

BIBLIOTECA MEDIEVALE / 116

Collana diretta da Mario Mancini,
Luigi Milone e Francesco Zambon

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Ahmad Ghazâlî

Delle occasioni amoroze

(Savâneh ol-'Oshshâq)

A cura di Carlo Saccone



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo del MIUR
e dell'Università di Bologna

1^a edizione, novembre 2007
© copyright 2007 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel novembre 2007
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-4378-1

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

**La “via degli amanti”:
l’erotologia di Ahmad Ghazâlî
nel trattato mistico *Savâneh ol-‘Oshshâq* / 9**
di *Carlo Saccone*

1. Cenni bio-bibliografici / 14
2. L’amore: dottrina esoterica / 26
3. La teoria dell’eros nel *Savâneh* in sintesi / 31
4. Fisiognomica e alfabeto dell’amore / 60
 5. Amore, terzo attore / 65
6. Struttura, caratteristiche formali
e fortuna del trattato / 74
 7. Conclusioni / 85

Nota alla traduzione / 88

**Delle occasioni amorose
(*Savâneh ol-‘Oshshâq*) / 91**

La “via degli amanti”:
l’erotologia di Ahmad Ghazâlî
nel trattato mistico *Savâneh ol-‘Oshshâq*
di Carlo Saccone

*Nel giardino d’Amore si tratta di un solo
unico amore: occorre nel libro dell’amore
umano apprendere la regola dell’amore
divino.*

*L’amore provato per un essere umano è
la scala dell’amore per l’Essere Divino.*

*Il tuo viso è per me, nell’amore, il giar-
dino della Rivelazione interiore. L’usi-
gnuolo della mia anima, ebbro di pre-eter-
nità, in questo giardino ha colto la rosa
della Bellezza.*

*L’amore comincia con la visione di Gra-
zia e Bellezza.*

(Rûzbehân Baqlî di Shiraz)

Il *Savâneh*, il breve densissimo trattato di Ahmad Ghazâlî che qui viene presentato per la prima volta in versione italiana¹, costituisce sotto vari aspetti un testo-chiave della cultura – non solo letteraria – del medioevo musulmano e in particolare iranico.

Siamo di fronte, innanzitutto, a una trattazione organica e altamente suggestiva di un tema dalle molteplici valenze, essendovi l’eros analizzato come categoria o dimensione ge-

1. Una versione tedesca è A. Ghazâlî, *Gedanken über die Liebe (Sawâ-nih al-‘Ushshâq)*, hrsg. von R. Gramlich, Steiner, Wiesbaden 1976 e un’altra è dovuta a Gisela Wendt (Castrum Peregrini, Amsterdam 1978); una più recente versione inglese è curata da Nasrollah Purjavadi: A. Ghazâlî, *Inspirations from the World of Pure Spirits: The Oldest Persian Sufi Treatise on Love*, KPI, London 1986.

nerale dell'esistenza umana, della vita mistica, della stessa "vita" divina, in definitiva – e qui un'eco del lascito platonico ci pare evidente – come modalità specifica dell'irruzione del soprannaturale nella sfera creaturale. In secondo luogo siamo di fronte a un lavoro che costituirà un punto di riferimento imprescindibile per tutta la trattatistica successiva relativa al tema dell'amore, comunque inteso. Ancora, quest'opera ci fornisce un ampio vocabolario di base e un repertorio esaustivo di "situazioni amorose" che è dato poi riscontrare nel linguaggio della mistica islamica, nella letteratura sufi e in particolare nella poesia persiana di ispirazione mistica. Infine, con riguardo a quest'ultima, si può osservare che il trattato qui presentato sembra fornire il *pendant* teorico-concettuale a gran parte della lirica persiana medievale, da Sanâ'î a Hâfez, da Rûmî a Jâmî.

Il *Savâneh* di Ahmad Ghazâlî si situa per altro verso agli inizi della lussureggiante trattatistica sufi in lingua persiana, essendo di poco posteriore al *Kashf al-mahjûb* (Svelamento di ciò ch'è velato) di Hojvîrî (m. 469 H./1076 A.D. ca.), che operò prevalentemente alla corte di Lahore², considerato tradizionalmente il più antico manuale di sufismo in persiano. È tuttavia da tenere presente che il *Savâneh* di Ahmad Ghazâlî non ha nulla della sistematica strutturazione di tanti trattati sufi che si configurano talora come veri e propri "catechismi" dagli evidenti scopi pratico-istruttivi, come è in parte anche quello or ora menzionato di Hojvîrî; esso è piuttosto una riflessione originale e raffinatissima, costruita attraverso una serie di brevi capitoli e fulminanti aforismi, su un argomento ben delimitato che potremmo definire "teologia dell'amore e della bellezza". Ma non si tratta di un'opera filosofica o teologica, bensì direi di *poesia filosofica* ovvero, come è stato acu-

2. L'opera di Hojvîrî è stata fatta oggetto di vari studi e traduzioni, tra cui cfr. Hujwirî, *The Kashf al-mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sufism*, ed. by R. A. Nicholson, Luzac, London 1936; Id., *Somme spirituelle*, éd. par D. Mortazavi, Sindbad, Paris 1988.

tamente osservato, di «poesia del pensiero piuttosto che della parola»³. Inoltre il *Savâneh* andrebbe confrontato, per la terminologia, il contenuto e l'indirizzo ideologico, anche con opere coeve o anteriori esterne alla letteratura persiana, in particolare trattati e manuali redatti in lingua araba, la lingua del Corano e delle scienze religiose che ogni persona colta dell'epoca conosceva e studiava abitualmente. Pensiamo a tutta una serie di ben noti trattati ed epistole sul tema prodotti da teologi, gnostici e mistici musulmani di una certa fama, e che certamente Ahmad Ghazâlî, o quantomeno l'ambiente colto della Baghdad califfale in cui egli operò, non doveva ignorare⁴. Ad esempio il *Kitâb al-Zuhrâ* (Libro di Venere) del giurista Abû Bakr Muhammad Ibn Dâwûd di Isfahan (m. 297 H./909 A.D.) che costituisce un po' la *summa* della teoria platonica dell'amore in lingua araba, tipificata nell'amore udhritta⁵; l'epistola *Sull'essenza dell'amore* contenuta nella celebre *Enciclopedia* degli Ikhwân al-Safâ' (Fratelli della Purità) del X secolo, opera attribuibile a circoli filoismailiti di Baghdad⁶; la *Risâlat al-'ishq* (Epistola dell'amore) di Ibn Sinâ (m. 428 H./1037 A.D.)⁷, filosofo di origini iraniche in odore di eresia meglio noto alla Scolastica come Avicenna; il *Masârî' al-'ush-*

3. R. Gramlich, *Vorwort*, in Ghazâlî, *Gedanken*, cit., p. 3.

4. Uno sguardo d'insieme è in H. Ritter, *Philologika VII: arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe*, in "Der Islam", XXI, 1933. Per un'eccellente introduzione all'amore nelle lettere arabo-persiane cfr. J. C. Bürgel, *Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources*, in A. L. al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam: 6th Giorgio Levi della Vida Biennial Conference*, Udena, Malibu 1979, pp. 81-117.

5. Su questo autore, che ebbe inopinatamente un ruolo importante nella condanna di Hallâj, e sul suo platonismo cfr. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, pp. 279-81.

6. Una versione condensata è in *Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, a cura di A. Bausani, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978.

7. Cfr. in proposito *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina, ou Avicenne*, éd. par M. A. F. Mehren, vol. III, Brill, Leyde 1894 che contiene, fra le altre cose, anche testo originale e traduzione francese dell'Epistola dell'amore.

shâq (Arene degli amanti) di Sarrâj al-Qârî (m. 500 H./1106 A.D.); il celebre *Tawq al-hamâma* (Collare della colomba) del teologo andaluso Ibn Hazm (m. 454 H./1063 A.D.)⁸. Fra le opere, sempre redatte in arabo, di autori ispirati più direttamente alla mistica sufi si dovrebbero citare almeno un capitolo sull'«amore [*mahabba*]» del trattatista Hârith al-Muhâsibî (m. 241 H./855 A.D.), sfortunatamente conservatosi solo in parte⁹; un analogo capitolo della celebre *Risâla fî 'ilm al-tasawwuf* (Trattato sulla scienza del sufismo) di Qushayrî (m. 465 H./1074 A.D.)¹⁰; il capitolo sull'amore dell'*Ibyâ' 'ulûm al-dîn* (Il ravvivamento delle scienze religiose), opera capitale del fratello Abû Hâmid¹¹; le fulminanti e ancora poco note esclamazioni mistiche contenute nel *Kitâb al-mawâqif* (Libro delle stazioni mistiche) e nel *Kitâb al-mukhâtabât* (Libro dei colloqui) di Niffârî (m. 366 H./976 A.D. ca.)¹²; il '*Atf al-lâf al-ma'lûf 'alâ l-lâm al-ma'tûf* di Abû l-Hasan al-Daylamî, un discepolo del più noto Abû 'Abdallâh Khafîf di Shiraz (m. 982 ca.).

Tra le opere persiane dovremmo menzionare i capitoli sull'amore del citato *Kashf al-mahjûb* di Hojvîrî di Lahore, e quelli contenuti nei *Munâjât* (Colloqui intimi) di Ansârî di Herat (m. 481 H./1088 A.D.)¹³; e ancora il capitolo sull'amore del

8. Una versione italiana è Ibn Hazm, *Il collare della colomba. Sull'amore e gli amanti*, a cura di F. Gabrieli, Laterza, Bari 1949.

9. Su questa figura, cfr. M. Smith, *al-Muhâsibî: An Early Mystic of Baghdad*, Philo Press, Amsterdam 1974.

10. Si può leggerne una parte in italiano in *Esperienze mistiche nell'islam. Testi significativi della mistica islamica*, a cura di G. Scattolin, 3 voll., EMI, Bologna 1994-2000, vol. II, *Le tappe di un cammino*, pp. 131-49.

11. Leggibile in varie versioni in lingue europee, tra cui l'italiano: A. H. al-Ghazâlî, *L'amore di Dio*, a cura di C. Fabrizi, *Presentazione* di M. Borrmans, EMI, Bologna 2004.

12. Un'ampia scelta in versione italiana di questo interessantissimo autore è in *Esperienze mistiche nell'islam*, cit., vol. III, *al-Niffârî e al-Ghazâlî*, pp. 51-153. L'opera di riferimento resta quella di A. J. Arberry, *The Mawâqif and Mukhâtabât of al-Niffârî*, Cambridge University Press, Cambridge 1935 (reprint: Il Cairo, s.d.).

13. Di questo autore ricordiamo almeno una traduzione francese: 'A. al-Ansârî al-Harawî, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, éd. par S. de Beaur-

Kimiya-ye sa'âdat (Alchimia della felicità), una sintesi in persiano che Abû Hâmid al-Ghazâlî redasse di persona della su menzionata opera maggiore. Insomma non mancano precedenti, anche in persiano, tuttavia pare assodato che il *Savâneh* costituisca il primo trattato in lingua persiana specificamente dedicato al tema dell'amore e, come s'è anticipato, ha sicuramente costituito un modello sia dal punto di vista della costruzione formale sia da quello dei contenuti specifici per tutta la trattatistica posteriore. A ragione Nasrollah Purjavadi, l'attento curatore di una pregevole edizione moderna dell'opera – che qui utilizziamo per la nostra versione italiana –, può affermare che

Questo testo, non solo sotto l'aspetto formale ma anche sotto l'aspetto spirituale, direttamente o indirettamente, ha esercitato il suo influsso sulle opere dei grandi della letteratura sufi come 'Ayn al-Qudât Hamadhânî, Fakhr al-dîn 'Erâqî, Najm al-dîn Râzi Dâye, Jalâl al-dîn Rûmî e i loro discepoli¹⁴.

Tra questi ultimi alcuni sono grandissimi poeti, come 'Erâqî e il più noto Rûmî¹⁵, i cui *dîvân* (canzonieri) sono stati letti e commentati sino ai nostri giorni in tutta l'ecumene persofona.

Un ampio e approfondito confronto con le opere a monte (soprattutto arabe) e a valle del *Savâneh* è certamente lavoro appena iniziato, né in questa sede è possibile andare oltre l'indicazione di un possibile campo di studi e ricerche che meriterebbe di venire in futuro debitamente coltivato¹⁶.

cueil, Institute français d'archéologie orientale, Le Caire 1962; e una versione inglese: 'A. Ansârî, *The Intimate Conversations (Munâjât)*, ed. by W. M. Thackston, Paulist Press, New York 1978.

14. N. Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], in A. Ghazâlî, *Savâneh*, Enteshârât-e bonyiâd-e farhang-e Êrân, Teheran 1359 H./1981 A.D., p. VI.

15. Del canzoniere di Rûmî esiste una pregevole antologia italiana: Rûmî, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, BUR, Milano 1980.

16. Continuando il vasto insuperato lavoro di Hellmut Ritter, è soprattutto Nasrollah Purjavadi che si è spinto su questo terreno, come si vede anche dal ricco commento alla sua edizione del *Savâneh* (cfr. nota 14) in cui vengono citati e confrontati brani da numerose opere e commentatori.

In questa presentazione ci limiteremo a illustrare sinteticamente alcuni momenti salienti della erotologia ghazaliana che, come s'è detto, ci offre innanzitutto un prezioso e articolato repertorio lessicale e un catalogo tematico dell'amore, motivo che di per sé ne spiega la fortuna nei più vari *milieu* intellettuali dell'islam medievale, ovvero tra i mistici e i letterati, tra i teologi e i poeti. A proposito di teologi, non si può trascurare il fatto che Ahmad Ghazâlî è il fratello minore del menzionato e assai più celebre Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 505 H./1111 A.D.) colui che è un po' il "san Tommaso dell'islam", autore della più vasta *summa* teologica dell'epoca, la *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (Ravvivamento delle scienze religiose)¹⁷, in cui l'arido edificio della teologia dialettica viene ravvivato dallo spirito di una sensibilità profondamente mistica, ovvero la scienza del "dottore" è integrata e rivitalizzata dall'esperienza del sufi.

I

Cenni bio-bibliografici

Non sappiamo molto della vita terrena del nostro autore¹⁸, neppure la data presunta di nascita, a differenza del più celebre fratello teologo Abû Hâmid la cui biografia è molto meglio conosciuta anche a partire da un prezioso e ben noto dia-

17. Un'eccellente antologia di quest'opera è contenuta in A. Ghazâlî, *Scritti scelti*, a cura di L. Vecchia Vaglieri, R. Rubinacci, UTET, Torino 1970; per una prima bibliografia orientativa cfr. *Esperienze mistiche dell'Islam*, cit., vol. III.

18. Cfr. la voce corrispondente nella *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1954 ss. (nuova ed. in corso di stampa; l'ed. or. in francese uscì tra il 1913 e il 1942); Z. Safa, *Tarîkh-e adabiyyât dar Êrân*, vol. II, Enteshârât-e Ferdows, Teheran 1367 H./1989⁷ A.D., pp. 932-5. L'unica biografia a mia conoscenza è pubblicata in persiano da N. Purjavadi, *Soltân-e tarîqat. Savâneh-e zendegî va sharb-e âthâr-e Khwâje Ahmad Ghazâlî*, Mo'assese-ye Enteshârât-e Agah, Teheran 1357 H./1979 A.D. Il medesimo autore ha recentemente pubblicato anche uno studio sui grandi mistici e gnostici persiani: Id., *'Arefân-e bozorg-e Êrân*, Markaz-e nashr-e dâneşgâh, Teheran 1381 H./2003 A.D.

rio spirituale, *Munqidh min al-dalâl* (Salvezza dall'errore)¹⁹ e, indirettamente, ci può fornire qualche ragguaglio. Essendo quest'ultimo nato nel 1058 a Tus presso l'odierna Mashad nell'Iran nord-orientale, questa data può fungere quantomeno come termine *a quo* per situare temporalmente la venuta al mondo di Ahmad Ghazâlî che sembra essere il più giovane dei due. Rimasti orfani di padre in tenera età, entrambi ricevettero la prima educazione da un saggio sufi, cui il padre li avrebbe affidati prima di morire. Sempre a Tus, Ahmad avrebbe iniziato con il fratello gli studi religiosi; in seguito abbiamo notizie di un viaggio che lo porta dopo una tappa a Hamadan fino a Baghdad, la capitale del califfato abbaside e il centro politico e culturale dell'epoca. In questi anni Ahmad Ghazâlî avrebbe recepito l'insegnamento di alcuni maestri sufi tra cui si annoverano Abû Bakr Nassâj, Fârmadhî, soprattutto Jurjânî, che pare influenzarono anche il fratello Abû Hâmid. La tradizione islamica conosce Ahmad Ghazâlî come grande predicatore e direttore spirituale, quindi in qualche modo come una figura di intellettuale per così dire "non accademico". È considerato autore di ferventi sermoni che avrebbe pubblicamente pronunciato in un *ribât*, una sorta di convento che era stato fatto edificare appositamente per lui da un alto funzionario, tale Behrûz, su ordine del sultano selgiuchide. Questi suoi sermoni, che dovettero godere di grande popolarità a Baghdad, furono in seguito riuniti in due volumi da tale Sâ'id ibn Fâris al-Labbânî (*Majâlis baghdâdiyya*); anche se malauguratamente perduti, se ne conservano estratti nell'opera del teologo conservatore Ibn al-Jawzî (m. 597 H./1201 A.D.), che li cita per polemizzare. A questo proposito, un certo scalpore dovettero suscitare alcuni aspetti della predicazione di Ahmad Ghazâlî, per esempio la sua convinzione relativa alla morte corporale di Cristo sulla croce, idea che sarà sviluppata dall'allievo 'Ayn al-Qudât Hamadhânî, ma che è respinta dal *mainstream* dei teologi ed esegeti del Corano i quali, sulla ba-

19. Interamente leggibile in italiano in: Ghazâlî, *Scritti scelti*, cit.

se di un passo preciso (IV, 157-159), sostengono invece il rapimento o innalzamento (*raf'*) al cielo di Cristo anche *in corpore* e non solo *in spiritu*. Ma ancor più scandalo doveva suscitare la sua energica “giustificazione” di Iblîs, il Satana coranico, sulla scorta di un’ardita lettura dei *Tawâsîn* di Hallâj in cui compare un intrigante dialogo tra Mosè e appunto Iblîs²⁰. Personaggio che il nostro Ahmad Ghazâlî presentò – sembra per primo con ampiezza e profondità di argomentazioni – come vero campione dell’amore mistico: Iblîs s’era rifiutato di obbedire all’ordine divino di inginocchiarsi di fronte a Adamo (Corano II, 34), appena creato, ma così facendo aveva dato una eroica e “tragica” dimostrazione del suo granitico monoteismo che gli costerà la maledizione di Dio e il bando perpetuo dal suo cospetto²¹. Questa idea di Iblîs-Satana eretto a modello dell’amante mistico e a coerente testimone del più puro monoteismo sembra particolarmente cara a Ahmad, che giunge ad affermare «chi non apprende il *tawhîd* [monoteismo] alla scuola di Iblîs non è che un *zindîq* [eretico]», in ciò mostrandosi degno allievo del maestro Jurjânî che, a quanto pare, si definiva «discepolo di Iblîs» e chiamava il Satana coranico «il maestro dei maestri»²². Si tratta di idee che faranno molta strada negli ambienti sufi: da ‘Attâr²³ a Rûmî²⁴ e ol-

20. Sull’argomento, cfr. L. Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. II, Gallimard, Paris 1975, pp. 173-9, dedicato al lascito hallajano in Ahmad Ghazâlî e nella sua scuola. In italiano si può leggere: Hallâj, *Dûwân*, a cura di A. Ventura, Marietti, Genova 2005.

21. Sulla satanologia di Ahmad Ghazâlî e, in generale, sulla riflessione intorno a Iblîs maturata negli ambienti della gnosi islamica medievale, cfr. H. Ritter, *Il mare dell’anima*, a cura di D. Roso, Arielle, Milano 2004, pp. 460-72 (ed. or. *Das Meer der Seele*, Brill, Leiden 1955); C. Saccone, *Satana maestro di santità? La “prova” di Iblîs nel Corano e nella tradizione islamica*, in corso di stampa.

22. Citato in Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. II, cit., p. 175.

23. Si può verificarlo anche leggendo i numerosi aneddoti che compaiono nei *mathnavî* di ‘Attâr, tra cui ricordiamo i due tradotti in italiano: F. ‘Attâr, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Mondadori, Milano 1999 (SE, Milano 1986’); Id., *Il poema celeste*, a cura di M. T. Granata, BUR, Milano 1990.

24. Si veda in proposito la bella antologia di Rûmî, *Poesie mistiche*, cit.

tre ritroveremo questo strano Satana ampiamente rivalutato, ad onta di un certo fastidio o dell'aperta disapprovazione dei dottori.

E tuttavia Ahmad Ghazâlî non fu soltanto un predicatore "scandaloso" e di successo. La sua attività dovette venire profondamente segnata dalla vicinanza dell'augusto fratello – intimo del gran visir selgiuchide Nizâm al-Mulk – con cui strinse a Baghdad un sodalizio intellettuale e di lavoro che dovette andare ben al di là di quello semplicemente umano. Sodalizio testimoniato fra l'altro dal fatto che Ahmad scrisse una versione abbreviata dell'opera capitale di Abû Hâmid, lo *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* di cui s'è detto, intitolata *Lubâb al-ihyâ'*. Pare inoltre che, al momento in cui Abû Hâmid, colto da una crisi spirituale ed esistenziale, abbandonò Baghdad e l'insegnamento presso la più celebre università del medioevo islamico, la Nizâmiyya (dal nome del citato visir, gran protettore di studiosi e poeti fra cui il ben noto 'Omar Khayyâm), fu proprio Ahmad Ghazâlî che venne chiamato in cattedra a succedergli e vi sarebbe rimasto per una decina d'anni. Il che ci suggerisce indirettamente che Ahmad doveva avere conservato importanti protezioni, anche dopo la partenza improvvisa del celebre fratello che, a parte la crisi spirituale, potrebbe anche essere stata motivata da altre cause (si è parlato di sopravvenute ostilità in ambienti di corte dopo la morte violenta del suo protettore, assassinato dagli ismailiti nel 1092; o forse di un crescente disgusto per le beghe e la corruzione che regnavano nelle alte sfere, anche religiose, di Baghdad).

Abbiamo notizia di altre opere di Ahmad, oltre a quella qui presentata, fra cui una *'aqîda (al-Tajrîd fî kalîmat al-tawhîd)* in forma di sermone, ovvero un "credo" quali se ne producevano in vari *milieux* teologici del medioevo islamico e che spesso funzionavano poi come manifesto di una certa scuola o di un certo indirizzo. V'è quindi un trattato che discussuisce sulla liceità della musica o «samâ'» (il *Bawâriq al-ilmâ' fî l-radd 'ala man yubarrim al-samâ'*), argomento spino-

so intorno al quale era sorta una lunga controversia tra i sufi e i dottori della legge e sul quale lo stesso Abû Hâmîd aveva già fornito una interessante, equilibrata trattazione inserita nel nominato *Ihyâ'*²⁵. C'è poi una curiosa operetta in persiano che gli è stata attribuita, *Risâlat al-tayr* (Epistola dell'uccello – forse rielaborazione dell'opera omonima in arabo del fratello Abû Hâmîd), in cui si narra del viaggio degli uccelli del mondo alla ricerca del loro sovrano²⁶, trasparente allegoria della ricerca mistica nonché una delle fonti riconosciute del celeberrimo *Mantiq al-tayr* (Verbo degli uccelli), lo splendido poema del poeta mistico persiano Farîd al-dîn 'Attâr (m. 1230 ca.)²⁷. Fra le altre opere da ricordare: *al-Dhukhîrat fi 'ilm al-basîra* (Emporio di scienza della visione); una *Risâla al-'ishqiyya* (Epistola dell'amore); *Bahr al-haqîqa* (Mare della verità) in cui si descrive la via per raggiungere la meta suprema della mistica autoestinzione («fanâ'») passando per sette mari simbolici (qui in alternativa alle sette montagne, o vette, di cui si parla nella menzionata *Epistola dell'uccello*)²⁸.

Infine c'è il nostro trattato, *Sawânih* (oppure, pronunciandolo alla persiana, *Savâneh*), noto anche con un titolo più esteso come *Sawânih al-'Ushshâq* (*Savâneh ol-'Oshshâq*), redatto in persiano, che qui presentiamo nella prima versione italiana. Henry Corbin traduce felicemente con «intuitions [degli amanti]», Nasrollah Purjavadi con «inspirations», Richard Gramlich con «Gedanken», ma etimologi-

25. Ne esiste una traduzione italiana: A. H. al-Ghazâlî, *Il concerto mistico e l'estasi*, a cura di A. Iacovella, Il Leone Verde, Torino 1999.

26. Una versione di analoghe epistole sul tema del viaggio degli uccelli dovute alla penna di Avicenna e di Suhrawardî si può leggere in A. Bausani, *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza 1999, pp. 232-5, 255-61 rispettivamente.

27. 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit.

28. Safa, *Tarîkh-e adabiyyât dar Îrân*, vol. II, cit., p. 933; queste tre ultime opere peraltro non sono citate nella voce *Ahmad Ghazâlî* della *Encyclopaedia of Islam*, cit.

camente «Savâneh» significherebbe qualcosa come i “casi”, ovvero i “casi degli amanti”. In realtà l’originale convoglia l’idea di *accadimenti*, sia in senso empirico-fattuale (casi, accidenti, «occasioni») sia in senso psicologico-mentale (pensieri, idee subitane), tutte accezioni che si ritrovano per esempio nel tedesco *Einfälle*, ma purtroppo non – così almeno mi sembra – in un’unica parola della nostra lingua. Il testo sarebbe stato composto, secondo Purjavadi, nell’anno 508 H./1114 A.D.²⁹, a una dozzina di anni dalla morte dell’Autore. Manoscritti, in verità non numerosissimi, dell’opera sono disseminati un po’ ovunque nelle aree dell’ecumene persofona³⁰, dalla Turchia all’India. Ma fu solo nel 1942 che lo studioso tedesco Hellmut Ritter ne pubblicò a Istanbul una prima edizione critica³¹, ricostruita a partire dai sei manoscritti a sua disposizione (tutti provenienti da biblioteche e istituzioni turche o comunque da fuori dell’Iran), il più antico benché lacunoso dei quali risale al 677 H./1278 A.D. ossia a circa 160 anni dopo la data presunta di composizione. Ritter non si limitò a proporre la prima edizione critica moderna dell’opera, bensì vi tornò sopra in numerosi passi di un suo saggio monumentale dedicato al poeta mistico ‘Attâr, ma che costituisce in realtà una vasta, penetrante e documentatissima ricerca sui grandi temi della mistica islamica medievale³². Altre edizioni, dovute a studiosi persiani, seguono nei decenni successivi, ma si tratta spesso o di edizione di singoli manoscritti scoperti in Iran, e non noti a Ritter, o della riproposizione del testo di Ritter con ben poco o nullo “valore aggiunto” come lamenta Purjavadi³³. Quest’ultimo pubblica finalmente nel 1359 H./1981 A.D. una

29. Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], cit., p. VIII.

30. Una descrizione esauriente si trova ivi, pp. XIV-XVIII.

31. A. Ghazâlî, *Sawânib. Aphorismen über die Liebe*, hrsg. von H. Ritter, Matba’ a Ma’arif, Istanbul 1942.

32. Cfr. Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., in cui sono riportati e commentati numerosi brani da testi di Ahmad Ghazâlî.

33. Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], cit., pp. VI-XIII.

nuova edizione del testo che si avvale di ben tredici manoscritti (ivi compresi quelli utilizzati da Ritter), tra cui però solo uno è di una quindicina d'anni anteriore al più antico utilizzato dallo studioso tedesco. L'ed. Purjavadi utilizza comunque come testo base l'ed. Ritter che si propone di emendare e migliorare grazie al confronto con i manoscritti di più recente acquisizione. Non parleremo oltre dei problemi relativi alla storia di un testo quanto mai difficile e complesso, e in qualche punto di ardua³⁴ ricostruzione, storia che viene ripercorsa attentamente nell'ampia, dotta introduzione all'edizione curata da Nasrollah Purjavadi.

Tornando invece alla biografia, vorremmo segnalare alcuni interrogativi che emergono dal rapporto o sodalizio tra i due fratelli. Se è chiaro, come s'è detto, che vi fu una fattiva collaborazione con il fratello Abû Hâmid, con il quale a Baghdad condivise verosimilmente alcune amicizie e protezioni, Ahmad pare caratterizzarsi per una più forte predilezione per i temi e la *Stimmung* della mistica sufi. A quel tempo essa certamente non era ancora organizzata in grandi confraternite, come avverrà dalla metà del XII secolo in poi, ma piuttosto in circoli ristretti di amici e adepti di un qualche maestro di fama. Non è chiaro se e, eventualmente, quale ruolo possa aver giocato Ahmad nella menzionata crisi spirituale del famoso più anziano fratello, soprattutto negli anni ad essa successivi. Neppure è possibile stabilire se il lato "esoterico" dell'insegnamento di Abû Hâmid – ipotizzato da vari studiosi – fosse contiguo o meno agli interessi di Ahmad. Sappiamo che Abû Hâmid, dopo l'abbandono della cattedra nel 1095, frequentò più assiduamente gli ambienti sufi, fu

34. Sui problemi di interpretazione del testo anche con riguardo a una certa sua strutturale, forse "intenzionale" ambiguità, cfr. B. Utas, "Ambiguity" in the *Savanib* of Ahmad Ghazali, in B. G. Fragner et al. (eds.), *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies: Held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991, by the Societas Iranologica Europaea*, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1995, pp. 701-10.

qualche tempo a Damasco, si recò in pellegrinaggio alla Mecca e si ritirò infine a Tus (nell'Iran orientale) a menar vita solitaria e di meditazione, e a completare l'opera maggiore. Qui riprese anche l'insegnamento nella università locale, ma solo per pochi anni, tra il 1105 e il 1109, e portò a termine il menzionato diario spirituale; infine si ritirò definitivamente in un convento (*khângâh*), pare da lui stesso fondato, e morì poco dopo nel 1111. Sappiamo che il nostro Ahmad Ghazâlî gli sopravvisse di una quindicina d'anni almeno, fino al 1126³⁵, morendo comunque lontano da Tus, precisamente a Qazvin a sud del Caspio. Certo Abû Hâmîd è figura di statura immensa, un autentico "crocevia" del pensiero filosofico, teologico, giuridico e mistico del medioevo islamico, di fronte al quale Ahmad appare decisamente un "minore". Il fratello maggiore è un pensatore sistematico, che mostra nelle sue opere la finezza analitica di un filosofo sommata al gusto per le sottigliezze del giurista navigato; l'altro, Ahmad, è scrittore che spesso procede per aforismi, per intuizioni fulminanti, insomma è un pensatore a-sistematico. Eppure, v'è chi non esita a sostenere che Abû Hâmîd «né nella profondità della sua esperienza né nella bellezza della sua lingua si avvicina al suo più giovane fratello». Pare anzi che Abû Hâmîd avrebbe riconosciuto che Ahmad lo sopravanzava di molto quantomeno «sul sentiero dell'amore» mistico³⁶.

Sappiamo che Ahmad Ghazâlî ebbe una scuola e dei discepoli. Fra questi emerge per statura e originalità 'Ayn al-Qudât Hamadhânî, che divulgò e commentò le opere del maestro (anche se di lui non si conosce un commento specifico relativo al *Savâneh*) e soprattutto ne sviluppò originalmente l'insegnamento. Ma fu anche discepolo sfortunatissimo perché, caduto in disgrazia e accusato di eresia, morì im-

35. Per altre date proposte da varie fonti, cfr. Safa, *Tarikh-e adabiyât dar Îrân*, vol. II, cit., p. 932.

36. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Diederichs, München 1992, p. 418.

piccato a Hamadan nel 1131 a soli 33 anni³⁷. Con Mansûr al-Hallâj, il sufi “incarnazionista” giustiziato per blasfemia a Baghdad nel 922, e con Shihâb al-dîn Suhrawardî, filosofo (o teosofo, se si preferisce) morto probabilmente di morte violenta nel 1191 a Aleppo dopo lunga prigionia, Hamadhânî forma un po’ la triade dei grandi martiri dell’islam gnostico, che hanno lasciato una eredità spirituale e intellettuale di valore incommensurabile, comunque decisiva per comprendere gli sviluppi successivi della parte più inquieta dell’islam medievale³⁸. A proposito di commenti, oltre alle osservazioni sparse nelle opere di Hamadhânî³⁹ – soprattutto in un *epistolario* con il maestro e nel trattato *Tambîdât*⁴⁰ – che possono talora aiutare a illuminare il lessico non sempre perspicuo del *Savâneh*, dovremmo qui ricordare tre commenti più specifici. Il primo è un breve commentario di anonimo scritto in prosa non sempre intelligibile che compare insieme al testo del *Savâneh* nel manoscritto N, utilizzato da Ritter, e che pare composto da autore indiano o forse turco; un secondo commentario in prosa è attribuibile a tale Hosseyn Nâgûrî (m. 901 H./1496 A.D.), che mostra una certa familiarità con la gnosi di Ibn ‘Arabî. Per varie ragioni, vuoi per scarsa capacità di penetrazione della materia vuoi per la scarsa affidabilità del manoscritto commentato, le due opere suddette risultano in

37. Su di lui si veda l’importante studio accompagnato da traduzione di testi di A. J. Arberry, *The Apologia of ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî*, London 1969.

38. Su questa figura cfr. H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî*, Curzon, Richmond 1999; N. Purjavadi, *‘Ayn al-Qudât va ostâdân-e û* [‘Ayn al-Qudât e i suoi maestri], Asâtîr, Teheran 1374 H./1995 A.D.

39. Per gli aspetti più teoretici di questo filosofo di prima grandezza, cfr. T. Izutsu, *Creazione e ordine intemporale delle cose: studio sulla filosofia mistica di ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî*, in Id., *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua della mistica islamica*, a cura di A. Ventura, Prefazione di F. Lucchetta, Marietti, Genova 1991, pp. 87-105.

40. ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî, *Tambîdât*, a cura di ‘A. ‘Asîrân, Teheran 1341 H./1963 A.D. Questo titolo significa qualcosa come «spianamenti/facilitazioni» con allusione alla complessità della materia trattata.

effetti di poca utilità nell'interpretazione dei passi più difficili del *Savâneh*. Ben diverso è il discorso per un terzo, originalissimo commentario in versi, fino a non molto tempo fa noto con il titolo *'Eshq-nâme* (Libro dell'amore). Si tratta di un *mathnavî* (poema in distici a rima baciata) a lungo attribuito al poeta Sanâ'î (m. 535 H./1141 A.D.)⁴¹, ma che è in realtà opera più tarda che s'intitola propriamente *Kunûz al-asrâr* (Tesori di segreti) ascritta da taluni a Mahmûd Kâshânî (m. 735 H./1335 A.D.)⁴², autore probabile di un altro trattato, il *Misbâh al-hidâya* (Lampada della retta guida). Esso costituisce una suggestiva "parafrasi in versi" del *Savâneh*, di cui riprende passo passo il contenuto e il lessico, e non di rado chiarifica e approfondisce elegantemente l'eredità spirituale di Ahmad Ghazâlî. Purjavadi sottolinea come l'autore di questo brillante commento in versi si sia sforzato di ordinare e collegare fra di loro gli argomenti «sparsi» del trattato di Ahmad Ghazâlî, e di rubricarli adeguatamente, e conclude affermando che l'autore doveva avere una grande padronanza della materia e disporre di manoscritti eccellenti dell'opera⁴³. Soprattutto l'autore di questo commento in versi – che è il primo a indicare anche espressamente il titolo allargato in *Savâneh ol-'Oshshâq* – mostra una comprensione piena non solo della profondità e della importanza dell'opera, ma anche del suo caratteristico linguaggio per «simboli, allusioni, cenni» fin dal prologo in cui, parlando di Ahmad Ghazâlî, afferma pur attraverso una serie di immagini convenzionali:

41. Anche Modarres Razavi lo aveva inserito nella sua prima edizione di alcuni brevi *mathnavî* di Sanâ'î (*Mathnavihâ-ye Hakîm Sanâ'î*, Dânesghâh, Teheran 1348 H./1970 A.D.), ammettendo però la svista e correggendosi nella seconda edizione (1360 H./1982 A.D.); in italiano cfr. Sanâ'î, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Luni, Milano-Trento 1998 (Pratiche, Parma 1993¹).

42. Ipotesi avanzata per primo da Bo Utas nel suo noto studio sul *Tarîq al-Tabqîq*, uscito presso lo Scandinavian Institute of Asian Studies ("Monograph Series", 13, Lund 1973).

43. Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], cit., pp. XXIV ss.

la sua anima era miniera di amore e passione [*'eshq o showq*]
il suo cuore era fonte di conoscenze e assaporamenti
[*ma'âref o dhowq*].

Egli ha riunito in esso [il *Savâneh*] le verità d'Amore,
vi ha sigillato innumerevoli sottigliezze amorose.

Esso è tutto simboli [*ramz*], allusioni [*eshârat*], cenni [*talvîb*]⁴⁴.

Tornando dunque alla biografia, nel valutare la personalità di Ahmad Ghazâlî vorremmo qui sottolineare che occorre tener ben presenti i suoi molteplici ruoli o identità: di “spirituale” certamente, di maestro sufi annoverato tra i grandi *aqtâb* (pl. di *qutb*, “polo” spirituale) del sufismo⁴⁵, di teorico raffinato dell'amore mistico, come ben si vede dal trattato qui presentato; ma anche di uomo stabilmente inserito nel circolo più alto ed esclusivo dell'élite intellettuale della Baghdad dell'XI-XII secolo, che aveva facile accesso alle stanze del potere e in qualche misura gestiva la “politica culturale” del sultanato selgiuchide, ricevendone in cambio onori e gratifiche. Una politica informata, com'è noto, a una rigorosa difesa dell'ortodossia sunnita che comportò da un lato una spietata persecuzione dello sciismo estremo, in particolare degli ismailiti (uno dei quali assassinò nel 1092 proprio il grande protettore dei due fratelli, il menzionato Nizâm al-Mulk); e, dall'altro, l'arruolamento di forme moderate di sufismo nell'ortodossia sunnita, che sarà coronato dalla *summa* teologica di Abû Hâmid al-Ghazâlî di cui s'è detto. La fondazione di università religiose, come la citata Nizâmiyya di Baghdad e quella di Nishapur che ebbero i due fratelli tra i loro più rinomati professori, si inserisce pienamente in questa accorta politica culturale. Intellettuale “organico” dun-

44. Dal testo pubblicato a cura di A. Golchin-Ma'ani con il titolo *Kunûz al-asrâr*, in “Majalle-ye dâneshkade-ye adabiyyât va 'olûm-e ensânî”, 1345 H./1967 A.D., 3, pp. 328-51; 4, pp. 494-522; il prologo (*Moqaddame*) è riportato poi anche in *Mathnavîhâ-ye Hakîm Sanâ'î*, II ed., cit., pp. 6-10 (per la citazione p. 9, vv. 6-7).

45. Cfr. Safa, *Tarîkh-e adabiyyât dar Îrân*, vol. II, cit., p. 219.

que al potere selgiuchide-sunnita, anzi egli stesso uomo di potere, *grand commis* dell'establishment politico-intellettuale della Baghdad dell'epoca? Certamente la cosa può suonare strana o poco conforme a una certa idea un po' stereotipata del sufismo che vorrebbe tutti i suoi adepti come asceti impregnati di spirito di rinuncia, animati da un fervido *contemptus mundi* e da un certo marcato spirito polemico nei riguardi del potere, emblematicamente esemplificato – in tanta letteratura d'ispirazione mistica – nelle tenzoni fra un sultano e un mendicante (di solito un sufi) che rimprovera al primo l'avidità e la grettezza spirituale⁴⁶. Ma, all'epoca di Abû Hâmîd e Ahmad Ghazâlî, i tempi di un sufismo tutto “rinuncia e denuncia” erano lontani. Il sufismo – depurato di certi eccessi ed estremismi *à la* Hallâj – continuava magari a produrre qualche provocazione (la “satanologia” di Ahmad Ghazâlî certamente lo era) ma iniziava anche a esser visto in un'ottica nuova dall'establishment religioso moderato. Soprattutto si cominciava a vederlo come un potente strumento da integrare, con le dovute cautele, nell'ortodossia e da riciclare in chiave di «difesa sunnita»⁴⁷ dall'invasione dello sciismo estremo o ismailita. La nascita di lì a poco delle grandi confraternite sufi, che saranno nei secoli seguenti un formidabile soggetto di conservazione e controllo sociale, talora vero *instrumentum regni* nelle mani di accorti principi e sultani, coronerà questa svolta nella storia politica dell'islam medievale.

Ma, come si sarà intuito, una svolta profonda interessa non solo l'atteggiamento del potere, ma anche il sufismo stesso che, direi emblematicamente nel caso dei fratelli Ghazâlî, attraversa un momento di trasformazione, un “mu-

46. Se ne possono leggere infiniti esempi nelle letterature musulmane; per il lettore italiano rinvio ai svariati aneddoti che si possono trovare in 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit.

47. È la interpretazione sostenuta da Marijan Molé nella sua eccellente sintesi della storia e delle tematiche del sufismo: M. Molé, *I mistici musulmani*, traduzione di G. Calasso, Adelphi, Milano 1992.

tamento di pelle”. Lungi dal fuggire il mondo, come tendenzialmente avevan fatto i sufi dei primi secoli, si fa avanti ora una nuova leva, non certo di straccioni e mendicanti che disprezzano i sultani e i dottori della legge, diffidano delle “scienze religiose”, vivono ai margini e fanno la questua; si tratta invece, ora, di una intelligenza dalla solida formazione, che sta vicino al potere, talora dentro i suoi palazzi, che lo consiglia e orienta, che anzi finirà lentamente per entrare in osmosi con la stessa casta dei dottori. Dopo tutto, Abû Hâmîd e Ahmad Ghazâlî insegnano alla Nizâmiyya le scienze tradizionali, sono essi stessi dottori nel senso tecnico del termine: esperti di diritto e teologia, di interpretazione del Corano e del hadîth. Che i palazzi del potere abbiano ospitato, in posizione non marginale, personaggi di questo livello intellettuale, che la mistica sufi – tendenzialmente così lontana dal secolo e dal potere – sia potuta entrare a vele spiegate nella grande politica dell’epoca selgiuchide, nelle sue istituzioni culturali e universitarie, è un segno della flessibilità del mondo islamico medievale, della sua straordinaria, direi “moderna” *ante litteram*, capacità di aprirsi, accogliere e digerire una cultura inizialmente percepita come antagonista facendone col tempo un fattore dinamico ed efficace di governo della società e di controllo ideologico.

2

L'amore: dottrina esoterica

Secondo una prassi non nuova Ahmad Ghazâlî dedica il *Savâneh* a un notevole, tale Sâyîn al-dîn⁴⁸, non meglio noto, probabilmente un suo mecenate e protettore stabilmente inserito nella Baghdad che contava il quale, come dice Ahmad proprio all’inizio dell’operetta,

48. Il nome di questo personaggio compare solo in alcuni manoscritti, cfr. Safa, *Tarîkh-e adabiyât dar Îrân*, vol. II, cit.

volle chiedermi un giorno di fissare in qualche capitolo quanto nella mente mi si raccoglieva nell'estasi [*dar bâl*] a proposito dell'Amore, affinché ogni qualvolta avvertisse [bisogno d']Intimità [*'oms*] e la mano del suo cercare non potesse attingere da sola alla veste dell'Unione [*vasl*], si consolasse con questi capitoli e col significato profondo di questi versi se ne facesse almeno una rappresentazione [*tamaththol*].

Dichiarazione complessa, che ci aiuta a situare l'opera, a comprenderne meglio il senso e la destinazione. Il personaggio menzionato sembra avere un rapporto di discepolato – forse anche solo fittizio, qui non importa indagare oltre – con l'Autore; magari, si potrebbe supporre, è stato uno dei suoi studenti alla Nizâmiyya o dei suoi entusiastici ascoltatori alle prediche del *ribât* di cui s'è detto. Il testo insomma è presentato dal suo Autore come un modesto breviario di esperienze estatiche sull'amore ad uso di chi all'amore vuole essere iniziato, di chi aspira a penetrare i segreti dell'«Intimità» o dell'«Unione» mistica. Si osservi, di passaggio, che gli originali di questi ultimi lemmi, così come quello per «estasi», appartengono al gergo della mistica islamica o sufismo e vedremo come questo trattato sia letteralmente infarcito di termini tecnici di questo tipo. Comunque, non di un breviario o manuale si tratta, ma di un vero trattato sull'amore, certamente non sistematico e un po' *sui generis*, costruito per fulminanti aforismi e apologi illuminanti che insieme ci donano uno squisito distillato della dottrina erotologica dell'Autore e, potremmo dire, di tutta una civiltà. L'altro aspetto saliente che emerge dalla dichiarazione iniziale è quello – peraltro comune a tutte le mistiche di ogni tempo e cultura – della piena consapevolezza del delicato rapporto fra estasi ed espressione, conoscenza mistica e sua trasmissione-comunicazione. Il discepolo-mecenate si dovrà contentare di una «rappresentazione [*tamaththol*]», dove l'originale può valere anche “similitudine” o “allegoria” e allude evidentemente al problema connesso della traduzione in linguaggio umano di esperienze e conoscenze che, da sempre e ovunque, re-

clamano uno statuto extradiscorsivo o semplicemente l'ineffabilità. Nell'*incipit* si legge in proposito un passo-chiave:

Questo mio scritto consiste di alcuni capitoli connessi ai profondi significati [*ma'ânî*] dell'Amore, benché di per sé il racconto d'Amore non entri in parole né sia contenuto nel discorso [...]. [Perciò] in questo genere di cose l'espressione verbale [*'ebârat*] consisterà soltanto in poche allusioni [*eshârat*] a una varietà di significati.

Il discorso sull'*amore* – vedremo dopo la complessità di questa nozione in Ahmad Ghazâlî – può dunque avere solo carattere *allusivo*, termine caro a tutta la mistica e la gnosi musulmane, e non a caso richiamato in tante opere arabopersiane a partire, per esempio, dal celebre *Libro delle direttive e delle allusioni* di un Avicenna⁴⁹. La necessità di procedere allusivamente si giustifica certo in un'ottica che è quella propria di ogni insegnamento di carattere iniziatico, che programmaticamente non è rivolto a tutti, al volgo; perciò – si precisa ulteriormente – «[questo] discorso resterà alquanto indeterminato, ma questa indeterminatezza sarà appropriata a chi è privo del Gusto [*dhawq*] necessario», ossia al non-iniziato.

Qui tocchiamo un aspetto essenziale di questo trattato, che si inserisce chiaramente in un clima esoterico, in cui una verità viene distillata goccia a goccia per pochi eletti, per una cerchia di “degustatori”. Sottostante a questo approccio v'è sicuramente l'idea, cara ai sufi, di costituire una sorta di élite spirituale all'interno della comunità musulmana (cfr. Corano V, 54), con il privilegio di poter accedere a una comprensione tutta particolare ed esclusiva del messaggio profetico. Ma v'è anche dell'altro, v'è un consolidato timore nei confronti dell'inquisizione delle gerarchie religiose ortodosse che, come s'è fatto cenno più sopra, non di rado avevano indirizzato i

49. Ne esiste una versione francese: Avicenne, *Livre des directives et remarques*, éd. par A.-M. Goichon, Vrin, Paris 1951 (nuova ed. 1999).

propri strali (non sempre metaforici) verso gli ambienti sufi. Per dirla in estrema sintesi, presso dottori e teologi musulmani aveva da sempre suscitato estremo fastidio la pretesa dei mistici di accorciare le distanze fra l'uomo e Dio, di descrivere questo rapporto in termini di *amore* piuttosto che di *obbedienza*⁵⁰. Benché anche l'obbedienza, che i dottori della legge intendevano in senso giuridico-legalistico come osservanza incondizionata dei precetti e dei divieti della *shari'a*, nella nuova visione "amorosa" dei sufi potesse essere utilmente riciclata: l'amore si può intendere come obbedienza incondizionata ai voleri, ai "capricci" dell'amato...

Parlare di Dio come dell'«Amato [*ma'shûq*]» cui si rivolgono arditamente i mistici «amanti [*âsheq*]», piuttosto che nei termini di un «signore/padrone [*rabb*]» che accetta l'ossequio tremebondo dei suoi «servi/schiavi [*abd*]», era sempre sembrato un indebito accorciare le distanze tra due sfere, l'umana e la divina, che – nella teologia ortodossa – sono e devono restare rigorosamente separate. Quando poi l'amante al colmo della sua entusiastica ebbrezza pretendeva addirittura di "essere" l'Amato come avveniva emblematicamente nel celebre grido di Hallâj «Io sono Dio [*Anâ l-Haqq*]»⁵¹, l'accusa di blasfemia o di eresia era consequenziale e inevitabile la condanna.

Cruciale dunque in questo clima diventa l'uso, o meglio la scelta oculata, delle parole, dell'«espressione [*ebârat*]» per descrivere un'esperienza – quella della mistica unione – che appariva teologicamente problematica: si deve dire e non dire, insomma procedere con i piedi di piombo, per caute «allusioni [*eshârat*]». E non a caso il binomio «*ebârat*»-«*eshârat*» è espressamente citato nel *Prologo* del trattato:

50. Per un primo orientamento su questi temi, cfr. C. Saccone, *Il volto di Allah nelle scritture e nella riflessione teologica e mistica*, in Id., *I percorsi dell'islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003², cap. 5.

51. Esiste in italiano una pregevole traduzione: Hallâj, *Dîwân*, cit.

Da quanto detto scaturiscono due principi: il primo è l'allusione dell'espressione, il secondo l'espressione dell'allusione. Nel cuore delle parole ci sono invero lame affilate, che però non si possono vedere se non mediante la Visione Interiore [*basîrat-e bâten*].

Come si vede, Ahmad Ghazâlî stabilisce sin dall'inizio, con indicazioni ermeneutiche trasparenti, un doppio piano di lettura dell'opera, in cui la retta comprensione del "significato profondo" – che è pericoloso, giusta la bella immagine delle lame affilate – dell'«espressione [*'ebârat*]» impiegata fa appello a una facoltà, la «Visione Interiore», che non a tutti è concessa; cosa che, per ciò stesso, si intuisce, esime l'Autore dall'essere troppo diretto, esplicito, ovvero dall'uscire dalla via maestra del linguaggio per «allusioni [*eshârat*]».

Quest'ultimo termine va qui preso evidentemente con una certa larghezza: esso comprende non solo i cenni e i discorsi reticenti o indiretti ma, in generale, tutto ciò che si può rapportare ai procedimenti del «tamaththol», ovvero la panoplia di parabole, similitudini e allegorie e simili. Dopodiché, avverte quasi ironicamente l'Autore, se nel trattato ancora «emergerà cosa che non si lascia comprendere, ebbene si sappia che appartiene a questi significati profondi [*ma'ânî*], e certo Dio ne sa di più di noi».

A ben vedere questa *allusività* diffusa è un tratto caratteristico dell'opera, al cui interno sono numerosi i richiami e i segnali "per chi sa comprendere", qualcosa che, inevitabilmente, finisce per proiettare una dimensione simbolica o cifrata su tutto: lessico, temi, motivi. Del resto «simboli/cifre [*ramz*]» e «allusioni [*eshârat*]» sono un po' il pane quotidiano nel linguaggio dell'ambiente semiesoterico del sufismo, non v'è quasi poeta o scrittore d'ispirazione mistica che non dichiararsi di ricorrervi⁵², come pure si vede per esempio dal-

52. Per un primo orientamento su questo aspetto complesso della letteratura persiana cfr. C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005 (*Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II).

l'epistolario⁵³ che Ahmad Ghazâlî scambiò con l'allievo prediletto, il menzionato 'Ayn al-Qudât Hamadhânî.

Ma, si diceva poc' anzi, c'è in Ahmad Ghazâlî la consapevolezza profonda della delicatezza del rapporto fra verità ed espressione, fra significato (di ordine mistico) e parola. Questa consapevolezza è espressa, non senza elegante malizia, in una splendida immagine che troviamo giusto all'inizio del trattato in cui si legge «quei significati sono [simili a] vergini inviolate alle cui tende la mano delle parole non può giungere» e, ciononostante, si precisa che «nostro compito sia quello di consegnare le vergini dei significati ai maschi delle parole nelle intime stanze del discorso». Immagine, questa del trattatista che si autodipinge quasi come un “prosseneta della verità”, di straordinario vigore e che insieme ci consegna l'idea che parlare di certe cose, mettere in parole i misteri dell'amore, sia vicino a una violazione tremenda, a una imperdonabile profanazione...

3

La teoria dell'eros nel *Savâneh* in sintesi

1. Ahmad Ghazâlî ci espone nel *Savâneh* una dottrina dell'amore che ci colpisce non solo per l'originalità di concezione, ma soprattutto per la finezza di analisi psicologica dei «casi» amorosi. In questo paragrafo dovremo limitarci a fornire una semplice esposizione di alcuni principi e aspetti salienti della erotologia di Ahmad Ghazâlî, consapevoli che ben altro spazio e soprattutto ben altra preparazione occorrerebbero per illustrarne adeguatamente tutta la ricchezza, la portata teorica e la complessità.

53. L'epistolario è stato pubblicato in Iran a cura di Nasrollah Purjava-di: *Mokâtabât-e Khwâje Ahmad Ghazâlî bâ 'Ayn al-Qudât Hamadhânî*, Teheran 1356 H./1978 A.D.

Nel cap. XXI,2 del *Savâneh* si legge:

La realtà amorosa consiste nella congiunzione tra due cuori. Ma l'Amore dell'amante verso l'amato è una cosa, e l'Amore dell'amato verso l'amante, un'altra. L'Amore dell'amante è quello reale [*ba-qîqat ast*], mentre l'Amore dell'amato è riflesso del bagliore [*'aks-e tâbesh*] dell'Amore dell'amante nello specchio di lui [l'amato].

Si potrebbe asserire che tutta l'erotologia di Ahmad Ghazâlî – e di gran parte della lirica e trattatistica amorose di espressione persiana – è racchiusa in questo grande semplice postulato. Da una parte c'è l'amante, ovvero l'«innamorato [*'âsbeq*]» che – lui solo – è capace di amore reale, autentico; dall'altra l'amato o «benamato [*ma'shûq*]» che sta – verrebbe da dire ontologicamente – in un'altra sfera cui giunge l'amore del primo, ma che, di per sé, non è minimamente affetta da tale amore. Soprattutto l'amato non è capace di amare, in un certo senso non potrebbe neppure se lo volesse. Questo perché – in sintesi – se amare è espressione di una mancanza, di una difettività, può riguardare solo l'amante, non l'amato: «All'amato nulla deriva dall'Amore, né danno né vantaggio» (cap. LXIV), che è poi un abile calco del coranico «A Dio nulla deriva dall'azione umana, né danno né vantaggio». Già qui osserviamo un aspetto centrale del “discorso amoroso” di Ahmad Ghazâlî che si dovrebbe sempre aver presente durante la lettura del *Savâneh*: mentre ci parla dell'amore, egli in realtà va sottilmente esponendo una “teologia dell'amore”; dietro l'amato egli fa trasparire in continuazione la figura del divino amato, il Dio coranico; dietro le «espressioni» indicanti attori e temi amorosi cogliamo trasparenti continue «allusioni» alla sfera mistico-teologica. Allusioni appunto, non di più. Nel *Prologo*, è vero, egli aveva solennemente dichiarato che avrebbe scritto «sulle verità d'Amore e gli stati e gli intenti d'Amore, a condizione che in questo scritto nulla sia pregiudizialmente attribuito né al Creatore né alla creatura», ma si tratta di una clausola prudenziale, di un mettere le mani avanti, per poter meglio “alludere” poi a quel che gli pare.

Tornando alla definizione sopraccitata, ognuno può agevolmente cogliere i sottintesi teologici di tale concezione dell'amore: il Dio coranico, sussistente di per sé (*qayyûm*), è l'autosufficiente (*mustaghni*) per antonomasia. Magari ama talvolta ma – ecco il punto – *non è necessitato* all'amore, non ne ha bisogno⁵⁴. Insomma se Egli ama, come ci consta da quanto Egli stesso – pur con un certo pudore – dichiara più volte nel dettato coranico, è per atto puramente *gratuito*, non per intima necessità. In ogni caso si tratta di amore scevro dai connotati di sentimentalità, auto-oblazione o persino sacrificio che, in ambiente cristiano, si associano normalmente all'idea di amore divino, e all'amore del Cristo verso l'umanità in particolare. Nel menzionato Hojvîrî, l'amore di Dio per la creatura è conseguentemente – e ortodossamente – risolto nella sua infinita misericordia e clemenza («Nel nome di Dio clemente e misericordioso» si legge all'inizio delle sure del Corano). Ma, a ben vedere, si tratta di virtù regali, non di “passioni” o “sentimenti”: misericordia e clemenza hanno come frutto il dono gratuito, non un legame necessario.

L'amore – spiega Hojvîrî – è uno dei nomi della Sua volontà [*irâda*] [...]. L'amore di Dio per l'uomo consiste nel testimoniargli molto favore, dargli una ricompensa in questo mondo e in quell'altro, risparmiandogli la punizione e preservandolo dal peccato, e accordandogli degli “stati” [*hâl*] spirituali e delle “stazioni” [*maqâm*] sublimi, e allontanando dai suoi pensieri tutto ciò che è altro da Dio. Quando Dio distingue qualcuno in tal modo, questa specializzazione della Sua volontà è chiamata amore [*mahabba*]⁵⁵.

Parrebbe quasi che si fatichi nel discorso di Hojvîrî (e di tanti teologi musulmani)⁵⁶ ad ammettere in relazione a Dio

54. Saccone, *Il volto di Allah nelle scritture e nella riflessione teologica e mistica*, cit.

55. Hujwirî, *Somme spirituelle*, cit., p. 353.

56. Saccone, *Il volto di Allah nelle scritture e nella riflessione teologica e mistica*, cit.

una specifica categoria dell'amore il quale è risolto, piuttosto, in una «specializzazione» della volontà divina. Non v'è comunque nell'amore di Dio nessuna ontologica necessità, tanto meno "passionalità", ma solo pura *regale* gratuita munificenza: siamo evidentemente lontanissimi dalle concezioni teologiche cristiane che fanno dell'amore l'essenza stessa di un Dio che, in un certo senso, *non può non amare*, che invia persino il proprio figlio sulla terra a sacrificarsi per amore dell'umanità, che talora – ci suggeriscono i nostri teologi – "soffre" o "patisce" con l'uomo e per l'uomo⁵⁷.

L'amore, in quanto difettività che spinge inesorabilmente a una ricerca, a un sospirato *completamento*, si trova conseguentemente solo da un lato del rapporto amoroso, quello più debole, quello dell'amante. C'è in persiano una interessante distinzione terminologica che pone accanto al termine più usuale – «'eshq», di radice araba – un altro termine di conio schiettamente iranico, «dard», che è l'amore visto sotto l'aspetto della sofferenza o "dolore" (che è il significato etimologico di «dard»), propriamente "dolore da mancanza" ovvero da separazione dall'amato. È per questo che 'Attâr diceva che gli angeli hanno o conoscono «'eshq» (l'amore di chi sperimenta l'unione con l'amato), ma solo l'uomo conosce «dard» (e *abl-e dard*, "gente del dolore" amoroso, o "dolenti", è non a caso una espressione che indica comunemente i mistici amanti)⁵⁸.

L'amato per definizione non conosce «dard», non sperimenta alcuna *difettività*. C'è qui una differenza strutturale profonda dall'idea classica dell'amore espressa dal mito platonico delle due metà che – poste sullo stesso piano – con lo stesso *eguale* bisogno si cercano. Non si dà in realtà in questa erotologia – quanto mai anticlassica nelle linee di fondo –

57. Sulla concezione dell'amore nella mistica islamica, cfr. Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., pp. 480 ss.

58. C. Saccone, *Introduzione*, in 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit.

alcuna possibilità di “uguaglianza” tra i due lati del rapporto. Il mistico-amante può giungere, è vero, a identificarsi con il Dio-Amato, ma solo al prezzo – come vedremo – di una sorta di autocancellazione nell’amato. Concezione che rinvia comunque non a una impossibile uguaglianza, ma all’idea del «fanâ’», ossia all’autoestinzione in Dio dell’anima mistica e, più in generale, al sottostante problema di come conciliare l’ansia di unione mistica con la trascendenza assoluta di Dio. Se infatti sfera umana (*nâsût*) e sfera divina (*lâhût*) sono abissalmente distanti fra loro (l’islam non conosce l’incarnazione!), se l’idea stessa di una qualche forma di “inabitazione” di Dio nell’anima che lo cerca suscita ribrezzo o imbarazzo nel teologo, l’unione – meta dichiarata di ogni mistico-amante – non può realizzarsi “ortodossamente” se non a prezzo dell’annullamento di un lato del rapporto. Ovvero con l’estinzione dell’amante nell’amato, cosa che fa salva appunto la trascendenza di quest’ultimo.

Insomma, la “condizione dell’amato” e la “condizione dell’amante” sono totalmente distinte, irrimediabilmente *diseguali* e, potremmo aggiungere, *non scambiabili*. Si tratta di due stati esistenziali radicalmente differenti, come lo sono quelli del prigioniero e del signore: «L’essere amante comporta prigionia, l’essere amato comporta signoria: come potrebbe esservi franco ardire tra prigioniero e signore?» (cap. LX). Al punto che il gergo amoroso di Ahmad Ghazâlî contempla due termini diversi, ben distinti, che nessuna erotologia in lingua occidentale sembra conoscere e che, per necessità, dobbiamo tradurre con neologismi: «amatezza [*ma’shûqî*]» (l’astratto derivato da *ma’shûq* = amato), ossia “condizione/status dell’amato”, e «amanza [*âsheqî*]» (l’astratto derivato da *âsheq* = amante) che corrisponde a “condizione/status dell’amante”. Si tratta – come sintetizza Corbin – di due condizioni diverse e che sono tuttavia «solidaires et corrélatives l’une de l’autre: celle de l’amant [*âsheqî*] qui conditionne la perception de la beauté et l’investiture de l’aimée comme telle, et celle de

l'aimée [*ma'shûqî*] qui conditionne celle de l'amant comme telle»⁵⁹.

2. Alla coppia «amanza [*'âsheqî*]-«amatezza [*ma'shûqî*]» corrisponde – quasi come in una equazione perfetta dell'eros mistico – la coppia «Separazione [*ferâq*]-«Unione [*vasl*]». L'amante è per definizione colui che vive lo stato della separazione, come si deduce da questa proposizione redatta quasi in gergo giuridico (cap. XXXIX,3):

Anche questo è un mistero grandioso, ossia che l'Unione [*vasl*] sia il livello pertinente all'amato e suo diritto [*baqq*] esclusivo; e la Separazione [*ferâq*] è il livello pertinente all'amante e suo diritto [*baqq*] 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 alla magnificenza dell'amato; [...] [mentre la] Separazione può appartenere solo all'amante, e anzi l'esistenza stessa dell'amante è uno degli strumenti di Separazione.

Di conseguenza l'unione può darsi in un solo modo ovvero se «questa esistenza [dell'amante] si sacrificherà per quella esistenza [dell'amato]. Questa solo è l'Unione perfetta» (cap. XXXIX,5). L'unione viene così a coincidere con la realizzazione del «fanâ» o autoestinzione dell'amante nell'amato, del mistico in Dio, tema caro a tutta la speculazione sufi. C'è da aggiungere che, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, la «Separazione è superiore di grado all'Unione» (cap. XXVIII,1), il che viene spiegato con la considerazione che, poiché «lo scioglimento avviene [...] dopo il legame», solo colui che ha sperimentato l'unione ed è tornato alla separazione conosce e apprezza realmente la differenza tra i due stati. Ma c'è di più: «la Separazione per disposizione dell'amato è una forma di Unione più forte che non l'Unione

59. Su questa fondamentale antitesi cfr. H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, Gallimard, Paris 1972, p. 98.

per disposizione dell'amante» (cap. XL,2); definizione sul filo del paradosso (ma quale mistica non ama i paradossi!) che, come si intuisce, letteralmente rovescia ogni luogo comune sull'amore e che, del resto, si ritroverà ampiamente riflessa nell'ideologia amorosa di innumerevoli poeti e mistici musulmani d'ogni tempo.

3. Ma davvero l'amante che cerca di avvicinarsi all'amato, di ridurre le distanze, è condannato all'autoestinzione? Concezioni panteistiche o "incarnazioniste" circolarono diffusamente, accanto alle idee sul «fanâ», negli ambienti dell'esoterismo islamico, anche se poi dichiarazioni scandalose *coram populo* sono rare, specie dopo l'esecuzione di Hallâj – il campione dell'"incarnazionismo" (*bulûl*) –, colpevole secondo la tradizione di aver pronunciato in pubblico la bestemmia delle bestemmie, «Io sono Dio [*Anâ l-Haqq*]», di avere insomma annullato ogni distanza fra la creatura e Dio. Vedremo come questa necessità di "ridurre le distanze" – che è al fondo di ogni mistica – ritorni prepotente nella erotologia di Ahmad Ghazâlî che la risolve però per altre vie, elegantemente, all'interno della grande metafora amorosa⁶⁰.

Ma andiamo per ordine. Ogni «Confidenza/familiarità [*âshnâ'î*]» è bandita fra amante e amato, perché

l'essenza della Confidenza è nello stare sullo stesso piano, ma ciò tra amante e amato è cosa assurda, poiché l'amante è tutto "terra" d'abiezione, mentre l'amato è tutto "cielo" di Maestà [*ta'azzoz*] e Magnificenza [*takabbor*] (cap. XXXVI,1),

dove si ribadisce la strutturale disuguaglianza fra i due lati del rapporto, il suo costitutivo "squilibrio", e si suggerisce in modo trasparente la proiezione teologica (i due termini sot-

60. In proposito cfr. C. Saccone, *L'amore di Dio e l'amore della creatura nelle scritture e nella mistica musulmane*, in "Credere Oggi", XVII, 1997, 3, pp. 57-73; Id., *Il volto di Allah nelle scritture sacre dell'Islam*, in Id., *Allah, il Dio del Terzo Testamento: letture coraniche*, Medusa, Milano 2006, pp. 13-78.

tolineati con la maiuscola appartengono al gergo della teologia musulmana) della figura dell'amato. Nel prosieguo del discorso si stabiliscono i relativi attributi, specularmente opposti (cap. XXXVI,2):

La tirannia [*jabbârî*] dell'amato come può mai armonizzarsi con l'abiezione [*madhallat*] dell'amante? La moina [*nâz*] di chi è cercato come può armonizzarsi con la smania [*niyâz*] di chi cerca? Colui [l'amato] è il rimedio [*châre*] di costui [l'amante] che è il suo povero mendicante senza-rimedio [*bî-châre*]! Al malato serve di necessità la medicina, ma alla medicina non serve necessariamente il malato.

Da un lato gli attributi dell'amato: tirannia, medicina (rimedio), moina; dall'altro quelli dell'amante: abiezione, malattia, smania. Siamo di fronte a una radicale opposizione ontologica, oltre che teologica: la «tirannia [*jabbârî*]» rimanda infatti al concetto coranico di un Dio-sovrano “che costringe” (*jabbâr*) i suoi sudditi-servi, uno dei canonici attributi divini che ne sottolineano la dimensione regale. Si scorgono nell'ultimo brano citato, in trasparenza, altre due antitesi che verranno adoperate *ad libitum* da poeti e scrittori persiani nella descrizione dei due lati del rapporto amoroso: re/mendicante e medico/malato. Due antitesi che, ancora una volta, rimarcano lo squilibrio, la disuguaglianza irrimediabile fra amato e amante, soprattutto il rapporto di dipendenza totale del secondo dal primo. Infine un'altra antitesi rilevante: alla costrizione, che immette un elemento di «violenza» strutturale (al limite mortifera, esiziale per l'amante) nel rapporto amoroso, si abbina la dimensione ludica del “gioco di moine e smanie” («*nâz*» e «*niyâz*»), due parole-chiave che descrivono compiutamente la schermaglia d'amore – nel quadro di ruoli immodificabili – dal lato rispettivamente dell'amato e dell'amante. La violenza dell'amato rimanda in trasparenza alla connotazione “tremenda” della divinità: in quanti canzonieri persiani l'amante ora paventa ora invoca voluttuosamente la propria morte per ma-

no dell'amato⁶¹; in quanti canzonieri l'amato è paragonato a un brigante o a un "turco" predone che porta violenza e saccheggio nel cuore dell'amante! Il gioco di moine e smanie ripropone invece un aspetto diverso, ludico appunto, connesso in trasparenza alla dimensione *fascinans* della divinità che gioca con mille «moine [*nâz*]» e civetterie, che occhieggia e scherza alimentando illusioni, che sembra ogni volta sul punto di darsi all'amante e mai gli si dà compiutamente. Alla moina corrisponde infatti, specularmente, la «smania [*niyâz*]» o bisogno spasmodico dell'amante, che per definizione resta sempre insoddisfatto. Ulteriore, intrigante precisazione, «la smania e l'umiltà, in sé, possono essere espedienti [*hîlat*] dell'amante» (cap. LIV), il che non può non riportarci alla mente la celebre definizione platonica dell'eros come «figlio di Povertà e di Espediente».

4. Ma come avviene l'avvicinamento dell'amante all'amato? Si osserverà intanto che, ancora una volta, sono le scritture sacre a fornire l'abbrivio al discorso di Ahmad Ghazâlî. Mi riferisco a un celebre hadîth (detto o sentenza di Maometto) che dice «Dio è bello e ama la bellezza», che fa, implicitamente, di ogni bellezza creata un segno o, se si preferisce, un riverbero della bellezza di Dio⁶². Ma sentiamo come Ghazâlî chiosi il hadîth appena citato nel nostro testo (cap. LV, corsivi miei):

Occorre [...] essere amanti di quella Bellezza, ovvero amanti di quanto Egli ama, e questo è mistero grandioso! Essi [gli amanti] ve-

61. Cfr. Hâfez, *Il libro del coppiere*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003², ghazal 85, p. 126.

62. Esistono svariati hadîth o detti profetici sull'argomento, tra i quali uno in cui Maometto dichiara esservi «tre cose belle» che ricreano la vista: il verde della natura, l'acqua corrente e un volto bello; un altro, particolarmente caro ai sufi, in cui egli dichiara di aver visto – durante la sua ascensione celeste (*mi'râj*) – Allah in persona «nella più bella delle forme» o, in una versione più ampia, «in forma di un giovinetto imberbe». Su questi e altri hadîth relativi all'amore e alla bellezza, cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 88-90; Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., pp. 382 ss.

dranno dunque, e conosceranno e desidereranno, il *luogo della contemplazione* e dei segni della Sua Bellezza, e il *luogo della manifestazione* del Suo Amore;

come a dire, rispettivamente, il cuore e le bellezze create, intese come «luoghi [*maball*]» di un'amorosa divina operazione. Insomma l'amore del bello è posto qui come imperativo etico, verrebbe da dire quasi come "precetto" religioso. Non siamo, come s'è talora sostenuto, nell'ambito di concezioni estetizzanti, o di una estetica dell'eros mistico⁶³, bensì – più esattamente, a mio parere – in quello di una teologia della bellezza, in cui amore e bellezza sono concepiti come espressione diretta del soprannaturale e comportano, in modo affatto consequenziale, una "religione della bellezza". In questa visione il mistico o meglio lo gnostico (*'âref*) è colui che è chiamato a decifrare la bellezza creata riscoprendone a ogni piè sospinto il discorso tutto divino, *teofanico* per definizione, insomma per dirla in breve riscoprendo che "il bello ci parla di Dio". Esemplare, in questo contesto, è un hadîth in cui Maometto ammirando una rosa dichiarava che essa «è la manifestazione della gloria (o bellezza) di Dio». Il passo successivo, dalle bellezze naturali alle bellezze umane, era breve e negli ambienti del sufismo in effetti non è raro che un bel giovane, di efebica bellezza, venga proposto dallo shaykh ai discepoli come oggetto di "meditazione teofanica", magari all'interno di una seduta di *samâ'* (riunione di preghiera con musiche, canti e, talora, danze). Vi è, implicita in questo discorso, una profonda rivalutazione in chiave teologica dell'eros, sia pure assolutamente casto: ogni bellezza umana può diventare per il suo sincero e puro amante una intima rivelazione, il misterioso «testimone [*shâhed*]» (cfr. PAR. 3,8) di una bellezza soprannaturale, quantomeno agli occhi di chi

63. È il giudizio che emerge da un confronto che viene fatto con l'allevo Hamadhânî da Louis Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. II, cit., p. 176, che lo definisce «moins esthétique, plus fervent et plus sincère» del maestro.

“sa guardare”⁶⁴. A ragione Annemarie Schimmel osserva che Ahmad Ghazâlî e altri autori dalla sensibilità affine come Rûmî o ‘Erâqî «hanno considerato l’amore mondano come esperienza pedagogica [*pädagogische Erfahrung*]»⁶⁵, come iniziazione insomma all’amore divino. È quello che ci suggerisce anche un aneddoto riportato dal menzionato teologo Ibn al-Jawzî – aspro contestatore dei sufi e autore di un’opera polemica dal titolo eloquente, *Dhamm al-hawâ* (Contro l’amore) – che appartiene alla biografia di Ahmad Ghazâlî o forse alla sua leggenda, e che riprende proprio i due “oggetti” di meditazione appena menzionati. Il maestro è sorpreso in una situazione, noi diremmo, quasi “imbarazzante”, rapito nella contemplazione di un affascinante *shâhed*, nella fattispecie un giovinetto:

una schiera di sufi entrò da lui e lo trovarono solo con un giovane imberbe⁶⁶. Fra i due c’era una rosa ed egli guardava ora la rosa ora

64. Sui risvolti teologici di questo “omoerotismo mistico”, cfr. C. Saccone, *Sregolatezza e anomia nella tradizione letteraria arabo-persiana: dal poeta-bandito alla “poetica dell’infamia”*, in Id., *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 91-156, qui in particolare pp. 120-5; Id., *Omoerotismo e panegirismo nella poesia persiana medievale*, in *Atti del Convegno su “Corrispondenza d’amorosi sensi. L’omoerotismo nella letteratura medievale”*. Genova, 27-28 maggio 2005, in corso di stampa; cfr. inoltre i preziosi lavori di Johann Christoph Bürgel citati alla nota 66. Importanti le osservazioni disseminate in Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., pp. 374-432, che segnala come occasionalmente anche una donna potesse ricoprire tale ruolo, per esempio nel caso di celebri maestri come Ibn ‘Arabî che conosce alla Mecca una sua “Beatrice” e da questa esperienza ricava poi un capolavoro della letteratura mistico-erotica araba, *Tarjumân al-ashwâq* (L’interprete dei desideri), leggibile in una versione inglese curata da Reynold A. Nicholson (Royal Asiatic Society, London 1911; reprint Theosophical Publishing House, London 1978).

65. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., p. 413.

66. Sul ruolo dei “giovinetti imberbi” come «shâhed» nelle lettere arabo-persiane cfr. Bürgel, *Love, Lust, and Longing*, cit.; Id., *Liebestheorien*, in *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, vol. V, *Orientalisches Mittelalter*, hrsg. von W. Heinrichs, AULA-Verlag, Wiesbaden 1990, pp. 482-97; Saccone, *Sregolatezza e anomia nella tradizione letteraria arabo-persiana*, cit., pp. 91-156.

il giovinetto. Sedutisi, uno di loro disse: “Forse abbiamo disturbato?”. Egli rispose: “Sì!”. Allora tutti emisero grida d’estasi⁶⁷.

Sarà bene qui precisare, *en passant*, che si tratta di norma di “amore casto”, nello spirito di un celebre hadîth in cui Maometto ebbe a dichiarare: «Colui che ama, resta casto e muore conservando il proprio segreto, muore da martire [*shahîd*]» («témoin véridique» traduce Corbin); un celebre caso di “martire d’amore”, a prescindere dalla fattispecie dell’amore udhrita di cui s’è detto, è quello del menzionato Ibn Dâwûd che secondo la tradizione sarebbe morto d’amore per un giovane, tale Ibn Jâmi⁶⁸.

Questa linea di pensiero che vede nelle forme create, ovviamente nelle “belle forme”, una sorta di necessario ambiguo travestimento (*iltibâs*⁶⁹ – “ambiguità”, ma etimologicamente legato proprio a *lebâs* = veste) della bellezza eterna e, nell’amore umano per esse, un tentativo costante, ostinato di «rompere i limiti del mondo creato per raggiungere lo stato dell’autentico *tawhîd*»⁷⁰, l’unità con il divino, è al cuore della erotologia di Ahmad Ghazâlî e sarà fecondamente perseguita dall’allievo Hamadhânî, e soprattutto da Rûz-

67. Riportato in Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., pp. 406-7, dove sono ampiamente discussi anche il ruolo e l’etimologia di «shâhed». Cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., p. 77, nota 78, ove al posto della rosa, fra l’amato e l’amante, si interpone una poesia o il «samâ’»; sul hadîth in cui Dio compare a Maometto come «giovinetto imberbe» cfr. nota 62.

68. Cfr. Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., pp. 331-2. Curiosamente, è il fratello teologo Abû Hâmid che rivaluta l’amore carnale (nell’ambito della legalità sciaraitica, beninteso) e il piacere del coito in particolare, vedendovi una sorta di figura o “anticipazione” dei gaudi paradisiaci: «Nel desiderio carnale si trova una ulteriore manifestazione della Saggezza divina [...]. In effetti quando il desiderio viene soddisfatto, si prova un piacere che sarebbe impareggiabile se soltanto fosse durevole; e quello è un assaggio dei piaceri che ci sono riservati in paradiso» (A. H. al-Ghazâlî, *Il libro del matrimonio*, traduzione di Y. Tawfik, R. Rossi Testa, Lindau, Torino 1995, p. 31).

69. Su questo concetto, reso con «amphibolie», cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 19, 57-8.

70. Cfr. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., pp. 422-3.

behân Baqlî di Shiraz (m. 606 H./1209 A.D.)⁷¹. È qui *in nuce*, nell'idea che persone avvenenti siano per eccellenza “luoghi epifanici” (*mazâhir*) del divino, il tema del “senso profetico della bellezza” che si produce nella «*éclosion du pouvoir seigneurial dont l'aimée, à son insu, est investie par sa beauté*»⁷² e che solo l'amante sincero sa cogliere. Tema affascinante, in cui l'amato risulta letteralmente *sacralizzato* in virtù della sua bellezza teofanica e della sua signoriale “numinosità”, destinato a venire ampiamente sviluppato da vari trattatisti ma anche da poeti come Rûmî, 'Erâqî, Hâfez che propongono quasi in ogni componimento il motivo dello *shâhed*. Fra l'altro, questo indulgere di Ahmad Ghazâlî allo *shâhed-bâzî* (lett.: gioco amoroso con i belli), emblematicamente testimoniato nell'aneddoto sopraccitato, pare costituisca un motivo di controversia tra i sufi e fonte di scandalo per i dottori della legge (tra cui lo stesso nominato Jawzî che lo riporta) più tradizionali che tendevano a vedervi una forma di *bulûl* (“incarnazionismo”). E forse non del tutto a torto dal loro angolo prospettico, se si considera che vi fu chi apertamente teorizzò l'idea che «Dio si manifesta nelle forme avvenenti», a partire da una interpretazione in questo senso della creazione di Adamo di cui si legge, nel Corano, che fu plasmato «nella più bella delle forme» (XCV, 4) in cui poi Dio insufflò il proprio spirito (XV, 29; XXXVIII, 72 e *passim*)⁷³. Va da sé che, oltre l'eco coranica, nella “dottrina dello *shâhed*” è evidente il lascito platonico (*Simposio, Fedro*), sicché come osservava Hellmut Ritter «riesce difficile non pensare a un nesso storico, benché sia difficilmente dimo-

71. Ricordiamo qui soprattutto l'importante studio su Rûzbehân contenuto in Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit.; Rûzbehân Baqlî, *Le jasmin des fidèles d'amour*, éd. par H. Corbin, Verdier, Lagrasse 1991.

72. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., p. 98.

73. Sulla polemica intorno al presunto “incarnazionismo” (*bulûl*) di questi atteggiamenti e pratiche, condannato peraltro non solo dai dottori ma anche da alcuni grandi trattatisti del sufismo, cfr. Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., pp. 386-95.

strabile»⁷⁴. Nel testo del *Savâneh*, tuttavia, non si fa apertamente cenno a queste pratiche tanto discusse e anzi – osserva Ritter – a rigore dell’«idea che la bellezza divina si rifletta in quella umana, non si trova nello scritto chiara traccia».

Abbiamo visto come nel nostro trattato sia ampiamente sottolineata l’«indipendenza» dell’amato; ma ci sarebbe da osservare che, proprio per le esigenze intrinseche della bellezza, essa risulta almeno per un aspetto mitigata: infatti quantomeno l’amato ha bisogno di un “ricettacolo” per la sua bellezza perché «la bellezza necessita di essere amata per prendere coscienza di sé»⁷⁵ e – come ricorda un grande mistico – «Amore e Bellezza hanno stretto un patto sin dalla pre-eternità»⁷⁶. Ora, questo ricettacolo può essere fornito solo dallo sguardo estatico dell’amante, come ben si vede anche da questo passo tratto dal cap. XIII,1-2 del *Savâneh*:

L’occhio della Beltà è chiuso davanti alla sua stessa Grazia, giacché la propria perfezione non può percepirla se non nello specchio dell’Amore dell’amante. Perciò, sotto questo aspetto, alla Grazia è necessario un amante, affinché l’amato possa nutrirsi della propria Beltà nello specchio dell’Amore e della ricerca dell’amante. E questo è un segreto sublime e la chiave di molti altri segreti.

[...] Dunque l’amante è più vicino alla Beltà dell’amato di lui medesimo, giacché l’amato solo grazie a lui [l’amante] può nutrirsi della propria Beltà e Grazia.

5. In questo percorso di avvicinamento l’amante osserverà tutta una serie di regole, anzi una vera “grammatica dell’amore”. Il gioco di «nâz» e «niyâz» ne rappresenta la regola fondamentale. Ma vi sono altre regole. Un punto essenziale è rappresentato dalla meditazione ghazaliana sulla «Gelosia

74. Ivi, p. 305.

75. Ivi, p. 347.

76. Detto riportato nell’opera agiografica di Jâmî *Nafabât al-uns* (Sospiri di intimità), nella biografia relativa al ricordato Rûzbehân Baqlî di Shiraz.

[*gheyrat*]] e sul «Biasimo [*malâmat*]] contenuta nei capp. IV-V del *Savâneb*. Si distinguono – egli spiega – tre forme di biasimo e di gelosia reciprocamente correlate (cap. IV,1):

La perfezione d'Amore è [nel] Biasimo ed esso ha tre aspetti: uno è relativo alla gente, uno all'amante e uno all'amato. Quell'aspetto che è relativo alla gente s'identifica con la spada tagliente della Gelosia dell'amato, che vigila affinché [l'amante] ad estranei mai non guardi; quell'aspetto ch'è relativo all'amante, s'identifica con la spada della Gelosia dell'Istante Ineffabile [*vaqt*], che vigila affinché egli non guardi più a se stesso; e quell'aspetto, infine, che è relativo all'amato, s'identifica con la spada della Gelosia d'Amore, che vigila affinché [l'amante] si nutra soltanto dell'Amore medesimo e legato a cupidigia mai non diventi, e all'esterno non debba ricercare cosa alcuna.

Qualche osservazione sul concetto di «Biasimo [*malâmat*]] che si lega ancora una volta a un passo scritturale (Corano V, 54) particolarmente caro ai mistici sufi, i quali vi hanno visto una profezia sull'avvento, nella comunità musulmana, di una élite spirituale con cui essi ameranno identificarsi: «Ebbene Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo [*malâmat*]]».

Proprio l'ultimo termine è destinato a identificare una particolare corrente mistica, i *malâmatiiyya* ("riprovevoli"), su cui qui non possiamo insistere⁷⁷. Diremo solo in generale che l'idea del biasimo nel mondo sufi rinvia innanzitutto a quella di autopurificazione dell'amante mistico da ogni ipocrisia o autocompiacimento («*riyâ'*»), qualcosa che sfociò talora anche in forme di ostentata anomia come avviene tipicamente con i sufi-*qalandar* (cfr. cap. IV,6 ove si dice a proposito del vero amante: «Qui occorre un uomo alla *qalandar*, dalla veste stracciata, / perché vi transiti spavaldo come un

77. Per un primo orientamento, anche in rapporto a elementi cristiano-orientali, cfr. Molé, *I mistici musulmani*, cit.

brigante senza paura»)⁷⁸. Ad esemplificazione paradigmatica di una “esperienza biasimevole” si cita di solito la storia di Sheykh San‘ân⁷⁹, rispettato maestro sufi che dovrà superare l’autocompiacimento e purificare il suo amore attraverso la discesa nel peccato e nella depravazione estrema (sino alla apostasia), attraverso l’umiliazione e il biasimo feroce degli ex discepoli. Insomma l’amore mistico, per dimostrarsi sincero e reale, deve resistere a ogni prova o contrarietà e superare ogni rispetto umano, passando anche al vaglio del biasimo altrui. Nella riflessione di Ahmad Ghazâlî l’idea di biasimo è però declinata in modo diverso e originale, pur se sempre legata alla imprescindibile necessità di autopurificazione. Si osserverà innanzitutto (si rilegga la penultima citazione) che soggetto dei tre tipi di biasimo non è un qualche pubblico (i discepoli, i dottori, la gente ecc.) bensì la “spada di gelosia” rispettivamente dell’amato, dell’«Istante Ineffabile [*vaqt*]» e di Amore personificato. Tutto si gioca all’interno dei tre lati del rapporto amoroso – amante amato e Amore medesimo – e il motivo del biasimo appare strettamente connesso a quello della gelosia. L’altro, il “pubblico”, ci entra solo come elemento scatenante del biasimo, non come soggetto. Il biasimo in linea di principio è causato dalla distrazione dell’amante, verso altrui (la gente, il “pubblico”), verso se stesso (l’io onnipresente), verso gli affari e i beni mondani. La connessione più pertinente che pare si possa stabilire è quella con il tema della cosiddetta “anima riprovante” o “biasimante” (*nafs lawwâma*) che, nella trattatistica sufi, si situa in mezzo fra

78. Cfr. J. T. P. de Bruijn, *The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sanâ‘i Onwards*, in L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Khaniqahi-Nimatullahi Publications, London 1992, pp. 75-86; Ritter, *Il mare dell’anima*, cit., pp. 418-21.

79. Si può leggerne la storia tradotta in italiano in ‘Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 109-31; per uno studio sulle fonti, la struttura e le interpretazioni di questa storia cfr. C. Saccone, *Il viaggio nella poesia persiana: egi-ra, pellegrinaggio e iniziazione amorosa nel viaggio a Occidente di Sheykh San‘ân*, in Id., *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 279-310.

l'“anima sensuale” o “istigatrice” (*nafs 'ammâra*) e l'“anima pacificata” (*nafs mutma'inna*)⁸⁰. L'amante insomma dovrà far passare l'anima sensuale al vaglio di quella biasimante se desidera giungere alla conquista dell'anima pacificata. Le tre “spade di gelosia” in questo contesto tipificano un processo di purificazione tutto *interiorizzato*, in cui l'amato, Amore e l'Istante Ineffabile sono solo momenti diversi.

A proposito di «ipocrisia [*riyâ'*]», Ahmad Ghazâlî nel cap. XXXII,1 ce la illustra in un senso molto particolare, enucleando tre aspetti che sembrano avere una funzione strutturalmente importante nel rapporto amoroso:

L'amante vive nell'ipocrisia [*riyâ'*] con la gente, con se stesso, con l'amato. La sua ipocrisia nei riguardi della gente e di se stesso è nel senso che egli si appaga delle bugie che dice, pur sapendo di stare mentendo. La causa di ciò sta in questo: quando la sua mente ripercorre il fatto dell'Unione, ecco che in essa la presenza dell'amato si forma attraverso l'immaginazione.

Ovvero, dato che l'unione è vissuta tutta *in interiore homine*, “immaginalmente”, l'amante può tranquillamente negare il suo stato amoroso nei confronti del pubblico, e persino di se stesso. Ma anche nei confronti dell'amato medesimo è lecita all'amante una forma di ipocrisia come (provvisorio) nascondimento del proprio stato (cap. XXXII,3):

Quanto all'ipocrisia nei riguardi dell'amato, essa consiste nel fatto che la luce amorosa risplende nell'intimo di lui [l'amante] mentre, all'esterno, la tiene ben celata. Al punto che, per un certo tempo, egli terrà nascosto il suo Amore all'amato e così, a sua insaputa, giocherà all'Amore.

80. Cfr. la tassonomia proposta da Najm al-dîn Kubrâ, eponimo dei sufi kubrawiyya, nel trattato *Fawâtib al-jamâl wa fawâ'ib al-jalâl*, leggibile in francese: *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, éd. par P. Ballanfat, Éditions de l'Éclat, Nîmes 2001, pp. 154-5; e, per Rûzbehân, cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 15-7, 124, 344.

Tuttavia l'ipocrisia di qualsiasi tipo è destinata ad avere un termine, essendo legata – spiega Ahmad Ghazâlî – a una forma ancora imperfetta d'amore contrassegnata dal persistere dell'amante o della sua "egoità" (cap. XXXII,2):

fintanto che egli [l'amante] sarà presente a se stesso, non sarà libero dall'ipocrisia e rimarrà timoroso dell'altrui riprovazione. Quando invece sarà divenuto docile [ai comandi d'Amore], non avrà più paura alcuna e si libererà delle varie forme d'ipocrisia.

6. Alcuni termini poco sopra citati, come per esempio "anima pacificata" o «istante [*vaqt*]», che allude al momento estatico, possono introdurci a un necessario *excursus* sul lessico della mistica musulmana. Ahmad Ghazâlî, come si è accennato, fa ricorso nel suo trattato sull'amore non a termini generici ma a tutto un gergo tecnico che, alla sua epoca, poteva già considerarsi stabilizzato a partire da discussioni e definizioni contenute in vari trattati. Per fare un esempio nel menzionato *Kashf al-mahjûb* di Hojwîrî, di poco anteriore, il «*vaqt*» è suggestivamente definito

ciò per cui un uomo diviene indipendente dal passato e dal futuro: come per esempio quando un influsso venuto da Dio discende nella sua anima e rende il suo cuore unificato [*mujtami'*], ed egli non ha più ricordo del passato, né pensiero a proposito dell'avvenire⁸¹.

Il «*vaqt*» viene poi analizzato in relazione al «*hâl*» ("stato spirituale") che

discende sul *vaqt* e lo orna come lo spirito orna il corpo. Il *vaqt* ha bisogno del *hâl*, poiché il *vaqt* è magnificato dal *hâl* e sussiste grazie ad esso. Quando il possessore del *vaqt* entra in possesso del *hâl*, non è più soggetto al cambiamento⁸².

81. Hujwîrî, *Somme spirituelle*, cit., pp. 417-8.

82. Ivi, p. 419.

Anche Ansârî di Herat si sofferma su questo termine nell'opera summenzionata, là dove apprendiamo che l'istante ha tre gradi, intorno all'ultimo dei quali si legge (cap. 72):

on a dit: "L'Instant [*vaqt*] c'est Dieu" voulant indiquer par cette expression l'absorption de l'apparence distinctive dans la découverte de Dieu; un tel sens ne convient guère a ce terme selon moi. Mais en sa troisième signification, le terme désigne un moment dans lequel s'évanouissent les formes distinctives à cause d'un dévoilement et non de la découverte dans sa pureté absolue; c'est là quelque chose de supérieur à l'éclair et à l'extase et qui approcherait de la demeure de la concentration [en Dieu] s'il durait et subsistait⁸³.

Quindi Ansârî mette in relazione i tre gradi dell'istante con altrettanti gradi del «respiro/sospiro [*nafas*]»: il primo è di rammarico perché Dio si nasconde, il secondo è di gioia perché Dio si manifesta, il terzo è un sospiro «purificato dall'acqua della santità» e che è chiamato anche «conchiglia di luce»⁸⁴.

Ahmad Ghazâlî aggiunge che l'amante può essere «prigioniero dell'Istante» o «signore dell'Istante» (cap. XIX), ma qui non possiamo addentrarci oltre nella raffinata complessità e affascinante varietà di questo gergo, evidentemente ben noto al nostro Autore che lo maneggia con sicurezza e come dandone per scontata la conoscenza nel suo uditorio; ricordiamo solo che già Ansârî e Hojvîrî sono consapevoli della problematicità di ogni singolo concetto e spesso riportano diligentemente le discussioni e le opinioni tradizionali di sufi che li hanno preceduti. Ci limiteremo dunque a qualche osservazione su alcuni termini meno usuali presenti nel *Savâneh*, in particolare alcuni che hanno attirato la nostra attenzione in quanto strettamente e curiosamente correlati a una sorta di mistico "cromatismo". Ahmad Ghazâlî ci parla di un arcano «cama-

83. Ansârî al-Harawî, *Les étapes*, cit., pp. 112-3.

84. Ivi, pp. 116-7.

leonte [*bûqalamûn*]]» amoroso, alludendo a uno spettro di colori, o forse di “fotismi colorati”, che caratterizzerebbe l’esperienza visionaria dell’amante sufi⁸⁵, come per esempio si deduce da questo passo che descrive le “insidie” (si ricordi, *en passant*, che anche il Dio coranico è capace di “insidiare”!) messe in atto da Amore (cap. VI):

Ed è pure frequente che Amore copra la “carta” dell’amorosa manifestazione e prenda invece a mostrarsi dolorante, giacché è un camaleonte: a ogni istante offre un colore diverso. O a volte dice: me ne vado, e poi invece non se ne va.

Questo filone speculativo troverà in seguito la più ampia e organica elaborazione nelle teorie cromatiche di Najm al-dîn Kubrâ (m. 618 H./1221 A.D.), eponimo della confraternita dei kubrawiyya, e di Semnânî (m. 736 H./1336 A.D.), che sono state fatte oggetto di importanti studi da Henry Corbin⁸⁶. In proposito, nel *Savâneh* troviamo solo qualche enigmatico accenno, non molto di più, come questo, ancora ai “colori”: «occorrerà che egli [l’amante] si conformi al “colore” dell’Istante. Quest’ultimo infatti lo renderà conforme al proprio colore, poiché comando e volontà appartengono all’Istante» (cap. XIX,1); o qui, dove il «camaleonte» è associato questa volta al predetto Istante Ineffabile (cap. I,5):

Quando il camaleonte dell’Istante [*vaqt*] disegna le meraviglie della sua magia sulla “pagina dei respiri [*nafas*]”, le sue tracce non restano visibili giacché si cammina sull’acqua, anzi sull’aria, ché i respiri non sono che aria;

ove il commento tradizionale ci fornisce solo poche delucidazioni, opponendo per esempio «vaqt» a «nafas» (“respi-

85. Questo termine ricorre anche nell’opera di Rûzbehân, per cui cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 120-1.

86. Id., *L’uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988.

ro”, ma anche “attimo”) e intendendoli come due aspetti diversi – l’uno subitaneo e improvviso, l’altro con il carattere della continuità e della ritmicità – di un mistico stato.

Non meno enigmatica è l’altra coppia di termini «tamkîn»-«talwîn» che designa pure altri “momenti” dell’esperienza mistica. Il primo allude etimologicamente a una acquisita stabilità interiore, a una sorta di “padronanza”; il secondo, per noi più interessante, è legato ancora al cromatismo essendo, sempre etimologicamente, qualcosa come “cangianza” o “variegatezza” (la radice *lwn* è la stessa di *lown* = colore). Insomma «talwîn» allude a colori cangianti, a una iridescenza dell’anima visionaria o meglio, forse, delle sue visioni. Hojvîrî, ulteriormente speculando, dichiara che «il *tamkîn*, la stabilità, è la soppressione del *talwîn*. *Talwîn* significa cambiamento e passaggio da uno stato all’altro»⁸⁷; e cita poi Mosè che si disintegra sul Sinai di fronte alla rivelazione della gloria di Dio (Corano VII, 143), dunque “cambia di stato”, come esempio di qualcuno soggetto al «talwîn», e menziona, quindi, Maometto che giunge nel suo *mi’râj* a «due tiri d’arco» da Dio (Corano LIII, 9) rimanendo «stabile», come esempio di raggiungimento del «tamkîn».

Ma ecco come Ahmad Ghazâlî ci descrive i due concetti, chiaramente postulando al pari di Hojvîrî una superiorità del primo sul secondo (cap. LXXII):

Quanto nella Iridescenza [*talwîn*] d’Amore sia stato profuso dall’amante, al culmine della Padronanza [*tamkîn*] d’Amore troverà il suo compenso da parte dell’amato. Ma non chiunque può giungere a un simile livello, giacché questo è un rango eccellente nell’Amore. E la perfezione della Padronanza consiste nel fatto che dell’essere di lui [l’amante] non sia rimasto alcunché.

Si sarà notato che il «tamkîn» dell’amante non sembra qui associato ad alcun’altra “stabilità” che quella finale dell’autoestinzione mistica (ovvero il «fanâ’»).

87. Hujwirî, *Somme spirituelle*, cit., pp. 422-3.

7. Ma veniamo al cuore della dottrina di Ahmad Ghazâlî che ci sembra racchiusa in questa suggestiva, pregnante enunciazione: «L'Amore in verità è tale che il volto dell'amato diventa l'immagine dell'anima dell'amante» (cap. LXV,1).

Questa vera e propria “alchemica operazione” della *vis imaginativa* dell'amante, che trasforma l'oggetto della propria passione – l'amato – in personalissima rivelazione, al contempo è la chiave di volta della realizzazione dell'unione: l'amato, al culmine di quel processo di dolorosa autopurificazione che ha luogo in chi lo ama, si rivela essere *imago animae amantis*. Anzi, si potrebbe quasi dire: l'amato a quel punto è l'amante! Si osservi tuttavia l'estremo pudore (pudore “teologico”!) dell'espressione: infatti propriamente si afferma *non* che “è”, bensì, pudicamente appunto, che il volto dell'amato «diventa l'immagine» dell'anima dell'amante. Sottinteso a questa sorta di reticenza espressiva che, come aveva avvertito sin dall'inizio l'Autore, lo porterà a esprimersi «per allusioni» su ogni questione delicata, è proprio il problema – cui s'è già fatto cenno – della liceità di una unione mistica. La visione ghazaliana ci offre qui una soluzione elegante e originale svolta tutta in termini, per dirla *à la* Corbin, di «immaginalità» e «specularità». La parola-chiave è infatti proprio «immagine [*peykar*]» – l'immagine dell'amato – che rimanda all'attività di una «immaginazione [*khiyâl*]» intesa, nella concezione di Ahmad Ghazâlî, come luogo e strumento per eccellenza dell'amore: «Nello stadio iniziale dell'Amore, il nutrimento [dell'amante ch'è ancora] nella Separazione deriva dalla sua stessa immaginazione [*khiyâl*]» (cap. XXIX,1).

Questa «immaginazione [*khiyâl*]» gioca evidentemente un ruolo centrale nella psicologia amorosa del *Savâneh*. Sua funzione è, per così dire, di “elaborare” la *imago*, il “fantasma mentale” dell'amato, interiorizzarlo sino a trasmutarlo – qui il linguaggio alchemico sembra davvero appropriato – nell'«immagine dell'anima» dell'amante, ovvero in suo specchio. Operazione che è insieme rivelazione del divino che è nell'amato semiante e del divino che “inabita” l'anima dell'a-

mante; che insomma porta a una sorta di identificazione piena tra Amore, amante e amato, ovvero a una immedesimazione dell'amante nell'amato (in cui «l'amante è più immedesimato nell'amato di quanto non lo sia lui stesso»: cap. XIII,3)⁸⁸. Siamo come si vede giunti alla stessa conclusione di Hallâj, «Io sono Dio», ma attraverso un percorso e un lessico diversi, estremamente raffinati e teologicamente meno dirimpenti, che ritroviamo per esempio in questo splendido aforisma (cap. IV,10):

Egli [Dio] è sole e sfera celeste, è cielo e terra. È *amante, amato e Amore* al contempo, perché amante e amato derivano da Amore. Ma quando gli accidenti delle derivazioni spariscono, la cosa è ricondotta all'Unità della propria realtà intima.

Osserveremo di passaggio che Ahmad Ghazâlî qui ci sembra anticipare di parecchio la ricca riflessione di Ibn 'Arabî sul ruolo della «immaginalità», fatta oggetto com'è noto di un ampio studio da parte di Henry Corbin cui, tuttavia, pare sfuggisse questo importante precedente⁸⁹. C'è da aggiungere che il tema del «khiyâl» – nella duplice accezione di *vis immaginativa* dell'amante e anche di “oggetto” di essa, ossia l'*imago* amata – ritorna prepotentemente nella lirica di Hâfez, a partire dal quale il “fantasma mentale” dell'amato diventa la vera “mirabile visione” di tutta una tradizione poetica⁹⁰.

Nella definizione citata c'è un altro punto che merita di essere messo in rilievo: il potere “speculante” del *volto del-*

88. Su questo tema dell'immedesimazione amante-amato, cfr. le ricche, penetranti e documentate osservazioni di Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., pp. 351-9.

89. In effetti Ahmad Ghazâlî, pur citato varie volte e in diverse opere di Henry Corbin (che riporta anche due passaggi dal *Savâneh* nella sua *Histoire de la philosophie islamique*), non è mai stato fatto oggetto di uno studio specifico dal grande orientalista francese.

90. C. Saccone, *Luoghi e protagonisti di uno “stilnovista” persiano: il “teatrino d'amore” di Hâfez*, in Id., *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 201-42.

l'amato. Si tratta di un motivo da non confondere con un altro molto simile, ma che si struttura in modo diametralmente opposto. Mi riferisco cioè al potere speculante non del volto dell'amato bensì dell'*anima amantis* che riflette l'*imago* sublime, la luce divina, le realtà soprannaturali ecc. È una soluzione, quest'ultima, che è rapportabile all'idea, certo non esclusiva della mistica islamica, dell'anima o del cuore intesi come "specchio" del divino. L'immagine circola ampiamente negli scritti dei mistici e dei poeti musulmani. Citeremo solo, a mo' di esempio, il celebre apologo attariano del re di ineffabile e «assassina» bellezza che si fa costruire uno specchio affinché i sudditi possano ammirare il suo volto, ivi riflesso, senza rimanerne abbagliati o accecati, specchio che – commenta 'Attâr – si trova giusto nel cuore, anzi «è il cuore» di colui che s'è posto alla ricerca di Dio⁹¹.

Questa soluzione – l'unione rappresentata come riflesso nell'anima mistica (o nel cuore) del volto di Dio – presentava evidenti vantaggi, in quanto non metteva direttamente in questione la trascendenza divina, argomento scottante e pericoloso come s'è visto. Infatti permetteva di descrivere l'*unione* in termini di una più innocua *riflessione* dell'Eterno nello specchio dell'anima, in termini di *visione* tutta interiorizzata che, a rigore, non comportava nessuna "inabitazione" del divino né "mescolanza" sostanziale fra l'umano e il divino. In effetti anche nel *Savâneh* è rintracciabile questa soluzione, là dove per esempio si legge (cap. II):

La sua [= dello Spirito, o dell'Amore] perfezione consiste in ciò che, se l'occhio eccellente dello Spirito [*rûb*] vuol vedere se stesso, dovrà vedere al contempo l'immagine dell'amato o il suo nome o il suo attributo. E ciò precisamente accade nell'Istante Ineffabile.

Dove se nell'amato leggiamo la solita allusione al Dio-Amato che si riflette nello «Spirito [*rûb*]» del mistico-amante, ri-

91. Cfr. 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 103-5.

troviamo esattamente l'idea espressa nella parabola attariana del re e dello specchio. In questo "schema di rispecchiamento" (lo chiameremo per comodità schema 1) l'amante guardando se stesso vede l'amato.

Ma Ahmad Ghazâlî propone anche una soluzione alternativa, pur sempre basata su una forma di rispecchiamento reciproco. Osserviamo intanto che egli applica l'immagine dello specchio anche al *terzo* personaggio della sua erotologia, ovvero Amore, il quale è «specchio meraviglioso» «sia per l'amante che per l'amato, e ciò con riguardo al mirarvi se stessi e l'amato e gli estranei» (cap. LXXIV).

Abbiamo visto come la bellezza dell'amato non possa autoconoscersi se non «nello specchio d'Amore [dell'amante]». Ma soprattutto Ghazâlî pensa al potere speculante non tanto dell'anima (o cuore) *dell'amante*, bensì del volto *dell'amato*. In precedenza, si ricorderà, questo potere speculante *dell'amato* era ricordato in relazione al «riflesso del bagliore [*'aks-e tâbesh*] dell'Amore dell'amante nello specchio di lui [l'amato]» (cfr. PAR. 3.1). Ma ora, con un ardito passo in avanti, si afferma che il volto dell'amato «diviene l'immagine» dell'anima dell'amante, ovvero, fuor di metafora: la teofania (l'amato) è l'*immagine-specchio* dell'io mistico che la cerca. Qui lo schema di rispecchiamento è evidentemente rovesciato, l'amante non guarda se stesso vedendovi l'amato (schema 1), bensì guardando l'amato vede se stesso ovvero l'"immagine della sua anima" (schema 2). Quest'ultimo schema è anche riprodotto in un bellissimo distico nel cap. II: «Io dissi: "o mio idolo", nella speranza che tu fossi il mio amato / ora però che guardo meglio, tu invero sei la mia stessa anima!».

Oppure in quest'altro, poco prima nel testo, in cui entra in gioco la notturna forma immaginale («*khiyâl*») dell'amato: «Il fantasma del mio bel turco [= l'amato], ogni notte, / si muta negli attributi della mia Essenza».

Sarebbe interessante confrontare e comprendere questi due schemi di rispecchiamento reciproco fra amante e ama-

to che, è vero, sembrano condurre al medesimo risultato, ovvero una piena identità fra i due, ma che, sospettiamo, si potrebbero per Ahmad Ghazâlî riferire ad aspetti o fasi diverse dell'amorosa ricerca. Si osservi ancora che, come l'amante è protagonista di due diversi schemi di rispecchiamento, anche l'amato, a sua volta, è al centro di una duplice "specularità": da un lato, quello verticale, è specchio di Dio – l'Amato con la *a* maiuscola –, dall'altro, in orizzontale, è specchio, contemporaneamente si badi, dell'*anima amantis*. Come a dire: guardando l'amato suo, davvero l'amante può far proprio il grido di Hallâj «Io sono Dio». È qui, a ben vedere, il tema caratteristico di ogni gnosi: l'identità dell'io profondo, o io spirituale (il «rûh», la "particella di luce", il pneuma increato e immortale), con Dio o la sua luce – concezione certo teologicamente ancora ambigua e forse destinata a turbare comunque i dottori più ortodossi.

Il motivo dell'amato che diviene specchio di realtà superiori, che pare venuto "da cielo in terra a miracol mostrare" – o che *tout court* è "specchio di Dio" –, condensa plasticamente il teofanismo di Ahmad Ghazâlî, e risulta cruciale in tutta la speculazione posteriore oltre che presentare, ci sembra, qualche consonanza con l'erotologia dei nostri stilnovisti. La scoperta che Dio si rivela in "esseri di bellezza", che ogni bellezza è (per chi sa vedere) *specchio dell'Oltre*, ovvero compiuta teofania, poteva trovare fra l'altro un autorevole appoggio scritturale nel hadîth – di evidenti bibliche risonanze – secondo cui «Dio creò Adamo a immagine della propria forma». Nondimeno, si osserverà, detta scoperta poteva anche implicare una pericolosa tendenza alla divinizzazione della forma umana, insomma a una strisciante "idolatria"; o, all'opposto, si rischiava di "antropomorfizzare" Dio, cadendo nella trappola del *tashbîh* ("assimilazione" del divino all'umano, concezione perlopiù detestata dai dottori); non solo, in questa visione l'Unico dei teologi rischiava la frantumazione andando a riflettersi in mille specchi umani... A ragione, osserva Corbin, «la théophanie, comprise comme

phenomène de *miroir*, va situer différentiellement le soufisme aussi bien à l'égard du monothéisme de l'ortodoxie islamique, que de l'incarnationisme de l'ortodoxie chrétienne».

In conclusione – potrebbe essere questo il succo della dottrina ghazaliana – la bellezza divina non resta qualcosa di trascendente e inaccessibile, relegato alle speculazioni dei teologi, bensì «la beauté divine entre dans les formes belles comme l'image entre dans le miroir», è pienamente sperimentabile⁹². Questo è quanto è concesso all'amante sincero nella sua ricerca di Dio, a patto naturalmente che sappia vedere nel *velo* della forma umana uno *specchio*, che sappia cogliervi la sua personalissima “mirabile visione”.

8. In questa erotologia, come si sarà intuito, un elemento cruciale diventa lo «sguardo» dell'amante. «L'inizio dell'Amore – si legge nel cap. XXI – consiste nel fatto che egli [l'amante] con la mano di Visione [*moshâbade*] il seme di Bellezza getta nel campo dei segreti recessi del cuore [dell'amante]».

Il termine qui tradotto con «Visione» (o “contemplazione”) indica qualcosa – per dirla con Corbin – come una «appercezione visionaria» che segue immediatamente lo sguardo iniziale dell'amante sull'amato, poiché «l'origine di ogni innamoramento si dà nel guardare [*didâr*] / quando l'occhio ha veduto, allora si dà all'Azione [*kâr*]» (cap. XXI,1). Allo sguardo dell'amante corrisponde (o non corrisponde) uno «sguardo [*nazar*]» da parte dell'amato che ha virtù straordinarie, poiché «lo sguardo dell'amato sull'amante sarà il criterio di distinzione tra i gradi e le qualità dell'Amore» (cap. XL,2), come a dire che solo lo sguardo di lui realmente *costituisce* il rapporto amoroso e, eventualmente, stabilisce la gerarchia fra gli amanti. Si tratta di un punto interessante, perché Ghazâlî distingue nettamente e “funzionalmente” i due sguardi: quello dell'amante innesca ovvero accende in lui

92. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 78-9.

stesso il processo amoroso, in quanto (o meglio, nella misura in cui) per dirla con le parole di una grande studiosa sa cogliere «nell'amato umano solo la perfetta manifestazione della Bellezza divina»⁹³; ma è solo lo sguardo dell'amato che davvero consacra l'amante, verrebbe da dire conferisce l'investitura amorosa. Sulle virtù magiche, "trasmutanti" di tale sguardo, che accomuna l'erotologia di Ahmad Ghazâlî a quella dello stilnovo, non occorre insistere⁹⁴. Aggiungeremo soltanto che colui che ha avuto questo privilegio, l'amante, a sua volta «diviene specola [*nazargâh*, lett.: luogo degli sguardi] pel cuore dell'amato nonché per la sua volontà e il suo desiderio» (cap. XL,2).

Lo sguardo, visto dalla parte dell'amante, produce dunque «appercezione visionaria [*moshâhade*]», termine che vale etimologicamente "testimonianza". Esso forma con «testimone [*shâhed*]» e «testimoniato [*mashhûd*]» un'altra triade di concetti fondamentali – dopo quella Amore-amante-amato – nell'erotologia di Ahmad Ghazâlî. La radice trilittera araba *sh-b-d* rimanda in effetti all'idea di essere testimone di qualcosa nel senso di "essere presente", "assistere" e dunque "vedere" con i propri occhi, infine anche "contemplare" (nella terza forma verbale); dalla stessa radice derivano sostantivi come *shahâda* ossia la testimonianza di fede (consistente nella formula «Non c'è altro dio se non il-Dio»), o come *shahîd* (martire della fede). L'altro sostantivo, di cui qui ci occupiamo da vicino, ovvero «*moshâhade*», presenta uno spettro semantico che va da "vista diretta/constatazione" fino a "spettacolo" e "visione/appercezione"; nel linguaggio di mistici e gnostici dell'islam prevale proprio quest'ultima accezione che, in senso più specifico, finisce per designare una visione o contemplazione di superiori realtà, una forma eminentemente visionaria o *immaginale* di conoscen-

93. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., p. 412.

94. Mi sono intrattenuto su questo e altri paralleli con lo stilnovo nel saggio citato alla nota 90.

za, qualcosa che giustifica appieno la resa che Corbin ci suggerisce: «appercezione visionaria».

Analogamente il participio attivo «shâhed» e il participio passivo «mashhûd» si spiegano, a partire dalla stessa radice, rispettivamente come “testimoniante (testimone)” e “testimoniato”. Ma, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non si riferiscono rispettivamente all’amante e all’amato, bensì solo a quest’ultimo. L’amato è infatti in tutta la letteratura mistica, e segnatamente nella poesia, il «testimone» o «testimoniante [shâhed]» per antonomasia, nel senso di colui che – con la sua sola presenza – *testimonia* di realtà superiori e ineffabili, ovvero con la sua bellezza *testimonia* una bellezza soprannaturale⁹⁵. O ancora, detto con il hadîth menzionato, *testimonia* che «Dio è bello e ama la bellezza». Corbin usa tradurlo anche con «testimone di contemplazione» e sottolinea che «il sufi contempla se stesso nel contemplare il testimone teofanico»⁹⁶, che è un altro modo di dire che riconosce nel volto dell’amato un’immagine della propria anima profonda (e della propria “divinità”).

Se si ricorda infine che «shâhed» è pure uno dei novantanove “bei nomi” del Dio coranico, in quanto Testimone ubiquo, onnipresente alla sua stessa creazione, si può intuire tutto lo spessore teologico di questo termine che, nel linguaggio corrente, designa semplicemente il/la bello/a che fa innamorare e che è perciò costantemente *presente* – altro significato di «shâhed» – alla mente, magari in modo ossessivo. Al contempo, in quanto fatto oggetto di «appercezione visionaria [moshâbade]» dell’amante, l’amato è pure «mashhûd», ovvero il “testimoniato/contemplato”, che realizza il senso profondo di un celebre hadîth in cui Allah dichiara di anelare a “farsi conoscere” (cfr. PAR. 5,3). Il «mashhûd» è

95. Su «shâhed» cfr. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, cit., pp. 84-5, 97 ss.; Id., *En Islam iranien*, vol. III, cit., specialmente la parte I dedicata a Rûzbehân Baqlî di Shiraz, per esempio pp. 77 ss.

96. Id., *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, cit., p. 26.

in realtà, a ben vedere, colui che innesca l'«appercezione», la *visio beatifica* dell'amante. Ho usato proprio questa categoria "escatologica" del *beatifico* perché, come si sarà intuito, l'«appercezione visionaria» prodotta dallo sguardo dell'amante sull'amato da un lato è operazione intimamente legata a una *rivelazione*: la rivelazione della perfetta identità dell'anima dell'amante e del volto dell'amato (cfr. PAR. 3.7) e, ancora, l'intuizione "istantanea" del divino che li accomuna; dall'altro, è una *realizzazione* anticipata della felicità ultraterrena, perché l'amante nel volto dell'amato trova ciò che – come diceva Dante a proposito di Beatrice – «imparadisa la mia mente».

Un'ultima osservazione: «Sebbene l'amato sia presente, testimone [*shâhed*] e al contempo testimoniato [*mashhûd*] dall'amante, tuttavia lo è per la durata dell'Assenza dell'amante [a se stesso e al mondo]» (cap. LII). Il che ci riporta da un lato alla problematica del «fanâ'» (autoestinzione), più sopra accennata, con cui il concetto di «Assenza [*gheybat*]» va sottilmente a confondersi; dall'altro alla tematica della «gelosia» dell'amato (cfr. PAR. 3.5) la cui «Presenza [*hozûr*]», altro termine del gergo mistico, non tollera nessun'altra compresenza, neppure quella dell'amante!

Questa dottrina che lega indissolubilmente l'amato-testimone («shâhed») alla autoestinzione dell'amante è esplicitata in questo ulteriore passo: «Dal momento in cui il Bel Testimone dell'Estinzione [*shâhid-e fanâ'*] è in amicizia [con l'amante], l'unione è vera Unione» (cap. XXXIX,4).

4

Fisiognomica e alfabeto dell'amore

Questo trattato ci offre, tra le infinite sorprese e curiosità, anche una «fisiognomica amorosa» *in nuce*, tema che pure troverà sviluppo nella trattatistica successiva. Vediamo qualche passo significativo dal cap. XXXVIII che illustra giusto la «fisiognomica amorosa [*ferâsat-e 'eshq*]». Tutto parte dalla

visione di un «segno [*nesbân*]» sul volto o nella condotta dell'amato (cap. XXXVIII,1):

A volte il segno è nel ricciolo [dell'amato] e a volte è nella sua guancia; ora è nel neo, ora nella figura, ora negli occhi, ora nelle sopracciglia, ora nello sguardo, ora nel riso dell'amato e ora nel suo rimprovero.

Troviamo qui un elenco pressoché completo degli "oggetti" poetici della lirica persiana che, dell'amato, canta precisamente occhi, bocca, riccioli ecc. Tutti elementi per i quali più tardi Shabestarî, un trattatista del XIV secolo, nel suo *Golshân-e râz* (Giardino del mistero)⁹⁷, stabilirà una serie di precise equivalenze simboliche: il neo allude al *tawhîd* (l'unità divina), i riccioli alla molteplicità e così via. Ora è interessante notare come qui torni in gioco lo «sguardo» dell'amante e rilevare come non sia affatto indifferente che esso si concentri su uno o l'altro degli elementi elencati (cap. XXXVIII,2):

E questi elementi, ciascuno di essi, danno un indizio del grado di avanzamento nella ricerca dell'amante. Così colui che trova il segno d'Amore nell'occhio dell'amato, ebbene egli trae nutrimento dallo sguardo dell'amato e si allontana così dalle proprie imperfezioni, giacché l'occhio è la perla preziosa dell'anima e del cuore. Quando Amore nel *mundus imaginalis* [*'âlam-e kbiyâl*] segnala [all'amante] l'occhio dell'amato, ciò è prova della ricerca che sorge dal suo cuore e dalla sua anima, e a quel punto dalle imperfezioni della corporeità sarà libero.

E se [il segno invece] è trovato nel sopracciglio, la ricerca proviene dall'anima di lui [l'amante]; però l'avanguardia del Terrore [amoroso] sta già dinanzi a quella ricerca, così come il sopracciglio è destinato [a stare davanti] all'occhio.

97. Leggibile in traduzione francese: M. Shabestarî, *La roseraie du mystère*, éd. par D. Mortazavi, E. de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris 1991; e in inglese: Id., *The Secret Garden (Golshân-e râz)*, ed. by J. Pasha, Dutton, New York 1974.

Dunque l'elemento fisico sul quale cade lo sguardo già situa l'amante nella gerarchia d'amore, è per così dire la marca distintiva del suo progresso nell'iniziazione amorosa. Si sarà anche osservato che lo sguardo dell'amante sull'amato ha il suo primo e precipuo effetto in una sfera particolare del suo essere che non è propriamente né quella sensuale/sensoriale, né quella intellettuale/razionale né quella emozionale/sentimentale, bensì una dimensione ancora diversa che viene individuata con una espressione precisa: «*âlam-e khiyâl*», la sfera dell'immaginale, o – ricorriamo ancora volentieri a questa felice espressione corbiniana – il *mundus imaginalis*. Che si tratti di un concetto centrale nella erotologia di Ahmad Ghazâlî ci viene ribadito poco dopo, nel prosieguo dello stesso capitolo dove si parla persino di un'«alcova dell'Immaginazione [*parde-ye khiyâl*]», sorta di mistico talamo in cui l'amante incontra l'amato (cap. XXXVIII,3):

Allo stesso modo ogni altro segno, in virtù della fisiognomica amorosa, ci dà spiegazione del tipo di ricerca dell'amante, spirituale o fisica, e di imperfezioni ed errori, poiché in ognuno dei suoi intimi veli Amore ha un segno diverso, e questi sono i segni di Lui nell'alcova dell'Immaginazione. In conclusione il suo segno ci illustra il grado d'Amore [raggiunto dall'amante].

Ma la visione di Ghazâlî approda quasi a soluzioni che anticipano le dottrine eretiche degli Hurufi (i “cabalisti” dell'islam) là dove con arditissimo paragone egli avvicina i detti «segni» sul volto dell'amato ai «segni [*âyât*]» della parola divina ovvero ai versetti [anche *âyât*] del Corano. Il contesto è quello in cui si descrivono gli «strumenti» che l'amato mette in atto per ottenere l'unione e che consistono «nella bellezza perfetta, nella guancia, nel neo, nel ciuffo: questi sono i “versetti” [*âyât*] della Bellezza!» (cap. XXXIX,4).

Altro punto notevole, *en passant*, che emerge dalle ultime citazioni è che l'amore viene chiaramente presentato come un *processo* piuttosto che come un *stato*: è infatti una «ricerca [*talab*]», termine non a caso ripetuto più volte, che im-

plica “gradi”, avanzamenti, soste ecc. Ciò corrisponde alla sottostante concezione della “via mistica” (*tarîqat*) come processo lungo e “per gradi”. Comunque già in Ghazâlî – in seguito diverrà un luogo comune – la ricerca mistica si identifica con una ricerca amorosa.

La «fisiognomica amorosa», che certo ha paralleli in varie culture a partire dal mondo classico, trovò anche in ambiente islamico i suoi cultori. Qui ricorderemo soltanto, per restare nell’ambito della trattatistica persiana d’ispirazione sufi, che un precedente si trova per esempio nel cap. LV del *Manâzil al-sâ’irîn* (Tappe dei viandanti) del menzionato Ansârî di Herat – un celebre maestro sufi fondatore di un convento nella stessa città, oggi afghana –, capitolo ch’è intitolato appunto *Fî l-firâsat* (Sulla fisiognomica), definita arte di «percevoir ce qu’il en est de quelque chose d’invisible [*ghayb*] sans raisonner par induction [*istidlâl*] à partir d’aucun indice, ni interroger aucune expérience [*tajruba*]»⁹⁸.

Nell’*incipit* del medesimo capitolo – che fra l’altro distingue e descrive tre gradi progressivi di abilità fisiognomica – troviamo pure una indicazione preziosa che lega i «segni» e la «fisiognomica» a un passo coranico: «Dio ha detto: e certo vi sono dei segni per coloro che sono perspicaci» (XV, 75). Sottintesa, in Ansârî, è l’idea di una fisiognomica come scienza generale dell’interpretazione dei «segni di Dio [*âyât allâh*]» sparsi nel creato, nella *physis*, scienza che in Ahmad Ghazâlî viene specificata – se si vuole approfondita e declinata – come «fisiognomica amorosa».

La fisiognomica del *Savâneh* si coniuga poi con una sorta di “alfabeto del corpo” dell’amato. Troviamo in altre parole la curiosa associazione del volto o di organi del corpo con lettere dell’alfabeto arabo e, in particolare, quelle che formano la parola «‘eshq [Amore]» che nell’originale si scrive con le sole tre consonanti, ossia la ‘ (un suono gutturale),

98. Ansârî al-Harawî, *Les étapes*, cit., p. 97: il pur benemerito traduttore francese, tuttavia, traduce un po’ riduttivamente «firâsat» con “sagacité”.

la *sh* e la *q*. Si legga dunque questo passo estremamente suggestivo (cap. XLVI):

I segreti d'Amore [*'eshq*] sono nascosti nelle sue lettere. La *'eyn* ['] e la *shîn* [*sh*] sono l'Amore, mentre la *qâf* [*q*] è allusione al cuore [*qalb*]. Quando il cuore non è innamorato, è [come] sospeso; quando invece lo è, trova la vera conoscenza. L'inizio di tutto è nell'occhio [*'eyn*] e nel vedere. La lettera *'eyn* ['] è allusione a ciò [il nome della lettera in questione coincide con la parola araba per "occhio": *nota mia*], proprio all'inizio delle lettere della parola «amore» [*'eshq*]. Poi egli [l'amante] comincia a bere il vino [*sherâb*] del desiderio [*showq*] traboccante: la lettera *shîn* allude proprio a questo. Quindi, egli morirà a se stesso e rivivrà in lui. La *qâf*, infine, è allusione alla resurrezione [*qiyâm*] attraverso di lui [l'amato].

In definitiva, nella composizione di queste lettere vi sono molti segreti [*asrâr*]. Questo grado di spiegazione è sufficiente per iniziare. Al sagace e perspicace, una introduzione all'argomento è già sufficiente.

Si avvertono in Ahmad Ghazâlî da un lato l'eco di dottrine antichissime, connesse al valore magico della parola e delle lettere, dall'altro l'idea che le lettere e la loro misteriosa composizione alludano a «segreti [*asrâr*]» (altro termine caro alla mistica sufi) di natura iniziatica, ovvero al mistero dell'Oltre. Ma qui c'è un passo in avanti nella direzione di associare lettere e parti della persona dell'amato – pur se tale procedimento è ancora parcamente usato, si parla in fondo solo di occhi e cuore. Ben altro sviluppo avrà in seguito sfociando, nell'esito più maturo, in una sorta di complesso alfabeto mistico-erotico in cui, in particolare, le varie linee del volto – occhi, sopracciglia, naso, bocca, orecchi – verranno interpretate come segni o "lettere" (*hurûf*) di un linguaggio esoterico, quasi un "Corano vivente" e per così dire stampato nel volto dell'amato⁹⁹.

99. Per una prima sintetica ma densa informazione sulla speculazione intorno alle lettere dell'alfabeto e sulle dottrine degli Hurufi in relazione alla "teologia della bellezza", cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 251-8.

Si tratta di concezioni estreme che troveranno poi la più completa teorizzazione e codificazione nella dottrina degli Hurufi, setta “cabalistica” islamica generalmente ritenuta eretica e duramente perseguitata¹⁰⁰, ma che eserciterà nel tempo un discreto influsso in tante direzioni, a partire dalla lirica amorosa.

5

Amore, terzo attore

1. Si sarà osservato che nel *Savâneh* accanto all'amante e all'amato entra spesso in azione un terzo personaggio, Amore. Ci viene presentato in forma di «uccello della pre-eternità» che

non mostra il volto all'occhio degli eventi temporali, poiché non qualsiasi casa è degna di diventare il suo nido, egli infatti il suo nido l'ha ottenuto dalla Gloria della pre-eternità. Ogni tanto se ne torna volando nella pre-eternità, e va a rifugiarsi tra i veli dell'alcova di Gloria e Maestà (cap. IX,1).

L'immagine brulica letteralmente di antichissimi riverberi: il dio rappresentato in forma di uomo-alato della tradizione religiosa antico-iranica (Ahura Mazda); Simurgh, variopinto uccello-dio già presente in fonti antiche e medio-persiane (affine al Garuda della tradizione indiana) e che ritroveremo nel più noto poema mistico di 'Attâr; la *khwarnâ* o “gloria regale” della teologia mazdea dalla caratteristica mobilità tra cielo e terra. Certamente Amore si presenta come “altro” e terzo rispetto alla coppia amante-amato, ma al contempo – al di là dei riverberi mitologici – riesce non facile individuare e precisare la sua concreta fisionomia. Chiaramente lo stesso termine («'eshq») viene impiegato nel *Savâneh* per indicare sia l'amore come processo, azione o «ricerca» amorosa (cfr.

100. Sul hurufismo cfr. *Textes persans relatifs à la secte des Houroufîs*, publiés, traduits et annotés par C. Huart, Luzac, London 1909.

PAR. 3.1) sia Amore come entità personificata, attore e personaggio centrale della triade amante-amato-Amore.

2. Talora ci appare come una sorta di *deus ex machina*, talaltra come una ipostasi divina, anche se la sua concreta “personalità” non viene in nessun luogo delineata e tanto meno illustrata. Sulla sua terzietà sembrano esserci pochi dubbi. Per esempio si dice che è libero da unione e libero da separazione, competendo la prima all’amato e la seconda all’amante (cap. XXXIX,3):

Amore, per sua essenza, è libero da relazioni/attaccamenti [*‘alâyeq*] e imperfezioni/difetti [*‘ela*], giacché Amore non ha le qualità né dell’Unione né della Separazione. Queste sono qualità dell’amante o dell’amato.

Che Amore non si identifichi *tout court* con l’amato appare da vari passi, per esempio da un brano in cui sembra non possa contentarsi di un amato qualsiasi, bensì esigere condizioni o qualità particolari (cap. LXVI):

Amore possiede un’ambizione [*hemmat*] tale da esigere un amato dalle qualità eccelse [*mota‘âlî sefat*]. Perciò non accetta come amato un qualsiasi bello che possa cadere nella trappola dell’Unione;

da cui si deduce fra l’altro che anche l’amato – al pari dell’amante – è «strumento» di Amore o della sua «ambizione [*hemmat*]»¹⁰¹. Le «qualità eccelse» richieste all’amato ci suggeriscono *en passant* il «tanto gentile e tanto onesta», ossia le

101. Altro concetto, «hemmat», del gergo mistico e che corrisponde spesso a una sorta di “energia psichica” dai connotati magici, supposta in possesso del sufi che abbia raggiunto i gradi più elevati della perfezione spirituale. In proposito cfr. J. C. Bürgel, *Die Erfahrung von Mächtigkeit in der islamischen Mystik*, in A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner (hrsg.), *Welten des Bewusstseins*, vol. IX, *Religion, Mystik, Schamanismus*, hrsg. von C. Scharfetter, C. Rätsch, VWB, Berlin 1998.

qualità che si associano indissolubilmente alla «donna mia» cantata da Dante, e contribuiscono a caratterizzare *moralmente* la figura dell'amato.

Non dunque un qualsiasi bello può divenire strumento dell'«alchimia» operata da Amore che agisce chiaramente come un attore terzo, verrebbe da dire *super partes*, severo e quanto mai selettivo anche nei confronti dell'amato. A riconferma, si legge in un passo ulteriore che «Amore non ha bisogno di una *qibla* [qui nel senso di «oggetto» o «meta»] determinata, per essere appunto Amore» (cap. LV) e «Ogni distinzione nella *qibla* d'Amore è puramente accidentale, ma la sua realtà prescinde da ogni direzione [verso cui si volga]» (cap. I,3).

Se *qibla* qui è da intendersi come allusione all'amato in quanto oggetto/bersaglio (Gramlich traduce con «Zielpunkt»; Purjavadi con «object» nel cap. I,3 e «direction» nel cap. LV) di Amore, ne emerge una concezione in cui il «bello» di turno, ossia l'amato, è l'elemento *accidentale* e *fungibile*, quello che innesca il processo amoroso, *sostanziale* e *unica* restando solamente la realtà (divina) di Amore. Amore sembra dunque avere una sua autonoma struttura ontologica, è o *si dà* a prescindere dalla coppia amante-amato che di volta in volta viene da esso «investita». Ancora, Amore può *costringere* l'amante e l'amato alla inimicizia, «per questo non accadrà mai che all'amato e all'amante giunga amicizia l'un dall'altro» (cap. XLVII,1), almeno sino a che non si abbia l'unione. Di conseguenza, «nell'Amore, la pena è sostanziale, mentre l'agio è accidentale. Va da sé che nessun agio sostanziale è in esso possibile» (cap. XLVII,2).

Amore esercita anzi la sua tipica azione costringitiva nell'«offesa», di cui naturalmente si fa strumento l'amato e che, particolare intrigante, agisce sia nell'unione sia nella separazione, sia pure con diverse funzioni (cap. XLV,1):

Amore è cosiffatto che l'offesa [*jafâ'*] da parte dell'amato nell'Unione amorosa aumenta e anzi diventa legna che alimenta il fuoco

amoroso! Invero il nutrimento d'Amore proviene dall'offesa, e necessariamente questa aumenta [...]. Ma nella Separazione, l'offesa da parte dell'amato può essere un aiuto e motivo di consolazione.

Amore però esercita la sua costrizione in modo diverso sull'amante e sull'amato. Esso è tiranno, non lascia alcuna libertà all'amante (cap. LXXV,1):

Amore è una Costrizione, per cui in esso non si dà possibilità di libera acquisizione in alcun modo. Di conseguenza i suoi decreti sono anche pura Costrizione. Libertà di scelta riguardo ad esso [Amore], e al suo dominio, è esclusa. L'uccello della libertà non vola nel suo regno. I suoi stati sono solo il veleno della Violenza e l'inganno della Costrizione.

Brano affascinante in cui emerge, proprio attraverso il lessico squisitamente teologico, la caratura divina di Amore che, con i suoi inappellabili «decreti [*ahkâm*]», proprio come Allah esercita «costrizione [*jabr*: cfr. *supra*, *jabbârî*]» impedendo nell'amante qualsiasi atto di libera «acquisizione [*kasb*]». Qui, si osservi, la vaga fisionomia di Amore cui si accennava poco fa sembra prendere “corpo” e avvicinarsi al lato “tremendo” della maestà divina, che esercita senza limiti e incondizionatamente il proprio tirannico e insondabile potere sulle creature. «Violenza [*qahr*]» e «inganno [*makr*]» fanno parte del gioco d'Amore, sono aspetti imprescindibili della sua *tremenda maiestas*. Sicché l'amante alla fine, privato di ogni reale «libertà [*ekhtiyâr*]» (cap. LXXV,1-2),

deve essere soltanto la tavola da gioco dei dadi della Violenza di Lui [Amore], in attesa dei suoi lanci e delle sue mosse. Insomma, lo voglia o non lo voglia [l'amante], quella mossa comparirà ugualmente sulla tavola suddetta.

[...] Il libero è soltanto la tavola da gioco dei dadi del Destino [*taqdîr*]: / sulla via dei suoi desideri egli, a ben vedere, è senza piani [*tadbîr*] // Tu sei quel dado e la mossa che lo riguarda è una similitudine.

Splendida immagine, questa che emerge dal brano, tolta dal gioco del *nard* (tric-trac) e che riassume plasticamente la situazione dell'amante, dei suoi «casi [*savâneh*]», rispetto a Amore, l'unico vero e "onnisciente giocatore".

Ma, dicevamo, Amore non è meno "costrittivo" con l'amato, solo che in questo caso il più delle volte «l'amato è inconsapevole dell'Amore dell'amante», tant'è che, come si leggeva in una citazione più sopra, può «cadere nella trappola dell'Unione». Come a dire – se ho rettamente inteso – che anche per lui l'amore non è questione di libertà di scelta. In un brano in cui Amore è descritto come «divoratore di uomini» si legge che «Se poi Bellezza risplende sopra Perfezione, [Amore] divora pure l'estraneità dell'amato» (cap. XXXV), quanto a dire che esso può "obbligare" l'amato ad abbattere il muro dell'indifferenza o della distanza dall'amante.

Sorprendentemente, Amore può persino rendere l'amato in un certo senso "ininfluente" sull'amante quando al culmine della sua misteriosa azione

nell'uomo [innamorato] il viso è rivolto costantemente sul proprio Sé, ed egli non ha più nulla a che fare con l'esterno. E questo fino al punto che, se anche arrivasse l'amato in persona, egli [l'amante] [...] neppure se ne curerebbe; e anzi se l'amato lo volesse tenere occupato con la propria persona, egli non potrebbe sopportarne il peso (cap. XLIX,2).

Situazione, questa, che richiama immediatamente la figura del folle d'amore per antonomasia del mondo islamico, quel Majnûn che – interamente rapito dal rovello amoroso, o forse accecato e definitivamente sopraffatto da una visione d'Amore tutta interiorizzata – finisce nel suo "autismo" erotico per non riconoscere neppure la sua Leylà che era finalmente venuta a incontrarlo¹⁰².

102. Cfr. il commento di Ibn 'Arabî a questo "mancato riconoscimento" nelle sue *Futûbât*, leggibile anche in italiano nella citazione di H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, traduzione di L. Capozzone, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 289, nota 40.

Ciò ci introduce a un'ultima considerazione di carattere gnoseologico che si lega al tema della «comprensione» dell'amore, sviluppato nel cap. LI, dove Ahmad Ghazâlî pone una intrigante antitesi fra «edrâk» (comprensione intuitiva) e «tamyîz» (distinzione razionale, raziocinio) e che riconferma per altra via il carattere *strumentale* dell'amato, del bello di turno, rispetto all'azione di Amore:

allorché la vera sostanza dell'amante è impegnata nella comprensione [edrâk] della vera sostanza dell'amato, come può aversi in lui preoccupazione di accertare anche gli aspetti accidentali per la via del raziocinio [tamyîz]?

Si sarà ancora una volta osservato qui il gergo tipicamente teologico-filosofico in cui è declinata la visione amorosa: comprendere la «sostanza [dhât]» dell'amato significa non vedere più i suoi «accidenti [sefât]» esterni, così come esemplifica direi paradigmaticamente il caso di Majnûn “cieco” di fronte alla bella Leylà.

Al culmine del processo amoroso, dopo essersi liberato di se stesso, quasi cancellandosi nel «fanâ'», l'amante “si libera” anche dell'amato in carne e ossa, non ne resta che una ossessiva immagine mentale (il «fantasma [khiyâl]»: cfr. PAR. 3.7), con cui va a identificarsi. Separazione o unione con l'amato diventano a quel punto del tutto ininfluenti, anzi

Colui che pensi all'Unione come a un venire incontro l'uno all'altro [farâham resîdan], e da questo stato tragga il suo nutrimento, [sappia che] quello non è ancora l'autentica realtà d'Amore [haqîqat-e 'eshq] (cap. IV,3).

Insomma alla fine resta solo lui, Amore, il vero “sovrano” della triade amante-amato-Amore. Ogni riferimento storico-concreto, ogni ancoramento sociale dell'amore è abolito perché il mondo in cui opera Amore

non è quello esterno della società – gli stessi Laylà e Ayâz sono figure simboliche, non certo considerate dall'autore come persone

storiche –, è bensì il mondo interiore dell'anima in cui la sovranità di Amore, concepito in modo sostanziale e ipostatizzato, si erge tanto più completa quanto meno entra in gioco l'esterno accadimento, il “fuori”¹⁰³.

Approdiamo qui da una “psicologia” a una “metafisica dell'amore”, in cui ogni aggancio concreto con la realtà, ogni referenzialità storico-sociale, diventa ininfluyente: amante e amato sono ruoli fissi e “astratti”, non reciprocamente scambiabili come può avvenire nella concreta realtà umana; a un certo livello l'amante sparisce, “diventa” (si identifica con) l'amato; l'amore può infine prescindere – al suo apice *deve* prescindere – dall'amato; l'amore stesso è non solo *über-sinnlich* ma addirittura sembra una ipostasi divina, un attributo o forse l'essenza vera di Allah ignorata dalla scienza dei dottori...

3. La dimensione tutta teologica di Amore, che emerge come s'è visto nel lessico, non è in realtà così scontata nel medioevo musulmano. Fra gli attributi e le qualità associati al Dio coranico ci sono quelli legati alla Gloria numinosa (*jalâl*): il potente, il vendicatore, “colui che costringe”, “colui che dà la morte” ecc.; e tra quelli legati alla Bellezza (*jamâl*) troviamo: misericordioso, clemente, generoso, bello, perdonatore ecc. Ma non troviamo nessun attributo legato alla radice di «eshq» ossia “amore” (e neppure di «hobb», con significato meno intenso di «eshq», ma praticamente equivalente). C'è sempre, si direbbe, un estremo pudore teologico ad attribuire a Dio una qualità tanto umana, forse, come s'è più sopra accennato, per l'implicita connotazione di debolezza, di difettività che ad essa è associabile. Allah – secondo la concezione dei teologi ortodossi – nella sua infini-

103. H. Ritter, *Vorwort*, in Ghazâlî, *Sawânib*, cit., p. III; su questo radicale sganciamento dalla referenzialità storico-sociale cfr. Gramlich, *Vorwort*, cit., pp. 4-5.

ta perfezione non può avere “debolezze” o “difetti”, non può *avere bisogno* dell’amore di chicchessia, né d’alcunché riconducibile alle sue stesse creature. Ora, è proprio nella mistica islamica che questa concezione a tutt’occorrenza della granitica «indipendenza» di Allah viene intaccata in profondità, e il grimaldello è giusto il tema dell’amore che scaturirebbe, inopinatamente, da una debolezza di Dio, da una sorta di solitudine. Allah è connesso etimologicamente a una radice *wlb* «che implica il senso di essere triste, oppresso dalla tristezza, sospirare verso qualcosa, fuggire timorosamente verso...»¹⁰⁴. L’idea della solitudine divina si trova completamente sviluppata in un celebre *hadîth qudsî* (detto profetico che riporta parole divine) in cui Allah dichiara: «Ero un tesoro nascosto e volli farmi conoscere, per questo creai la creatura», un *hadîth* particolarmente caro ai sufi e che, *en passant*, se accostato a quello più sopra ricordato («Dio è bello e ama la bellezza»), può essere letto, vedendo la bellezza identificata con il «tesoro nascosto», come una consacrazione dell’idea, più sopra discussa, che la bellezza umana è *rivelazione* per eccellenza della bellezza divina. I sufi completano questo *hadîth* della divina solitudine con un altro che, in un certo senso, “chiude il cerchio” ridisegnando una teologia che ribalta completamente l’immagine ortodossa di un Dio trascendente e indipendente dalla sua creatura, non “affetto” minimamente dalla sua azione: «Non Mi contengono i cieli e la terra, ma solo Mi contiene il cuore del mio servo fedele!».

Si osserverà che la parola critica, “amore”, ancora non compare, ma eccola invece nel terzo di questi celeberrimi *hadîth qudsî* che, nel loro insieme, legittimano una nuova dimensione teologica, marcata da un amore che diviene attribuito sublime dell’agire divino colorandosi di toni pericolosamente “incarnazionisti”, qualcosa che certamente non era

104. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., p. 99.

contemplato dai dottori: «Quando Io amo il Mio servo, Io sono l'occhio con cui lui vede, l'orecchio con cui lui sente, la lingua con cui parla, la mano con cui afferra!». Hadîth, quest'ultimo, pluricitato dai sufi di ogni tempo, ma ritenuto spurio o guardato con sospetto da molti dottori. I teologi ortodossi parlano al più di un Allah che è «misericorde [*rahmân*]» e «clemente [*rahîm*]»: «Nel nome di Dio clemente e misericordioso» si legge all'inizio di 113 delle 114 sure del Corano; parlano di un Dio che è «protettore/patrono [*wâlîyy*]» e «amico/vicino [*walî*]», che insomma stabilisce un patto di leale amicizia e protezione, si direbbe di «clientela [*walâ'*]» dal sapore quasi feudale con i suoi sudditi; si spingono sino a sottolineare l'attributo «wadûd» che si può rendere con “benevolo/affettuoso”. Ma, a ben vedere, si tratta di qualità squisitamente *regali*, che proprio mentre sottolineano la benevolenza divina ribadiscono al contempo una distanza incolmabile, che pongono insomma l'affetto di Allah per le sue creature in un'ottica padronale-feudale: Allah – si diceva – è innanzitutto «rabb» (“signore/padrone”) che si volge a ciascuna creatura come al suo «‘abd» (“servo/schiavo”), e ha nell'uomo una *proprietà*, non quel *figlio* che corrisponde piuttosto alla concezione cristiana.

Ecco, la mistica islamica ribalta questa concezione riscoprendo in Allah anche l'*amore*, facendone anzi una dimensione imprescindibile della sua personalità, e soprattutto contando su di essa per reimpostare profondamente il rapporto fra la creatura e il suo Dio: non più, o non solo, un rapporto in termini di «rabb» (“signore”)-«‘abd» (“schiavo”) ma anche e soprattutto in termini di «ma'shûq» (“amato”)-«'âsheq» (“amante”). Non è un caso che il cap. I del *Savâneh* cominci con la citazione di un versetto coranico particolarmente caro ai sufi: «Dio li amerà ed essi ameranno Lui» (v, 54) – a ben vedere, tutto il trattato si potrebbe leggere come un'acuta esegesi di questo e pochi altri versetti del Corano. Quanto questo riorientamento radicale del rapporto uomo-Dio, informato ora all'amore piuttosto che alla obbedienza

e alla sottomissione, non solo non fosse scontato tra i dottori, ma persino suscitasse dubbi e perplessità tra gli stessi sufi, lo si può intuire da un brano che, a mo' di esempio, riportiamo dal menzionato Hojvîrî. Brano nel quale in sostanza si conferma che l'«eshq» – pur giudicato legittimo almeno considerandolo dalla parte dell'uomo – non può essere con assoluta certezza ritenuto un attributo divino per ragioni in parte riconducibili a quanto abbiamo sopra sinteticamente accennato:

Concernant l'amour passionné [*'eshq*] il y a de grandes controverses parmi les shaykhs. Certaines soufis affirment que l'amour passionné envers Dieu est permis, mais qu'il ne provient pas de Dieu. Un tel amour, disent-ils, est l'attribut de celui qui est séparé de son bien-aimé, et l'homme est séparé de Dieu, mais Dieu n'est pas séparé de l'homme: en conséquence, l'homme peut aimer Dieu passionnément, mais le terme n'est pas applicable à Dieu¹⁰⁵.

In conclusione il trattato di Ahmad Ghazâlî gioca davvero con materiali teologicamente incandescenti e il terzo “personaggio”, Amore, che siamo sempre tentati di vedere quasi identificato con questa nuova immagine di Allah, ha un nome che corrisponde a un termine critico del suo lessico “teologico”.

6

Struttura, caratteristiche formali e fortuna del trattato

La densità e la complessità teoretica di questi brevi capitoli, ognuno dei quali – come si sarà intuito – rinvia a un groviglio di talora complesse questioni linguistiche, filologico-stilistiche, teologiche e in generale ideologiche, non si possono trattare neppure sommariamente nell'ambito delle note al testo o di questa modesta presentazione, e certo meritereb-

105. Hujwirî, *Somme spirituelle*, cit., p. 356.

bero in futuro studi comparativi e approfondimenti ulteriori. Ci basti qui concludere con le parole di Shâh Ne‘matollâh ‘Alî, un tardo commentatore delle *Lama‘ât* (Illuminazioni) del citato ‘Erâqî, che ci tramanda un antico giudizio dei sufi sul trattato di Ahmad Ghazâlî: «[esso] è la scienza di un “sapere” [*dhowq*] che dal cielo degli spiriti celesti discende [*nâzel shavad*] nei cuori umani»¹⁰⁶.

Si osservi quel «discende» che allude sottilmente alla *discesa* dall’alto di una divina “rivelazione” (*tanzîl*: stessa radice, termine che comunemente si riferisce proprio alla discesa/rivelazione del Corano), e che ci suggerisce come nella tradizione sufi il *Savâneh* debba avere assunto uno *status* non dissimile da quello di un *tafsîr* (commento) a un’arcana rivelazione. Si osservi pure che quel «sapere [*dhowq*]» rimanda a un’idea di conoscenza sperimentale, prima che intellettuale, a un sapere che è prima di tutto un “assaporare” con organi sottili (“con il cuore”). Del resto *sapere/sapore*, nelle nostre lingue, sono com’è noto intimamente connessi e questo “assaporare” corrisponde peraltro al significato etimologico anche di «*dhowq*» (gusto, sapore). Ma corrisponde pure – a ben vedere – a una modalità di conoscenza che la modernità e la sua idolatria scientifica hanno ormai, temiamo, allontanato e per sempre delegittimato.

Concludiamo con qualche osservazione sulla struttura del *Savâneh*. Questo antico testo è scritto in una prosa tersa e scorrevolissima, ancora non infarcita da quella lussureggiante e spesso stucchevole decorazione che affligge tanta trattatistica persiana posteriore. Il che non significa che il nostro Autore non ami sobriamente “ornare” la sua scrittura. Per esempio con il ricorso a frequenti citazioni di versi poetici, in larga misura di sua stessa composizione, o di autore non dichiarato (si parla, almeno in qualche caso, di versi del celebre sufi Abû Sa‘îd ibn Abî al-Khayr, m. 440 H./1049 A.D., o,

106. Citato in Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], cit., p. V.

con forti dubbi però, di Sanâ'î), talora – si suppone – versi anonimi che dovevano avere avuto ampia diffusione tra XI e XII secolo¹⁰⁷. Queste citazioni poetiche ora formano uno splendido, elegantissimo commento alla materia dei singoli capitoli, ora la approfondiscono in altre a volte enigmatiche direzioni. Ma esse ci dicono anche quanto la poesia e la “saggezza sufi” fossero sentite come intimamente connesse, tant'è che ben raramente un trattato sul sufismo scritto in persiano (o da autori di origini iraniche) è privo di citazioni poetiche¹⁰⁸. Più in generale, si può osservare come nel medioevo musulmano si ritrovi l'idea che la poesia sia essa stessa una forma di “filosofia”, aspetto che condivide con la tradizione del medioevo latino-cristiano¹⁰⁹.

Si diceva, all'inizio, della programmatica intenzione dell'Autore di procedere per «allusioni».

Tra gli artifici messi in atto c'è sicuramente quello della similitudine legata, in particolare, all'idea del gioco. V'è per esempio il concetto dell'amante inteso come “colui che si gioca tutto” (*pâk-bâz*)¹¹⁰, figura che ritornerà poi nei canzonieri e nei *mathnavî* di innumerevoli poeti persiani, a partire da 'Attâr¹¹¹. Sentiamo in proposito Ahmad Ghazâlî che, dopo aver spiegato nel cap. XLIII, I che

107. Cfr. *ivi*, p. XXIX; Safa, *Tarîkh-e adabiyyât dar Îrân*, vol. II, cit., p. 934.

108. Sul rapporto fra poesia persiana e sufismo, cfr. C. Saccone, *Poesia e religione nel Medioevo persiano*, in *Id.*, *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 19-90; *Id.*, *Sregolatezza e anomia nella tradizione letteraria arabo-persiana*, cit. Sulla poesia di ispirazione mistica, in generale, cfr. J. T. P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon, Richmond 1997; Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, cit.

109. Mi riferisco qui al celebre saggio di E. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 1992. Sull'idea di poesia come forma di saggezza/sapienza, cfr. Saccone, *Poesia e religione nel Medioevo persiano*, cit.

110. Cfr. Saccone, *Sregolatezza e anomia nella tradizione letteraria arabo-persiana*, cit., pp. 125-30.

111. 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit.

l'amato in ogni suo stato rimane l'amato, per cui l'Indipendenza [*esteghnâ'*, attributo coranico di Allah] è il suo [tipico] attributo. E l'amante in ogni stato o situazione rimane l'amante, per cui la Povertà [*efteqâr*] è il suo attributo,

così continua, enucleando presupposti e caratteristiche della *pâk-bâzî* dell'amante (cap. XLIII,3, ma cfr. cap. IV,6 ove si parla della «via degli scommettitori che tutto si giocano» nel gioco con i dadi):

Giammai l'amato potrà essere proprietà [dell'amante]. Per questo accade che coloro che parlano della Povertà, scommettano il cuore e l'anima, mettano in gioco [lett.: mettano in mezzo facendone una posta al gioco] la fede e il mondo e il destino, e facciano di tutto per liberarsi di ogni cosa, e non temano neppure per la loro testa, e anzi il piede pongano [sprezzanti] sui Due Mondi. Però, quando la faccenda arriva all'Amore, mai metteranno in gioco l'amato né sarebbero in grado di farlo, poiché si può mettere in gioco la proprietà, ma non certo il padrone. E l'amato è il padrone.

Ma la similitudine del gioco è particolarmente cara a Ahmad Ghazâlî che la ricicla in continuazione nel breve testo del trattato. Per esempio in relazione al gioco del *nard* (una sorta di tric-trac) che, come abbiamo visto più sopra, tipifica suggestivamente nelle mosse del “giocatore” Amore l'assoluta imprevedibilità e l'ineluttabilità dei «casi» amorosi (cap. LXXV). E c'è ancora nel cap. XXXI,1 un'altra allusione, con significati non dissimili, al gioco dei dadi, qui in relazione al *topos* della “visione in sogno” della figura amata:

Se egli [l'amante] vede in sogno [la figura amata], ciò avviene perché ha il volto fisso sul proprio Sé. Tutto il suo corpo allora è divenuto occhio, e tutto l'occhio è divenuto volto e quindi lo ha portato sull'amato o sulla sua figura, giacché nella sua esistenza è finalmente arrivato il colpo fortunato [*naqsb*];

ove l'ultima espressione designa proprio il lancio fortunato nel gioco dei dadi, che è d'altronde richiamato anche negli «scom-

mettitori [*moqâmerân*]]» cui si è accennato poco sopra. Un ulteriore esempio è connesso al gioco delle carte (*varaḡ*): così in relazione alla gelosia si parla della «“carta” dell’Offesa» (cap. LXIX,1; cap. LXX); oppure si ricordi la «“carta” dell’amorosa manifestazione» (cap. VI) giocata da Amore in persona.

Possiamo concludere che non ci troviamo di fronte a una similitudine qualsiasi o casuale, bensì a una scelta intenzionale che ci trasmette una certa visione dell’amore e del suo “gioco”. Una visione in cui a condurre il gioco e dettare le regole è sempre lui, Amore appunto, e i due comprimari, l’amante e l’amato, appaiono docili strumenti, giocatori sì, ma di un gioco altrui. Un gioco che, evidentemente, è solo apparentemente *casuale*: i «casi» amorosi coincidono sempre con i «decreti» d’Amore...

Ulteriore elemento di decorazione è fornito dagli apologhi (*bekâyat*) che si riferiscono soprattutto ad alcune figure celeberrime: Hallâj, la coppia Mahmûd-Ayâz, la coppia Majnûn-Leylâ. Del primo, e della sua canonizzazione come prototipo del martire per amore, s’è detto qualcosa. Non spenderemo molte parole sull’altra celeberrima coppia Majnûn-Leylâ (cfr. PAR. 5.2) che in tutte le letterature musulmane fornisce nel primo – il “folle d’amore” per antonomasia, che inseguirà invano per tutta la vita la sua bella ostinatamente negatagli come sposa dalla famiglia – un archetipo, si direbbe, dell’amante sincero e del ricercatore mistico¹¹².

La coppia Mahmûd-Ayâz invece merita qualche cenno in più. Si tratta del sultano Mahmûd di Ghazna (998-1030), il più celebre sovrano della dinastia ghaznavide ricordato dagli storiografi arabi vuoi per le sue campagne d’India (è un po’, *mutatis mutandis*, l’“Alessandro” del mondo islamico) vuoi per la sua passione per il bellissimo schiavo Ayâz, con cui va a formare la più nota coppia omoerotica di questa cultura. Il loro legame verrà sovente portato a modello

112. In italiano si può leggere *Nezâmi, Leylâ e Majnûn*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano 1985.

o simbolo dell'amore mistico tra il sufi e Dio e, nel nostro trattato, è abilmente riproposto per illustrare la tematica sottostante all'antitesi «amanza [*'âsheqî*]»/«amatezza [*ma'shûqî*]»¹¹³.

Dovremmo ancora ricordare, ulteriore forma di sobrio ed elegante (sempre apprezzato in terre musulmane) ornamento, l'uso del *talmîh* ovvero della dotta citazione di personaggi e motivi tolti da testi canonici – della letteratura sacra o profana – e, soprattutto per quel che riguarda Ahmad Ghazâlî, dal Corano. Troviamo per esempio Iblîs, presentato come un campione dell'amore mistico (cfr. PAR. 1); Iblîs ha saputo dimostrarsi amante “perfetto” pur nell'eterna separazione decretata da Dio, ha infatti amato e testimoniato l'unicità di chi lo aveva maledetto e bandito per sempre. Anzi Iblîs, udendo da Allah l'anatema «Tu sia maledetto!», giunge a dire (cap. LXVI):

«Per la Tua gloria [o Signore]» [...] “Io amo questo onore [= la tua maledizione!] che da Te mi viene, giacché nessuno Ti è necessario e nessuno è a Te confacente. Se infatti qualcuno fosse a Te confacente, allora la Tua maestà non sarebbe perfetta”.

Altra citazione dotta è relativa alla coppia Giuseppe-Zulaykhâ, che fornisce un altro curioso esempio paradigmatico – ripreso *ad libitum* dagli scrittori musulmani – dell'amore mistico. Anzi, poiché nel Corano la sura XII, detta appunto Sura di Giuseppe, è definita «la più bella delle storie», i sufi ne hanno tratto ulteriori argomenti a conferma della legittimità dell'amore e del suo valore salvifico. Un esempio di dotta citazione di estrazione extracoranica è invece quello relativo alla coppia falena-candela¹¹⁴ che nell'immagine della prima che si lancia intrepidi-

113. Su questa e altre “coppie celebri” cfr. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., pp. 414-5; Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., ove sono riportati e commentati svariati aneddoti ad esse relativi.

114. Il racconto canonico del mistico sacrificio della falena tra le fiamme della candela si può leggere in 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 315-6.

da e brucia nella seconda ha fornito un simbolo diffusissimo in ogni tempo del mistico autoannientamento («fanâ'»). Il terzo elemento di questo motivo, il fuoco in cui la falena brucia, ha sempre giocato un ruolo importante nella simbolica del sufismo che ha volentieri paragonato l'amore a "una fiamma che brucia tutto eccetto l'amato" e ne ha visto la più perfetta rappresentazione del *tawhîd* mistico, ovvero l'"unificazione" per autoestinzione dell'amante nell'amato¹¹⁵. Ricordiamo che questi motivi e altri (per esempio lo specchio di Alessandro, cap. XIII,2) sono solo rapidamente "accennati" nel *Savâneh*, mai sviluppati, proprio perché dati per noti fra il pubblico colto.

La citata triade candela-falena-fuoco può introdurci a un ulteriore tratto saliente del *Savâneh*: una certa insistenza numerologica, soprattutto una marcata ricerca di "triadi", aspetto peraltro comune a molti trattatisti (per gli esempi riportati da Ansârî di Herat cfr. PARR. 3.6 e 4). Basta un semplice elenco – amato-amante-Amore, naturalmente, e poi «shâhed»-«mashhûd»-«mashhâde», le tre forme del biasimo e le tre correlative di gelosia, le tre forme di ipocrisia – per convincersene. Ma ancor più pervasiva, direi ossessiva, è la ricerca di antitesi o di coppie di concetti correlati, per esempio: unione/separazione, amanza/amatezza, amore/dolore, scienza/azione, eccesso/difetto, gloria/bellezza, pena/gioia...; o talora l'insistenza sulla contraddizione del tipo "questo è quello" – invero cara al linguaggio di tutte le mistiche – come si vede da questo corto brano che ne contiene addirittura sei (cap. IV,3):

Perché l'Unione è abbandono, e l'abbandono è Unione, e quindi abbandonare se stessi è l'essenza dell'Unificazione. Qui d'altronde il nutrimento è [nel] non-nutrimento, l'esistere è [nel] non-esistere, il trovare è [nel] non-trovare e l'aver parte è [nel] non aver parte;

procedimenti che saranno caratteristici del linguaggio e, direi, dello stesso stile argomentativo di tanti mistici e poeti persiani posteriori.

115. Cfr. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., p. 417.

Resta da dire che Ahmad Ghazâlî con questo “trattato in prosa mista a versi e aneddoti” crea certamente un genere nuovo nella letteratura persiana, sebbene non privo di autorevoli precedenti (Ibn Hazm, Ibn Dâwûd) nella trattatistica amorosa in arabo. Senza il *Savâneh* non si potrebbero adeguatamente situare opere e trattati consimili nella forma, nel lessico, persino talora nell’argomentare e nella struttura di pensiero. Si pensi per esempio ai *Levâ’eh* (Lampi o Fulgori) attribuiti a Hâmîd al-dîn Nâgûrî (XIII secolo), il cui autore, uno dei primi santi della confraternita sufi indiana dei chistiyya, dichiara di comporre a imitazione del *Savâneh*¹¹⁶. A lungo ritenuti opera del menzionato discepolo ‘Ayn al-Qudât Hamadhânî, i *Levâ’eh* erano noti anche a Ritter che li utilizza nelle note alla sua edizione. Da ricordare poi un omonimo trattatello in arabo di Jâmî (poeta persiano operante a Herat nel XV secolo, che conclude l’epoca classica)¹¹⁷; e ancora le bellissime *Lama’ât* (Illuminazioni), sempre in prosa mista a versi, del citato ‘Erâqî¹¹⁸, nel cui prologo l’autore dichiara esplicitamente di rifarsi alla tradizione e al lessico del *Savâneh*. Lo stesso trattato *Tambhât* di ‘Ayn al-Qudât Hamadhânî costituisce uno sviluppo delle dottrine mistiche ed erotologiche del *Savâneh*, e fra l’altro troverà entusiastici ammiratori in ambienti dell’India musulmana sin dal tardo XIII secolo, grazie ai commenti dovuti a membri della predetta confraternita chistiyya come il citato Hâmîd

116. Cfr. Purjavadi, *Moqaddame* [Introduzione], cit., pp. xxvii-xxviii; il testo è stato pubblicato, con l’errata attribuzione a ‘Ayn al-Qudât Hamadhânî, a cura di Rahim Farmanesh (s.e., Teheran 1337 H./1958 A.D.). Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., p. 491, attribuisce a questo autore indiano un trattato intitolato *Lawâmi’*, che tuttavia sospetto possa costituire una variante del titolo della stessa opera che abbiamo menzionato, essendo un sinonimo di *livâ’ib* (o alla persiana: *levâ’eh*).

117. Ne esiste una traduzione italiana: ‘A. Jâmî, *Frammenti di luce*, a cura di S. Foti, Psiche, Torino 1998.

118. Ne esiste una traduzione inglese: F. ‘Irâqî, *Divine Flashes*, ed. by W. C. Chittick, P. L. Wilson, Paulist Press, New York 1982.

al-dîn Nâgûrî e Gîsûdarâz (XV sec.) autore di un *Mî'râj al-âshiqîn* (Ascensione degli amanti)¹¹⁹.

Queste opere, che si situano a valle del *Savâneh*, costituiscono solo una parte della sua ricca eredità spirituale. Non si dovrebbe infatti dimenticare che l'erotologia di Ahmad Ghazâlî informerà ampiamente, come s'è anticipato, il lessico di tanta poesia da 'Attâr, Rûmî, 'Erâqî, Hâfez¹²⁰ sin quasi ai nostri giorni, e non solo in persiano ma anche in altre lingue come l'urdu o il turco ottomano: amante, amato, amore, gelosia, rimprovero, unione, separazione, ipocrisia, offesa ecc. sono parole-chiave di tutto un lessico poetico che, certo, non venne inventato da Ahmad Ghazâlî, ma trovò e trova tuttora nel *Savâneh* la sua più limpida, profonda, direi canonica illustrazione. A parte il lessico, dovremmo ricordare che anche una serie nutrita di "coppie celebri" di questa letteratura (come quelle già menzionate: Majnûn-Leylâ, Giuseppe-Zulaykhâ e altre ancora) si lasciano leggere come altrettante esemplificazioni, in chiave di eros mistico, del rapporto amato-amante e dei lori «casi» amorosi. Lo stesso si può dire per altre coppie non umane, ma non meno inflazionate. Mi riferisco non solo alla già vista coppia falena-candela, ma anche e soprattutto alla coppia rosa-usignuolo, forse la più celebrata di tutte le lettere persiane. La rosa, l'"amata" per antonomasia, secondo un detto del Profeta più sopra ricordato, «è la manifestazione della gloria (o della bellezza) di Dio» e non c'è poeta che in seguito non abbia visto nell'usignuolo il simbolo dell'anima-"amante" alla ricerca dei suoi arcani profumi (vi si allude anche nel *Savâneh*, cap. LXII). Non v'è da meravigliarsi se questa coppia entri da pro-

119. Sulle influenze in India di autori mistici persiani e arabi, cfr. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., pp. 486-536.

120. Su questi autori cfr. J. C. Bürgel, "Il discorso è nave, il significato un mare". *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006; A. Bausani, *Il pazzo sacro nell'Islam*, a cura di M. Pistoso, Luni, Milano-Trento 2000.

tagonista in tutta una serie di poemi persiani, turco-ottomani, indostani, fra cui dovremmo ricordare almeno quelle due straordinarie “favole teologiche” che sono il *Bolbol-nâme* (Libro dell’usignuolo) e il *Nuzhat al-ahbâb* (Diletto degli amanti), attribuiti tradizionalmente a ‘Attâr – ma il secondo quantomeno è di un autore più tardo, del XIV-XV secolo¹²¹.

Anche noti trattatisti ispirati alla mistica sufi, come il prolifico Najm al-dîn Râzî Dâye (m. 654 H./1256 A.D.) autore di una celebrata *Mirsâd al-‘ibâd* (Specola dei devoti); il citato Mahmûd Kâshânî; Sa‘îd al-dîn Farghânî (m. 1300 ca.), autore del *Mashâriq al-darârî* commento della ben nota *Tâ‘iyya* del poeta mistico arabo Ibn al-Fârid; e ancora il citato Rûzbehân Baqlî di Shiraz e innumerevoli altri hanno ampiamente attinto a questo lessico amoroso, e la loro lettura può essere talora d’aiuto per illuminarne le non poche ambiguità e oscurità, o per coglierne toni e sfumature.

Più in generale, si può affermare che la “dottrina erotologica” che si sviluppa fra il *Savâneh* di Ahmad Ghazâlî, il *Tambhât* di Hamadhânî, lo *‘Abbar al-‘âshiqîn* (Gelsomino degli amanti) di Rûzbehân Baqlî di Shiraz, le favole teologiche della rosa e dell’usignuolo e la grandiosa “teologia in versi” di Hâfez, configuri i fondamenti di una originale scuola di pensiero e prassi mistica votata all’approfondimento del tema dell’amore. Una scuola che fonda un culto e una “teologia dell’amore”, che confessa come suo credo il *valore profetico* della bellezza, e che, implicitamente, si porrà in concorrenza sia con l’austera linea dell’ascetismo più rigoroso del sufismo tradizionale sia con l’intellettualismo brillante delle due grandi correnti della gnosi islamica medievale, quelle di Ibn ‘Arabî e di Suhrawardî¹²². La coscienza di pra-

121. Questi due splendidi poemetti sono riuniti in una versione italiana: F. ‘Attâr, *La rosa e l’usignuolo*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003.

122. Sebbene la differenza tra la scuola più “intellettuale-speculativa” informata alla gnosi di Ibn ‘Arabî e quella più orientata a valorizzare la “metafisica dell’amore” della linea Ghazâlî-Rûzbehân-Hâfez sia «matter

ticare una via diversa, originale, è chiara già in Rûzbehân Baqlî di Shiraz che distinguerà nettamente la via degli «asceti [zubbâd]» da quella dei «Fedeli d'Amore [khawâss al-mahabba]». Al modello dell'*asceta* rinunziante e a quello dello *gnostico* o teosofo, in definitiva, questa scuola propone l'alternativa dell'*amante*, il quale

doit passer par toutes les expériences de l'amour humain, comme autant d'étapes ascensionnelles jusqu'à ce qu'en soit réalisée la plénitude, la "vision oculaire [shobûd] de la Face divine sous une forme belle à contempler, en la personne d'une créature humaine au beau visage"¹²³,

con ciò recuperando una visione religiosamente positiva e persino salvifica di valori umani ("troppo umani") come la bellezza e l'amore.

Rispondendo dunque alla domanda che ci eravamo posti nel PAR. 3.3 circa la necessità o meno del «fanâ'» (autoestinzione) per attingere l'*unio mystica*, potremmo ora rispondere che, certo, in Ahmad Ghazâlî si parla anche di questo, ma in un contesto del tutto diverso da quello canonico della via mistica dei sufi più ortodossi. Tra il «fanâ'» di costoro, descritto come una dimora spirituale attingibile solo al termine di una intera vita di rinunzia e durissima ascesi, dopo il doloroso e arduo attraversamento di 10, 40

of emphasis» – come opportunamente suggerisce Nasrollah Purjavadi – piuttosto che riconducibile a contrapposti principi teorici (Purjavadi, *Introduction*, cit., p. 2). Lo stesso Ibn 'Arabî celebrò in una donna conosciuta alla Mecca la sua «shâhed» e diede anzi una sintetica brillante definizione dell'amore teofanico: «fa-huwa z-zâhiru fî kulli mahbûbin li-'ayni kulli muhibbin» ("e Lui [Allah] si manifesta in ogni amato agli occhi di ogni amante"). Purjavadi sottolinea inoltre come alcuni degli autori menzionati, in particolare 'Erâqî e Farghânî, entrambi allievi di Sadr al-dîn Qûnawî (un discepolo di Ibn 'Arabî), abbiano rappresentato un felice tentativo di fusione tra la scuola di quest'ultimo e quella di Ahmad Ghazâlî.

123. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., pp. 99-100.

o magari 100 stazioni (*maqâmât*), e il «fanâ'» dell'amante che – complice l'insondabile attività di Amore – si “annienta” nella contemplazione di un bel volto, di un giovane *shâhed*, c'è evidentemente un abisso. Tale da giustificare non solo l'ostilità di molti dottori, ma anche il sospetto di non pochi eminenti maestri sufi che di questa *via brevis* segnalavano gli intuibili pericoli, le evidenti tentazioni...¹²⁴. Nondimeno essa troverà una sua pur limitata legittimazione, come si vede per esempio nel citato poema allegorico *Il libro dell'usignuolo* in cui 'Attâr tematizza proprio il confronto (oltremodo conflittuale) tra la via comunitaria predicata dall'upupa, ossia la via canonica dei sufi regolari, e la via solitaria dell'usignuolo innamorato della sua rosa, ovvero la via dei «Fedeli d'Amore»¹²⁵.

7

Conclusioni

«È questo libro – si chiedeva Richard Gramlich – l'opera di un filosofo o di un poeta, di uno psicologo o di un teologo, di un mistico? Nessuna classificazione in qualsivoglia branca del sapere o dell'arte gli renderebbe giustizia»¹²⁶; o forse, in una ideale biblioteca, dovremmo averne tante copie quante sono le branche del sapere appena nominate e collocarle nei rispettivi scaffali. Raccogliendo per certi versi l'eredità platonica e adattandola alle nuove istanze poste dalla mistica sufi, Ahmad Ghazâlî si può dire fonda non solo una affascinante “dottrina dell'eros” mistico che sfida per finezza e profondità di concezione le moderne psicolo-

124. Cfr. Ritter, *Il mare dell'anima*, cit., ove sono riportati numerosi giudizi e interventi che nell'insieme ci danno un'idea della controversia sull'argomento sorta fra dottori e maestri sufi, e dello stesso dibattito interno al sufismo.

125. C. Saccone, *La canzone di Rosa e Usignuolo: paradigmi dell'amore nella poesia persiana medievale*, in 'Attâr, *La rosa e l'usignuolo*, cit., pp. 125-99.

126. Gramlich, *Vorwort*, cit., p. 3.

gie dell'amore, ma, più in generale, pone con la sua riflessione i fondamenti di una originale e complessa erotologia che ancor oggi risulta fondamentale per comprendere aspetti importanti della cultura letteraria e religiosa del medioevo islamico. Questi splendidi "aforismi sull'amore" – come li definiva Ritter – hanno comprensibilmente sedotto e irrimediabilmente affascinato generazioni di mistici o semplici lettori in tutta l'ecumene musulmana, da Istanbul a Delhi, sino ai nostri giorni, trovando probabilmente in Hâfez la più geniale, poetica ricapitolazione. Non ci meravigliano perciò le parole decisamente inusuali, piene di sconfinata ammirazione, che una fine studiosa del misticismo musulmano, Annemarie Schimmel, dedicava a quest'opera:

l'eterno tema dell'interazione tra Amore e Bellezza rappresenta il *continuo* sottostante le tenere melodie di questo piccolo libro che si dovrebbe leggere ad alta voce per poterne godere il ritmo dolcemente vibrante. Le sue parole sull'amante, l'amato e l'amore dovrebbero essere in continuazione meditate e vissute; ogni volta rivelano al lettore un aspetto nuovo, come se un velo venisse strappato dal significato per venire subito sostituito da un nuovo velo di altro colore¹²⁷.

Mi sia consentita un'ultima considerazione. Questa erotologia, che sa illustrarci tanti aspetti dell'amore e guidarci per i suoi arcani meandri come pochi altri testi della letteratura universale han saputo fare; che ci parla sottilmente, davvero *cifratamente* di Dio attraverso i "casi" dell'amore; che infine – sfuggendo alla «double désécration: celle du libertinage qui en est la profanation et celle d'un ascétisme qui [...] en est la négation»¹²⁸ – sa ancorare l'eros umano a una visione metafisica, a una proiezione soprannaturale, mi sem-

127. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, cit., p. 419.

128. Cfr. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, cit., p. 21.

bra oggi un piccolo ma sicuro antidoto all'intossicazione da erotismo spicciolo fine a se stesso, alle infinite chiacchiere sul sesso e l'amore in ogni salsa, in cui sguazza spensierata la moderna società mediatica. Tragicamente dimentica di quel semplice, fondamentale insegnamento platonico che il mondo islamico forse ha meglio di noi conservato e approfondito: l'eros è nel mondo ma non è di questo mondo, è un dono divino.