo sinteticamente il tema della Separazione, quello dell'Amore e quello della Visione, peraltro strettamente connessi come vedremo l'uno all'altro.

6.1 C'è un passo coranico che da sempre ha attratto l'attenzione dei sufi, conosciuto come il versetto del *yawm al-mithaq*, ovvero "Giorno del Patto". Si tratta, secondo la comune esegesi, di un giorno prima del tempo, che si colloca prima della stessa creazione, in cui Dio evoca di fronte a sé tutta l'umanità futura, a partire da Adamo.

"E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi dicendo: Non sono Io il vostro Signore?
Ed essi risposero: Sì, l'attestiamo!
E questo facemmo perché non aveste poi a dire il Giorno della Resurrezione: Noi tutto questo non lo sapevamo" (Corano, VII, 172)

A partire da questo passo gli esegeti affermano che tutti nasciamo con una precisa nozione dell'esistenza di Dio, perché lo abbiamo già visto nel Giorno del Patto, e della sua Signoria su di noi, perché con quel "Sì" abbiamo giurato eterna sottomissione a Lui. Ma vediamo ora come il sufismo legge questo brano, nelle parole di Junayd, il maestro di Hallaj

"Egli (Allah) li fece esistere davanti a Sè nell'essere preeterno presso di Sè e nella (sua) Unità vicino a Sè. Quando Egli li chiamò ed essi precipitosamente risposero, ciò avvenne per una grazia che concesse loro e per un Suo favore. Egli stesso si fece conoscere da loro quando non erano che un disegno che Egli aveva percepito in Sè stesso... Allora essi percepivano Dio senza avere percezione di se stessi, mentre Dio era in verità presente, ma in che modo nessuno lo sa eccetto Lui, né lo potrebbe scoprire... Poi li separò da Sè e li rese assenti all'Unione e presenti alla Separazione; la loro assenza divenne causa della loro presenza, e la loro presenza causa della loro assenza"

Un commento esaustivo a questo passo di straordinaria bellezza e profondità è qui impossibile, mi limito a poche osservazioni. Unione primordiale con il Sé (divino), separazione nell'esistenza dal Sé, in vista di una prevedibile ri-unificazione nell'aldilà: sembra di udire in terre arabe l'anticipo di una a noi familiare dialettica dello spirito ... Si noti l'insistenza su concetti come Unione-Separazione, Presenza-Assenza: sono un po' le parole-chiave di tutta la mistica musulmana che pensa sempre in termini di una agognata patria celeste, di un "paradiso perduto" che si trovava nella mente di Dio, da cui l'uomo è stato a forza separato. In quella fase, in quell'autentica età dell'oro, noi uomini

eravamo –splendida immagine - “disegni” nella mente di Dio: quale ambizione più nobile di quella di aspirare a recuperare questo stato di ineffabile e beatifica unione?

Ed ecco come un altro grande poeta persiano Rumi, vissuto nel XIII secolo a Konya dove fonda una confraternita famosa, la Mowlaviyya, rielabora il tema della Unione/Separazione. Il brano apre il suo monumentale *Mathnavi-ye Ma'navi* (Poema Spirituale) introducendo una immagine destinata a venire ripresa da innumerevoli poeti persiani, turchi e persino indiani: quella del flauto di canna che rievoca il tempo in cui fu strappato al Canneto dove era nato, potente immagine-simbolo della primordiale *unione* dell'anima con Dio nel sopra menzionato Giorno del Patto.

Ascolta il flauto di canna, com'esso narra la sua storia / com'esso triste lamenta la Separazione

Da quando mi strapparono al Canneto / ha fatto piangere uomini e donne il mio dolce suono

Un cuore io voglio, un cuore dilaniato dal distacco dell'Amico / che possa spiegargli la passione del desiderio d'Amore

Perché chiunque rimanga lontano dall'Origine sua / sempre ricerca il tempo in cui vi era unito...

Io in ogni assemblea ho pianto le mie note gementi / compagno sempre degli infelici e dei felici

E tutti si illusero, ahimè, d'essermi amici / E nessuno cercò nel mio cuore il mio segreto più profondo

Eppure il segreto mio non è lontano, no, dal mio gemito: / sono gli occhi e gli orecchi che quella Luce non hanno!

Non è velato il corpo dall'anima, non è velata l'anima dal corpo: / pure, l'anima a nessuno è permesso vederla

Fuoco è questo grido del flauto, non vento / E chi non l'ha questo fuoco, ben merita di dissolversi in nulla!

È il fuoco d'Amore ch'è caduto nel flauto / è il fervore d'Amore che ha invaso il vino

Il flauto è compagno fedele di chi fu strappato a un Amico / ancora ci straziano il cuore le sue melodie

Il flauto ci narra di un sentiero tutto rosso di sangue /

Solo a chi è fuori dei sensi questo senso ascoso è confidato /

6. 2 Venendo al tema dell' Amore, osserveremo subito che si tratta di un tema molto delicato perché, all'inizio, i dottori dell'Islam preferivano parlare del rapporto Uomo-Dio in termini di servo (*'abd*)- Signore (*rabb*), qualcosa che implica almeno due aspetti: una insormontabile distanza tra il Creatore e la creatura, che la metafora amorosa tenderebbe per sua natura a ridurre fortemente se non a annullare; e l'idea di possesso, un'idea quasi patrimoniale del rapporto tra Dio e l'uomo: noi siamo proprietà di Dio che fa di noi quel che più gli piace. Una bella giaculatoria musulmana dice: “Noi siamo di Dio (apparteniamo a Dio) e a Lui stiamo tornando” (*inna li-llahi wa inna ilay-hi raji'una*). In questo contesto è l'*ubbidienza*, piuttosto che l'*amore*, la virtù per eccellenza del buon credente.

Ma lentamente si impose un altro paradigma, che potremmo definire perlappunto amoroso: Dio a cominciare da una grande mistica di Baghdad dell'VIII sec., Rabi'a, comincerà a venire chiamato non solo *Signore* ma anche *Amato* (*ma'shuq*), e il mistico comincerà a definirsi non solo *servo* ma anche e soprattutto *amante* (*asheq*) di Dio. È evidente come questo linguaggio fosse volto a una sorta di accorciamento delle distanze tra Dio e la creatura, qualcosa che i dottori guardarono da subito con molto sospetto e manifesto fastidio. E non del tutto a torto, dal loro punto di vista, perché la grande metafora amorosa comprendeva strutturalmente anche l'idea ardita di una “unione” tra l'amante e l'Amato che metteva in gioco la stessa trascendenza divina, un postulato irrinunciabile come abbiamo già visto più sopra della ortodossia teologica.

Chi si spinse più avanti di tutti nello sfruttamento di questo linguaggio amoroso fu il menzionato al-Hallaj, un mistico di origini persiane che visse a Baghdad e si espresse in arabo. Nel suo linguaggio l'unione amorosa con Dio attinge arditamente all'idea di mescolanza delle due nature (v. sopra i due passi citati a proposito dell'influenza di Gesù sul sufismo), quella umana e quella divina, idea che non poteva non destare il massimo allarme tra i tutori dell'ortodossia

Fammi uno con Te, o mio Unico, nella vera attestazione della Tua Unità (*tawhid*); a ciò nessun sentiero umano può condurre! (ivi, p.125)

Sono nello stupore per me, per Te: o mio sommo desiderio! Tu mi hai avvicinato a Te, tanto che ho creduto che Tu fossi me. Poi Ti sei nascosto nell'estasi, tanto che mi hai annientato in Te. (ivi, p.117)

Ho visto il mio Signore con l'occhio del mio cuore. Gli chiesi: chi sei Tu? Rispose: sono Te! (ivi, p.119)

Queste espressioni, di sapore così scopertamente “incarnazionista”, come s'è detto portarono Hallaj a incontrare gli strali dell'Inquisizione che lo accusò di bestemmia, attribuendogli una sorta di autidivinizzazione ben riassunta del resto nella frase *Ana al-Haqq*, “Io sono Dio”, che secondo la tradizione Hallaj pronunciò fin sotto il patibolo. I sufi in seguito lo difenderanno con una argomentazione interessante: lui si era già annullato nel *fana'* (v. sopra), si era già auto-annientato in Dio, per cui colui che grida “Io sono Dio” non poteva essere lui ma Dio stesso! Hallaj ci mostra insomma una direzione importante della mistica islamica, a cui daranno un contributo altri poeti e pensatori di origine iranica. Tra i quali dobbiamo ricordare almeno Ahmad Ghazali (XII sec.), fratello minore del grande teologo sopra nominato, che è autore di un bellissimo trattato intitolato *Sawanih al-'Ushshaq*, ovvero “Le occasioni amorose”. Ahmad Ghazali si guarda bene dal pronunciare frasi pericolose come quelle di Hallaj, ma il suo trattato ci porge una lucida e penetrante, direi paradigmatica teorizzazione dell'amore mistico di cui leggiamo ora qualche passo.

“La sua (dell'amore) realtà consiste nella congiunzione di due cuori. Ma l'amore dell'amante è una cosa, l'amore dell'amato è un'altra. L'amore dell'amante è reale (*haqiqat ast*), l'amore dell'amato è un riflesso del bagliore (*'aks-e tabesh*) dell'amore dell'amante nello specchio di lui (l'amato)”.

L'essere amante comporta prigionia, l'essere amato comporta signoria: come potrebbe esservi franco ardire tra prigioniero e signore? (cap. LX)

“... anche questo è mistero grande ossia che l'Unione (*vast*) sia il livello [proprio] dell'amato e suo diritto (*haqq*) esclusivo; la Separazione (*feraq*) è il livello [proprio] dell'amante e suo diritto (*haqq*) esclusivo. Ne consegue che l'esistenza dell'amante è strumento di Separazione, mentre l'esistenza dell'amato è strumento d'Unione... Insomma, l'Unione è il livello pertinente alla maestà e magnificenza dell'amato; [... mentre] la Separazione può appartenere solo all'amante, e anzi la esistenza stessa dell'amante è strumento di Separazione” (cap. XXXIX.3).

La Separazione per disposizione dell'amato è [una forma di] Unione più forte che non l'Unione per disposizione dell'amante (cap. XL.1)

Come si sarà intuito Ahmad Ghazali, a differenza del più celebre fratello teologo, ha un pensiero asistemico, che procede per lampi e intuizioni, e privilegia lo stile aforistico. Si nota subito l'insistenza sul linguaggio amoroso: amante, amato, amore ecc. Sono riprese parole chiave come Unione e Separazione (v. sopra), e Ahmad Ghazali giunge a suggerire che lo stato di Separazione può essere una forma d'amore superiore a quella che si ha in stato di Unione... Ora, la grande novità è però che Ahmad Ghazali quando parla di “amante” e “amato” non si riferisce necessariamente al rapporto del mistico con Dio. Lui sta parlando proprio dell'amore umano di una persona per un'altra persona. E' evidente peraltro che la sua visione dell'amore è molto lontana da quella che potremmo noi avere oggi, per esempio da una visione romantica o puramente sensuale. Si nota in effetti che c'è una netta differenziazione di status tra l'amante e l'amato, essi non sono affatto sullo stesso piano, su un piano di parità, bensì l'amato è posto su un piedestallo d'eccellenza irraggiungibile, è immensamente superiore all'amante. E c'è di più. I due ruoli, amante e amato, non sono di regola intercambiabili. Ma è proprio questa incolmabile differenza di status, la non intercambiabilità dei ruoli, che fa intravedere la straordinaria visione che ha Ahmad Ghazali dell'amore tra due persone: esso può diventare un paradigma dell'amore del mistico per Dio; inoltre, e questo è un corollario di portata veramente incalcolabile, l'esperienza dell'amore umano può essere essa stessa già una forma di *iniziazione* all'amore mistico. Qui c'è una evidente rivalutazione dell'amore umano in chiave mistica: colui che ama sinceramente e senza condizioni ha nella persona amata una immagine di Dio, verrebbe da dire quasi una *teofania*, idea che si ritrova in tanti autori soprattutto poeti persiani, da Rumi a Hafez e oltre. E questa fu in effetti l'idea dell'amore che si riverberò poi nei loro innumerevoli canzonieri, dove spesso non si capisce se il poeta stia cantando il suo amore per una persona in carne e ossa o per Dio. Vediamone un esempio in Hafez, il “Petarca dei persiani”:

Vieni! Su quella guancia io colgo gli effluvi dell'anima
ho trovato un segnale del cuore là, su quella guancia
Quel che viene di arcani d'uri quaggiù divulgato
di tanta Grazia e Beltà, spiegazione chiedete alla guancia!
Al suo cospetto sprofonda l'altero cipresso nel fango
si confonde nel verziere la rosa per quella sua guancia!
A quelle membra dinnanzi, vergogna prova il giacinto,
il cuore dell'arghavân nel sangue s'affoga per quella sua guancia
A quei riccioli rubò il muschio di Cina l'aroma di muschio
effluvi celesti ebbe l'acqua di rose da quella sua guancia
Il sole affonda in sudore per amor del tuo volto
la luna in cielo è sottile per quella tua guancia
Goccia dai dolci versi di Hâfez un'Acqua di Vita
come il sudore che stilla, o caro, da quella tua guancia! (gh.2)

6.3 L'ultimo tema cui vorrei rapidamente accennare è quello della visione, qualcosa che ben sappiamo è intrinsecamente legato alla mistica di ogni tempo e di ogni orizzonte religioso, non solo islamico. In generale si può dire che visioni oniriche o da svegli di Maometto e di altre figure sacre (santi, imam ecc.) abbondano nella storia della spiritualità musulmana, almeno quanto abbondano da noi le storie di quelli che hanno visto la Madonna o hanno parlato, magari in sogno, con qualche santo rinomato. Ma l'autore che ora presento si distingue per un altro tipo di visioni, che non hanno a che fare né con santi né con altre figure sacre. Najm al-din Kubrà vive in Asia Centrale nel XIII secolo ed è l'autore, di origini iraniche, di uno straordinario trattato: dal titolo affascinante: "Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della maestà" (*Fawatih al-Jamal wa Fawa'ih al-Jalal*), che allude ovviamente alla bellezza e alla maestà divine. Egli così spiega l'origine dell'uomo, con parole che è difficile dimenticare, affermando che in Dio "si unirono gli attributi di Maestà e gli attributi di Bellezza, e da questa unione nacque l'uomo". L'uomo dunque porterebbe in se stesso il segno della Bellezza e della Maestà di Dio - più sopra abbiamo visto l'amato cantato da Hafez essere espressione di Grazia e bellezza paradisiache - che presso i teologi musulmani sintetizzano due intere categorie di attributi divini. L'Islam, è vero, non giunge mai a parlare dell'uomo come di un "figlio di Dio", ma qui ci va molto vicino: l'uomo discende dal connubio della Bellezza e della Maestà di Dio!

Nel suo trattato Kubrà introduce, accanto a una serie di visioni di personaggi sacri (il profeta, alcuni maestri e santi) anche visioni di altro tipo o meglio - si potrebbe più propriamente definirle - *visualizzazioni* di figure geometriche come punti, linee e cerchi, e soprattutto di luci e colori. Queste forme e fotismi colorati - ampiamente studiati nelle opere di Henry Corbin - vengono interpretati da Kubrà come *segni* della progressione (o regressione) del mistico adepto sulla via della perfezione spirituale. Ma egli ci mostra anche un altro tipo di visualizzazione. A un certo livello il mistico viandante arriva a visualizzare di fronte a sé una vera e propria immagine di personalissima guida celeste, che lui chiama con vari nomi: la "Persona di Luce", oppure il "Testimone celeste. Leggiamo un paio di brani:

a. Quando il cerchio del viso [del mistico viandante] si purifica, effonde delle luci come una sorgente di acqua, sin quando il viandante sente sul proprio viso la fonte delle luci; questa fonte si trova tra gli occhi e le sopracciglia; in seguito, occupa tutto il viso. In quel momento, davanti a te, v'è un altro viso, anch'esso di luce che emana le luci, e si vede il suo sottile velo, dietro cui il sole viene e va, altalenante. Questo viso, in verità, è il tuo viso, e questo sole è il sole dello spirito che va e viene nel corpo. Poi la purezza espande tutto il corpo; allora [d'improvviso] contempli davanti a te una Persona di Luce, da cui nascono le luci. In questo modo, il viandante sente nascere le luci da tutto il corpo [...] (*Gli schiudimenti della Bellezza...*, cap. 66)

b. Sappi che il viandante ha un Testimone (*shahid*), che viene chiamato maestro delle realtà invisibili (*shaykh al-ghayb*), il quale eleva il viandante verso il cielo, dentro cui appare.

La prova che egli è il suo Testimone, anzi che egli è lui stesso, è che il viandante si muove col suo movimento e si ferma col suo fermarsi, si effonde con la sua effusione, il suo petto si dilata per la sua apparizione e si contrae per la sua assenza (ivi, cap. 181)

Siamo di fronte a quello che in altri contesti è chiamato il “gemello spirituale” o il “doppio celeste” dell'anima dell'iniziato, tema dalle lontane ascendenze gnostiche e ellenistiche. Si comprende come per Kubrà l'estrazione dal proprio sé di questa straordinaria, unica e irripetibile “Persona di Luce” rappresenti un momento fondamentale della ricerca mistica, quello in cui al maestro della confraternita ovvero la guida esteriore si sostituisce una guida tutta interiorizzata che accompagnerà l'adepto *ad contemplanda myteria coelestia*.

Ma Kubrà ha anche un altro passo, che vorrei qui proporvi a mo' di chiusura, in cui torna il tema dell'amore, anzi della passione del mistico, e insieme quello del *mi'raj*, ovvero della imitazione dell'ascensione al cielo di Maometto, in un contesto in cui emerge un aspetto intrigante: una forte rivalità tra gli angeli e i mistici che ruotano intorno al Trono di Dio, replicando in cielo il rito della circoambulazione (*tawaf*) della Ka'ba durante il pellegrinaggio annuale alla Mecca:

Disse il Maestro 'Abu al-Hasan al-Kharraqani (che Dio santifichi il suo spirito): “Un dì a mezzogiorno salii su, al Trono divino (*'arsh*), per fare la circoambulazione intorno ad esso e feci mille giri. Vidi intorno al Trono persone calme e serene (ossia gli Angeli del Trono, *nota mia*). Si meravigliavano della mia velocità nel ruotare, mentre, a me non piacque il loro ruotare e chiesi loro: “Chi siete? Perché questa freddezza nella vostra circoambulazione [intorno al Trono divino]?”. Risposero: “Noi siamo gli Angeli, siamo le luci e questa è la nostra natura, non siamo in grado di andare oltre”; quindi chiesero: “E tu chi sei? Come mai [tutta] questa velocità nel girare?”. Risposi: “Io sono un essere umano e in me c'è la luce e il fuoco, e questa velocità è il risultato del fuoco del desiderio irresistibile”. Certo, gli Angeli non hanno nessuna passione. (ivi, cap. 31)

Bibliografia orientativa

- Najm al-din Kubra, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà (Fawatih al-Jamal wa Fawa'ih al-Jalal)*, a cura di N. Norozi, Mimesis, Milano 2011
- Shihab al-din al-Suhrawardi, *Il fruscio delle ali di Gabriele: racconti esoterici*, introduzione e note di Nasrollah Pourjavad, tr. it. di Sergio Foti, Mondadori, Milano 2008
- C. Saccone, *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003
- A. Bausani-A Pagliaro, *Letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968
- C. Saccone, *Storia tematica della letteratura persiana classica* vol. I: *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano-Trento 1999; vol. II: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005; vol. III: *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del potere e della bellezza nella poesia persiana medievale*, Aracne, Roma 2014
- C. Saccone, *Aspetti spazio-dimensionali del mi'raj di Maometto nella rilettura di poeti e mistici dell'Islam arabo e persiano*, in *Metafora medievale. Il "libro degli amici" di Mario Mancini*, a cura di C. Donà-M. Infurna-F. Zambon, Carocci, Roma 2011, pp. 194-212
- A. F. Ambrosio, *Danza coi sufi. Incontro con l'Islam mistico*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2013
- C. Saccone, *Lecture coraniche*, vol. I: *Allah, il Dio del Terzo Testamento*, Medusa, Milano 2006; vol. II: *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell'Islam*, Centro Essad Bey, Padova 2012 (Amazon – Kindle Edition)
- C. Saccone, *Mistica persiana e teologia della bellezza: il Bel Testimone (shahed) nel poeta persiano Rumi*, in F. Zambon (cur.), *Il Dio dei mistici*, Medusa, collana "Viridarium"-Fondazione Cini, Milano 2005, pp. 41-76
- C. Saccone, *La visione di fotismi colorati e di "testimoni dell'invisibile" nella mistica di Najm al-din Kubrà, caposcuola del sufismo orientale del XIII secolo*, in F. Zambon (cur.), *La visione*, Medusa, Collana Viridarium-Fondazione Cini, Milano 2012, pp. 13-52
- A. Bausani, *La religione e la mistica persiane nel periodo islamico*, Centro Culturale Italo-Iraniano, Roma 1977 (tre conferenze dattiloscritte, inedite). La prima è riprodotta online su "Archivi di Studi Indo-Mediterranei" > Testi consultabili > Islamica, accessibile presso: <http://www.archivindomed.altervista.org/index.html>
- M. Asin Palacios, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, 2 voll., introduzione di C. Ossola, Pratiche, Parma 1994
- J. P. Couliano, *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, tr. it., Mondadori, Milano 1991
- Il Libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa, con saggio introduttivo e note di C. Saccone, SE, Milano 1991 (Mondadori, Milano 1999)
- M.N. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1980; *Mistica musulmana e mistica indiana*, "Annali Lateranensi", X (1949), pp. 103-219.
- Farid ad-din 'Attar, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999; nuova edizione Centro Essad Bey, Padova 2013 (ebook Amazon - Kindle Edition)
- Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano, BUR-Rizzoli 1980; *Mathnawi*, a cura di G. Mandel, 6 voll., Milano, Bompiani, 2005
- Hafez *Il libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Milano-Trento, Luni, 1998 (Roma, Carocci, 2003); vol. II: *Vino, efebè e apostasia*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2011; vol. III: *Canzoni d'amore e di taverna*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2011
- Hakim Sana'i, *Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2008 (1a ed. Pratiche, Parma 1993)
- Al-Hallaj, *Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2007
- Ansari di Herat, *Le cento pianure dello Spirito*, a cura di C. Saccone, EMP, Padova 2012
- Al-Tirmidhi, *Le profondità del cuore*, a cura di D. Giordani, Jouvence, Napoli 2015

G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll. EMI, Bologna 2000

A. Ventura, *Il crocifisso dell'Islam. Al-Hallaj, storia di un mistico del IX secolo*, Morcelliana, Brescia 2000

G. Basetti Sani, *Al-Hallaj, martire mistico dell'Islam*, Gabrielli Editore, S. Pietro in Cariano 2006

Al-Bistami, *Colloquio con Dio (Munajat)*, a cura di N. Norozi, "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei", III (2010)

al-Ghazali, *L'unicità divina e l'abbandono fiducioso*, a cura di P. Urizzi, Il Cerchio, Rimini 2014