

La visione di fotismi colorati e di “testimoni dell’invisibile” nella mistica di Najm al-din Kubrà, caposcuola del sufismo orientale del XIII secolo

Carlo Saccone

1. *Kubrà e il suo tempo*

Nella sua inestimabile *Histoire de la philosophie islamique*, Henry Corbin apre il capitolo su Najm al-din Kubrà, pensatore e mistico iranico originario dell’Asia Centrale, con questa considerazione che lo pone accanto al grande mistico e filosofo arabo-andaluso Ibn ‘Arabi, morto a Damasco nel 1240, l’uno e l’altro protagonisti di una migrazione che doveva portare a un “incontro fatale” fra le rispettive scuole:

Ibn ‘Arabi attachait une valeur symbolique à sa migration géographique vers Orient. A la même époque se produit, devant l’invasion de Gengiz Khan, un mouvement symétriquement inverse: le reflux du soufisme de l’Asie Centrale vers l’Iran, l’Anatolie et la Mésopotamie. Ce soufisme d’Asie Centrale est dominé à l’époque par la grande figure de Najm al-din Kubrà. La rencontre de ses disciples avec ceux d’Ibn ‘Arabi fut un fait d’une importance capitale et décisive pour l’avenir spirituel de l’Islam oriental.¹

Questo incontro tra le due scuole e le sue conseguenze sono stati attentamente indagati nell’opera di Corbin, per cui ci asterremo qui dall’insistere sull’argomento, la cui portata venne dal grande orientalista francese paragonata a un analogo fenomeno di portata epocale riferibile alla storia della cultura occidentale:

On peut dire que, si la Renaissance en Occident, au XVI siècle, eut pour cause prochaine le reflux de savants byzantins en Italie devant la conquête turque de Constantinople, un phénomène comparable se produit ici, quelques deux siècle et demi plus tôt. C’est pourquoi on ne peut appliquer à la philosophie islamique la périodisation courante en histoire de la philosophie occidentale.²

Abbiamo voluto iniziare questo intervento con due citazioni da Corbin che non potrebbero più efficacemente inquadrare il ruolo e la rilevanza di Najm al-din Kubrà nello sviluppo del pensiero religioso islamico, anche in relazione all'altra grande corrente della mistica islamica medievale, quella appunto di Ibn 'Arabi. Si tratta di autori e scuole in cui il tema della visione mistica (o delle "visualizzazioni" del Soprannaturale) costituisce un nodo centrale della riflessione e soprattutto della stessa esperienza religiosa. Poiché di Ibn 'Arabi moltissimo è stato detto e scritto, sicché lo si può certamente considerare il teorico sufi o meglio, per dirla con Izutsu, il "filosofo mistico" musulmano più noto in Europa, mi concentrerò in questo intervento sulla sua controparte più orientale³, e iranica in particolare, ovvero Najm al-din Kubrà, certamente meno noto anche al pubblico più colto e attento alla storia del pensiero religioso in terre d'Islam.

Najm al-din Kubrà nasce nel 540 H/1146 AD in Asia centrale a Khiva (nell'attuale Uzbekistan) in un territorio che è storicamente considerato parte dell'Iran Orientale, benché dal tardo medioevo in poi le popolazioni di etnia turco-mongola abbiano finito gradualmente per sommergere l'elemento iranico. Trascorse gran parte della sua giovinezza in viaggi che lo portarono nei grandi centri dell'Islam persiano (Hamadan, Nishapur, Isfahan) e arabo (Mecca, Alessandria in Egitto) oltre che nella Baghdad dell'ultimo periodo del califfato abbaside. Si trattava di viaggi di studio, un aspetto tipico del curriculum formativo degli intellettuali del tempo, che andavano alla ricerca dei maestri più rinomati sperando di farsi accettare tra i discepoli e quindi, a seconda delle proprie disponibilità, soggiornando presso di essi per mesi o magari per anni interi. Sappiamo che Kubrà ebbe modo di farsi una certa reputazione nello studio del *hadith* (le tradizioni profetiche), del *tafsir* (commentario coranico) e del *kalam* (teologia), pilastri, insieme allo studio del *fiqh* (diritto), delle scienze religiose. È in Egitto comunque che Kubrà sarà iniziato al sufismo da tale Ruzbehan Wazzan (m. 606/1210), cui resterà fedele per tutta la vita e di cui sposerà una figlia. Altra tappa importante è quella a Tabriz (nell'odierno Iran), dove Kubrà incontrerà Abu Faraj Isfahani, un altro maestro che lo perfezionerà sulla via della mistica ricerca, peraltro insistendo perché l'allievo abbandonasse le scienze tradizionali. Qui certamente si situa un aspetto tipico del sufismo del tempo: la concorrenza tra le "scienze esteriori", ovvero le scienze dei dottori o ulema sopra nominate, e le "scienze esoteriche" della

via spirituale, che già il grande teologo e mistico Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111) si era sforzato di conciliare nella sua monumentale summa “Il ravvivamento delle scienze religiose”.⁴ Kubrà appartiene certamente a quella corrente di sufismo speculativo che, sull’esempio di al-Ghazali, non rigettava bensì si proponeva di rivivificare le scienze tradizionali dei dottori con la fiamma del mistico ardore. In una fase successiva, lo troviamo a Dezful in Khuzestan, dove viene iniziato alle pratiche della *khalwa* (ritiro spirituale, che poteva durare fino a 40 giorni) e del *sama’* (etimologicamente: “audizione”) o mistica danza accompagnata da strumenti musicali, qualcosa che fino ad allora aveva suscitato la sua diffidenza. Pare anzi che, caduto in malattia, Kubrà venisse addirittura curato attraverso quella sorta di terapia musicale che già allora doveva giocare un ruolo importante in quella che oggi chiamiamo “medicina sufi”. Dopo un ulteriore passaggio in Egitto, il suo vecchio maestro e suocero Ruzbehan Wazzan lo invita a tornare in patria con moglie e figli. E in effetti le peregrinazioni e i viaggi di studio di Kubrà terminano a 35 anni, intorno al 1180, con il ritorno a Khwarazm, il centro più importante di una omonima regione dell’Asia Centrale situata tra il Caspio e l’Aral. Qui, durante un insegnamento quarantennale, darà origine a una scuola destinata a grande fortuna e da cui discenderà in seguito una confraternita che dal suo nome si chiamerà Kubrawiyya. La sua morte, come quella di un suo celebre allievo, il poeta sufi Farid al-din ‘Attar (m. 1230 ca.), è legata alla tragedia dell’invasione mongola dei primi decenni del XIII secolo. Secondo notizie di fonte tradizionale – difficilmente verificabili, ma comunque a loro modo significative – Gengiz Khan, giunto a porre l’assedio a Khwarazm, gli fece recapitare un messaggio con cui gli proponeva di accettare la sua protezione: si sarebbe trattato insomma di una sorta di salvacondotto che avrebbe risparmiato il grande mistico, la cui fama doveva essere nota al mongolo conquistatore, dal prevedibile massacro che incombeva sugli assediati. Secondo le stesse fonti, Najm al-din Kubrà rifiutò e – correva l’anno 618 H / 1221 AD – perì in battaglia difendendo eroicamente la città. Questa conclusione – fatto storico o mera leggenda agiografica – contribuisce a disegnare un personaggio decisamente lontano da un certo cliché che vorrebbe i mistici sufi in perenne “fuga dal mondo” o professare un aperto *contemptus* per ogni umana faccenda. In questo grande intellettuale dell’islam medievale convivono in effetti, lo si sarà compreso da questi somari cenni biografici, diverse anime: quella del sapiente perennemente in

“viaggio di studio”, quella del mistico visionario, quella del maestro e iniziatore, ma anche quella dell’uomo che non rinuncia alla dimensione più terrena della vita del capofamiglia e che addirittura inopinatamente riscopre, al culmine della sua fama e del suo personale prestigio – e a scapito di quanto raggiunto e a rischio della sua stessa vita – il senso dei doveri civili e patriottici.

2. La visione (*ru'ya*) di Dio nel Corano e nella riflessione teologico mistica

Parlando di visioni mistiche nell’islam, è inevitabile partire da una panoramica su quanto ci dicono in proposito le scritture sacre dei musulmani, ossia Corano e Hadith (l’insieme delle pie tradizioni o sentenze di Maometto).

a. Allah è nel Corano il “conoscitore del Visibile e dell’Invisibile!” e l’Invisibile (*al-Ghayb*) è propriamente la sua dimensione. Il termine arabo deriva da una radice (*gh-y-b*) che denota principalmente l’idea di “assenza”, sicché, esso suggerisce immediatamente che Dio dimora in una dimensione assente ai nostri sensi, non-percepibile con facoltà umane. Il termine poi è passato a designare “il Mistero [di Dio]”, il Suo essere ovunque pur nell’assenza. Questa assenza, diversamente da quanto afferma la dottrina escatologica cristiana che prevede nell’altra vita una *visio beatifica*, sembra protrarsi anche nell’aldilà giacché – stando al più stretto dettato coranico – non è la *visio Dei* il premio promesso ai beati. L’espressione *al-Ghayb* andrebbe quindi forse meglio tradotta con l’Impercepibile, nel senso di “non afferrabile da sensi umani”, non inquadrabile in umane categorie. Eppure il Corano suggerisce una sorta di onnipresenza – pur nella sua invisibilità/impercepibilità – del Volto di Dio (*wajh Allah*):

A Dio appartiene l’Oriente e l’Occidente, e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio, ché Dio è ampio, sapiente. (II, 115)⁵

Dio insomma è dappertutto. Facile era interpretare versetti come questi in senso panteistico, dire, come fanno certi sufi trascinati a volte dall’empito mistico: ma allora “tutto è Lui!”, oppure: ogni volto del creato è un “volto di Dio”. E tuttavia altri versetti, e proprio in connessione con il nostro tema, sembrano negare questa possibilità:

E tutto quel che vaga sulla terra perisce / e solo resta il Volto del Signore,
pieno di Potenza e di Gloria. (LV, 26-27)

E ancora:

non invocare insieme con Dio un altro dio: non v'è altro dio che Lui, e tutte le cose periscono salvo il Suo volto. (XXVIII, 88)

La concezione che ne esce non è certo di tipo panteistico: Dio è dappertutto ma ha comunque un suo volto ben distinto da ogni altra cosa, per cui vedere il mondo non è mai *ipso facto* vedere Dio. Questi versetti sono, tra l'altro, particolarmente cari alla speculazione mistica musulmana perché colgono al cuore uno dei suoi temi preferiti, rappresentano bene il suo modo un po' estremista di interpretare l'idea monoteistica: solo Dio è, solo di Dio si può predicare l'essere, tutto il resto ha a che fare con una nozione per così dire depotenziata di essere o addirittura, nelle esegesi più radicali, semplicemente non è. In altre parole in questo tipo di concezioni non basta credere che Allah non ha alcun "pari", che nessun altro dio può essere concepito o a lui associato (cfr. Corano, sura 112): Dio è semplicemente l'unica realtà o essere degno di questo nome. Non a caso molti autori sufi interpretano la professione di fede musulmana ("non v'è altro dio che il-Dio [*Al-lab*]") in questi termini schiettamente teo-monistici: "non v'è altra realtà che la Realtà (divina)".

Alla domanda sul dove sia dato trovare o vedere Dio, la teologia islamica risponde dunque che il volto di Dio è ubiquo, è onnipresente, ma non immanente ad alcunché né immediatamente percepibile. L'idea immanentistica è peraltro profondamente estranea al Corano come alla stragrande parte della riflessione teologica. Dio è piuttosto concepito come il Testimone per eccellenza dell'universo – termine chiave di tutta la mistica musulmana, come vedremo – e della sua storia, ma con essi non si identifica. Egli vede sin nelle fibre di ogni anima e di ogni atomo, è Colui – si legge in un suggestivo passo coranico – che "ha posto i Suoi Segni negli orizzonti e nelle loro anime" (XLI, 53), ma non è in essi.

b. Ma, ci si chiederà, almeno ai profeti è dato vedere questo onnipresente e ubiquo "volto di Dio"? Il dettato coranico in proposito è estremamente ambiguo, potendovisi trovare versetti che suggeriscono tanto una risposta af-

fermativa che quella opposta. Sentiamo dunque ancora il Corano. Un episodio pluricommentato dai mistici è sicuramente quello dell'incontro sul Sinai tra il Mosè coranico e Dio (che qui parla di sé vuoi in prima vuoi in terza persona):

E quando Mosè venne al Nostro convegno e il suo Signore ebbe parlato con lui, disse Mosè: «O Signore mostrati a me, che io possa rimirarti!». Rispose: «Non Mi vedrai. Ma guarda il monte, se esso rimarrà fermo al suo posto, ebbene, tu Mi vedrai». Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde fulminato. (VII, 143)

Da questo brano il partito favorevole alla possibilità di una *visio Dei* e quello contrario han potuto agevolmente trarre argomenti per le rispettive posizioni. Il senso apparente del brano è infatti che Mosè muore fulminato non reggendo neppure la vista della montagna ridotta in polvere, sicché – argomenteranno esegeti e teologi tradizionali – se neppure a Mosè fu concesso di vedere Dio, figuriamoci ai comuni mortali. La lettura mistica del brano cerca di evidenziare aspetti che portano a conclusioni esattamente opposte, soprattutto facendo leva su una interpretazione simbolica: quel che cade a terra fulminato è l'uomo carnale che non potrebbe reggere lo splendore sfolgorante del volto di Dio, ma l'uomo spirituale certamente poté vederlo. A riprova, poco dopo Mosè ritorna in vita, quasi fosse stato per pochi attimi nell'aldilà, ovvero avesse abbandonato le sue mortali sembianze per il tempo necessario a contemplare appunto il volto di Dio.

Fu posto anche il problema se Maometto stesso poté vedere Dio durante la sua celebre ascensione notturna (o *mi'raj*) al cielo⁶, narrata con vari particolari fantastici (cavallo alato, scala dorata ecc.) da numerose pie tradizioni. Gli scarni brani coranici accennanti all'episodio ci dicono in un caso che egli si avvicinò a Dio sino "a due tiri d'arco" (LIII, 9) e nell'altro che poté giungere sino a un celeste e arcano "Tempio Ultimo, dai benedetti precinti" ove, dice il dio coranico, gli furono mostrati "i Nostri Segni" (XVII, 1) e nulla più. Il testo, come si vede, è piuttosto vago, a rigore non si parla di visione ma di "vicinanza" a Dio, non di visione diretta di Dio bensì di visione dei suoi "segni". Vien da chiedersi: ma Maometto alla fine penetra davvero nello spazio divino o resta all'esterno di questo, fermo alla sua soglia? Vede Dio o solo dei misteriosi simboli o segni della sua presenza? Il Corano su questo punto resta ambiguo, dice e non dice. La Tradizione (*hadith*) scioglierà le riserve

propendendo per l'idea che Maometto giunga a un colloquio faccia a faccia con Allah. Alcuni hadith, che poi verranno ripresi e ampliati in pii racconti di tono popolare-edificante⁷, ci mostrano Maometto che al culmine del suo mi'raj colloquia a tu per tu con Dio – nelle fattezze di un sovrano celeste – nella sala del trono, che persino riceve fisicamente dalle sue mani il Corano.⁸ Un altro celebre hadith ci dice che Maometto ebbe a dire che durante il mi'raj aveva veduto Iddio nelle sembianze di un “bel giovinetto imberbe”, una espressione su cui dovremo ritornare.

c. Ma, ci si chiederà a questo punto, che ne è della possibilità di una *visio Dei* per i comuni mortali? Il Corano afferma quasi a ogni pagina, battendo e ribattendo sul concetto, che Dio ha cosparso il creato dei suoi innumerevoli “segni” (*ayat*, spesso nella espressione *ayat Allah* = segni di Dio), chiari e visibilissimi a tutti, come per esempio fenomeni fisici e naturali, eventi storici, persino vicende personali di empi o giusti. Ma sulla possibilità di vedere proprio Lui dice pochissimo; forse il passo più esplicito è il seguente, straordinariamente bello:

Non L'afferrano gli sguardi ed Egli tutti gli sguardi afferra. È di sguardo sottile e di tutto ha notizia. (VI, 103)

Pare quasi di vedere il vano annasparsi nel vuoto degli sguardi umani e il loro essere raccolti a mezz'aria, quasi si direbbe paternamente dal dio coranico. Dio insomma, si ribadisce anche in questo versetto di toccante poeticità, è l'invisibile Testimone di ogni umano tentativo di “sguardare” – direbbe il Dante del *Convivio* – al di là dei terreni orizzonti, di cogliere l'Oltre. Per inciso, ci è dato vedere in questo versetto un po' l'immagine-emblema della situazione generale della teologia nell'Islam: uno sguardo intrinsecamente debole che vede questa sua debolezza costitutiva già sancita nelle sue scritture nonché, ancora una volta, in un *hadith qudsi* in cui Dio comunica perentoriamente al suo profeta Maometto: “Vi ho nascosto certe cose [su di Me] per misericordia e non per dimenticanza, non cercate dunque di indagarle!”.

d. I mistici dell'islam sono stati affascinati dall'immagine delle “scale celesti” o “scale cosmiche” che, eco chiarissima della biblica “scala di Giacobbe”, si

ritrovano già nel Corano (LXX, 1): «... Dio, il Signore delle Scale, per le quali ascendono a Lui gli angeli e lo Spirito...». Lo stesso Maometto si avventurerà secondo la tradizione del menzionato *mi'raj* per una dorata “scala” (*semprte mi'raj* in arabo) che lo porterà sino al paradiso e al colloquio con Dio, accompagnato da angeli e figure straordinarie come il cavallo alato Buraq. Il dio coranico insomma stabilisce tra sé e il mondo, tra sé e i suoi sudditi, una via di collegamento altamente suggestiva, una “scala del paradiso” per cui i suoi angelici emissari vanno e vengono incessantemente garantendo una comunicazione ininterrotta, un ponte si direbbe tra il temporale e l'eterno. Quest'idea di “scala celeste” penetrerà sempre più profondamente nell'immaginario dei mistici musulmani. Riprodurre all'interno della propria anima la “scala del paradiso”, ecco un altro dei leit-motiv della mistica islamica, su cui non posso qui dilungarmi. A ben vedere questa delle “scale cosmiche”, percorse nel Corano solo da angeli, non da uomini, doveva rappresentare una suggestione troppo grande per ogni anima anelante a un contatto diretto con Allah, a raggiungere insomma colui che appariva come l'irraggiungibile, almeno in questa vita. Esse sembravano arcanamente testimoniare che il “volto di Dio” non era poi irrimediabilmente lontano, separato dagli occhi umani. Maometto nel suo *mi'raj* darà solo l'esempio, ma dietro di lui innumerevoli sufi si arrampicheranno... Insomma, il motivo delle “scale” verrà ampiamente utilizzato dai mistici per dimostrare la possibilità di “ridurre le distanze”, in definitiva per dimostrare ch'era possibile a ciascuno, nell'intimità del cuore, iniziare la propria scalata sino al volto di Dio, ovvero replicare nel segreto dell'anima il *mi'raj* del profeta.

Questa “scalata” (*mi'raj*) come paradigma di una ricerca interiore, di un rapporto più intimo e personale con Dio, ci introduce a uno dei temi preferiti dai sufi e intimamente connesso al tema della visione: l'amore di Dio. Nel Corano la parola “amore” viene usata piuttosto pudicamente, diremmo con parsimonia. Ad Allah si deve innanzitutto obbedienza, Egli pretende la scrupolosa attuazione dei dettami della Legge, l'osservanza dei precetti stabiliti: eccola, per i dottori dell'Islam, la via maestra della salvezza. Questa concezione della vita religiosa come fatto che tende a esaurirsi nella dimensione legale-ritualistica, come osservanza esteriore di una Legge, starà presto stretta a chi sentiva l'urgenza di proclamare una religione del cuore, o comunque privilegiava il contatto con Dio nel foro interiore. Nasce da questa

pacifica spirituale protesta la mistica islamica o sufismo che peraltro – mai opponendosi all’Islam ufficiale – cercherà di valorizzare una diversa immagine di Dio, quel Dio-Amore che nel Corano è accennato quasi di passaggio, perché l’immagine prevalente è di certo quella più regale del Dio “clemente e misericordioso” ma anche capace di ira e vendetta. Ma tanto basterà al sufismo per legittimare su basi scritturali una visione assai diversa del rapporto tra Dio e le sue creature e in fondo un’altra immagine del volto di Dio. L’impresa aveva tutti le caratteristiche per suscitare l’irritazione e il fastidio dei dottori. Né tra i classici attributi divini, né tra i 99 “bei nomi” di Allah, è dato riscontrare un termine che abbia la radice di *mahabba* (amore). Il termine che più gli si avvicina è forse *al-wali*, uno dei predetti 99 nomi, il cui spettro semantico va da “signore/patrono” a “amico” ovvero “colui che aiuta/difende”; ma il termine, è stato osservato, contiene in primo luogo l’idea di una alleanza o patto di protezione che instaura si direbbe un rapporto di “clientela” tra Dio e le creature, in cui non è difficile scorgere una modalità tipica della struttura tribale dell’Arabia antica. È insomma un termine che implica un rapporto giuridico, prima che affettivo. Può risultare interessante osservare invece che il termine è applicato dai sufi o mistici musulmani anche a loro stessi in quanto “amici” di Dio, a voler designare una loro speciale relazione con Lui che è il *wali* o “amico” per eccellenza; e *awliya’* (plurale di *wali*) o meglio *awliya’ Allah*, ossia “amici di Dio”, è l’espressione che designa nell’Islam i santi più venerati, le cui tombe sono fatte oggetto di riti e pellegrinaggi.

Un altro interessante nome di Allah è *al-wadd*, che significa qualcosa come il benevolo, l’amichevole o il favorevolmente disposto, per quanto la sua radice (*w-d-d*) contenga senz’altro l’idea di “amare” o “voler bene”. Altri nomi divini come il “misericordioso” il “clemente”, il “soccorritore” *et similia* configurano un dio sollecito e attento ai bisogni dei suoi servi, ma non proprio un dio-amore nel senso cui si è abituati in ambiente cristiano.

Soccorrerà ancora una volta la Tradizione (*hadith*) che è a volte più esplicita nel parlare di un dio-amore che, per esempio, dice di sé:

non Mi contengono i cieli né la terra, bensì Mi contiene il cuore del Mio servo fedele

oppure

quando Io amo il Mio servo, Io sono l'occhio con cui lui vede, l'orecchio con cui sente, la lingua con cui parla, la mano con cui afferra.

Si può ben vedere come da questi passi, non a caso pluricitati dagli autori sufi d'ogni tempo, si stagli un'immagine di Allah molto diversa da quella coranica, di un Dio trascendente che è totalmente altro e oltre la creatura, e già più vicina se si vuole alla sensibilità cristiana. L'insistenza sull'aspetto amoroso di Dio, sulle tappe della via mistica che a Lui conduce – descritte con dovizia di particolari e finezza di osservazioni psicologiche in innumerevoli trattati di sufismo –, l'accento su una religione dell'interiorità, han fatto pensare a un Islam dal timbro e dalla sensibilità completamente diversi da quello ufficiale. In effetti è innegabile che i passi tradizionali citati contengano una energica correzione delle strutture portanti della "teologia coranica". Il postulato dell'assoluta trascendenza divina sembra uscirne – stando alla lettera di queste espressioni – fortemente mitigato. L'amore di Dio per la creatura giunge sino a far balenare la possibilità di un rovesciamento delle parti: È Dio che si dona alla creatura, che scende a inabitare il suo cuore e il suo essere profondo con accenti, verrebbe da dire, quasi "incarnazionisti" che a qualcuno (come il nominato Asin Palacios) hanno fatto parlare di un "*Islam cristianizado*" ovvero di un "*sentido cristiano*". Il teocentrismo coranico non viene rovesciato, ma sicuramente l'uomo, il credente, qui acquista una nuova dimensione, ignorata o forse sottaciuta dai dottori più tradizionalisti: egli può arrivare a contenere Dio. Ma c'è dell'altro. Un ulteriore hadith giustamente celebre tra i sufi fa dire a Dio:

Ero un tesoro nascosto e desiderai farmi conoscere, per questo creai la creatura.

Qui, si direbbe, siamo quasi al rovesciamento del postulato coranico dell'indipendenza e autosufficienza divine, naturale corollario della sua trascendenza; sembra quasi che Dio si sentisse solo, che non solo desiderasse, ma anche avesse bisogno di farsi conoscere, di rispecchiarsi nell'altro da sé. Il testo dice «desiderai (*abbabtu*, della stessa radice di *mahabba* = amore) farmi conoscere», ma il senso complessivo appare inequivocabile: Allah aveva bisogno della creatura! Si può ricordare in questo contesto che Corbin proponeva una etimologia per allah che lo farebbe derivare da una radice che implica l'idea di nostalgia...

Certo questa tendenza a raccorciare le distanze tra Dio e l'uomo, tra signore e servi, il tono più che confidenziale di molti autori sufi che non esitano a rivolgersi con toni affettuosi a Dio così come si farebbe con la propria amata, l'idea sottintesa di una sorta di debolezza sentimentale di Dio per le sue creature, tutto questo non poteva che suscitare l'irritazione dei dottori della legge e dei partigiani della visione tradizionale di un Dio dalla granitica maestà e imperturbabilità. Ma quello che qui interessa sottolineare è che tale tendenza ad accorciare le distanze nasceva proprio dal dato di partenza offerto dalla teologia coranica che, l'abbiamo visto, sottolinea l'abissale distanza tra Dio e la creatura e afferma l'aleatorietà di ogni tentativo dello sguardo umano di afferrare il volto del divino.

Il *deus tremendus*, Dio trascendente signore inarrivabile e giudice supremo, sembra predominare chiaramente nel complesso delle scritture sacre dell'Islam; solo nell'esegesi e nella trattatistica religiosa ispirata al sufismo si avverte prepotente l'esigenza di valorizzare di più gli aspetti del *deus fascinans*, che si concede anche oltre i limiti regali della "clemenza" e della "misericordia", che addirittura desidera farsi intimamente conoscere dalla creatura. Accanto al paradigma signore-servo, s'impone così lentamente, con la mistica, una nuova visione che vede nel Signore l'"amato" per eccellenza e nell'uomo l'"amante". E che cosa può desiderare l'amante se non vedere il volto dell'Amato? Potrebbe forse rinunciarvi? Senza questo radicale rovesciamento di paradigmi del rapporto tra Dio e la creatura, certamente il sufismo non avrebbe potuto imporre la sua esigenza di un rapporto più intimo, per non parlare della sua ispirazione a realizzare non nell'aldilà, ma qui e ora, una *visio Dei*.

e. Ora, la peculiarità di questa *visio Dei* nel mondo islamico è che essa richiede inevitabilmente, stante il dogma della "inafferrabilità" o "impercepiibilità" su descritto, delle figure mediatrici che si configurano come dei "testimoni" del divino.

Innumerevoli poeti e trattatisti sufi descrivono l'Amato (*ma'shuq*) divino nelle vesti di uno splendido efebo. La matrice dell'immagine è probabilmente coranica: nel paradiso islamico si parla infatti, accanto alle urì, anche di splendidi coppieri-efebi che ristorano con liquori i beati. Ma proprio il profeta dell'islam aveva indicato la possibilità di una tale "mirabile visione"

in cui centrale, come s'è accennato, è l'immagine di un misterioso efebo. Esiste infatti un celebre hadith in cui Maometto, al ritorno della sua miracolosa ascensione, dice:

Ho visto il mio Signore nella notte del mi'raj sotto forma di un bell'adolescente imberbe.

Né mancano nella variegata storia dell'Islam sette e correnti che elaborarono una vera e propria "teologia della bellezza". Tra questi si annoverano sufi famosi, come Ahmad Ghazali, autore di un celebre trattato sull'eros mistico, *Sawanih al-'Ushshaq* (Dei casi degli amanti)⁹, in cui la vicenda dell'amante e dell'amato è una trasparente allegoria della ricerca mistica mediata dalla ricerca della bellezza terrena; o come Ruzbehan Baqli di Shiraz (m. 1209), per il quale la bellezza umana è pura teofania, ovvero specchio in cui si riflette la divina Bellezza.¹⁰ Più in là di tutti si spinsero gli adepti della setta eretica degli Hurufi, fondata da tale Fadzallah di Astarabad giustiziato come eretico nel 1394 per ordine di un figlio del Tamerlano. Costoro, conosciuti anche come i "cabalisti" dell'Islam e classificati dagli eresiografi come "divinizzatori della forma umana", stabilirono precise corrispondenze tra la forma del volto e la forma di alcune lettere dell'alfabeto sacro, quello arabo. Giunsero a parlare delle linee del volto in termini di una arcana "scrittura", una sorta di "Corano muto", e a fare dell'umana fisionomia la rivelazione di Dio per eccellenza, una sorta di teofania integrale.

Quest'efebo dunque, che ritroviamo nei poemi e nelle visioni di innumerevoli autori musulmani, di solito si fa pregare senza fine prima di concedersi fugacemente alla vista dei suoi innamorati; e magari proprio allora li maltratta e li insulta o semplicemente si rifiuta persino di degnarli di uno sguardo. Vediamone una tipica descrizione per mano del più celebre poeta persiano (ammirato fra gli altri da Goethe e Emerson), Hafez di Shiraz:

Non un sorso di liquore bevemmo dal suo labbro, e se n'andò!
a malapena scorgemmo la luna piena del suo volto, e se n'andò!

Diresti che dalla nostra amicizia era ormai davvero angustiato:
fece i bagagli che ancora non s'era a lui giunti, e se n'andò!

Oh, quante volte leggemmo la sura ch'è prima e la santa preghiera
e sospirammo alla sura dinnanzi della Sincerità: se n'andò!

Ci fece moine per dire: a quanto bramate io non mi sottraggo
s'è visto come noi alle moine cedemmo, ma lui se n'andò!

La testa dagli ordini miei – disse – non stornare, o me ne vado
noi non staccammo la testa dalla sua barba, e lui se n'andò!

Presero a incedere sul prato e grazia e bellezza [di primavera]
noi no, non potemmo incedere nel giardino dell'Unione: se n'andò!

Come Hafez, l'intera notte noi stemmo a gemere e piangere
ahinoi, a salutarlo neppure giungemmo: se n'andò!¹¹

La tipologia della “bella capricciosa”, recepita dai modelli della letteratura araba e persiana, viene così trasposta misticamente a rappresentare il sublime oggetto dell'Amore mistico. Capricciosità, volubilità, imprevedibilità delle reazioni dell'Amato sono lì a rappresentare simbolicamente le mille difficoltà della via mistica, l'inafferrabilità della sua meta. Ma, a ben vedere, traducono poeticamente quel carattere arbitrario e sfuggente a ogni logica umana proprio del dio coranico. Insulti e offese che l'Amato distribuisce generosamente ai suoi mistici spasimanti sono lì a rappresentare simbolicamente la necessità dell'autoumiliazione del mistico, ovvero, come amano esprimersi i sufi, del suo doversi ridurre a nulla per ambire ad attingere il Tutto. Il vero amante, dirà 'Attar, un grande poeta e mistico persiano del XII-XIII sec., non può distinguere tra una rosa o un sasso che plani sul suo viso: se vengono lanciati dalla mano dell'Amato sono entrambi – allo stesso grado – bene accetti. Lo stesso autore ci narra l'aneddoto commovente di uno schiavo devoto che un giorno riceve dal suo re in dono una mela terribilmente acerba, e lui sorride e l'addenta felice e la mangia come se fosse stato il frutto più squisito che mai avesse avuto tra i denti, fino a suscitare la commozione dello stesso sovrano che aveva inteso così mettere alla prova il suo amore.¹²

Questo giovane efebo cantato, vezzeggiato, supplicato, invocato da innumerevoli mistici musulmani è spesso indicato con un nome significativo, che vedremo centrale nelle visioni di Kubrà: *shahid*, termine che comunemente si traduce con “il bello” o l’“amato”, ma che etimologicamente è “il testimone”, come s'è prima ricordato uno dei 99 “bei nomi” del Dio coranico, “testimone” ubi quo. Questo *shahid*, ovvero l'efebo cantato da mistici e poe-

ti musulmani, è trattato di regola come una figura dalle metafisiche proiezioni, scoperta allusione a qualche realtà arcana dalle soprannaturali risonanze: la sua bellezza è insomma “testimone” di un’altra Bellezza, lo sguardo fulminante dei suoi occhi è “testimone” di uno Sguardo superiore, l’amore che egli ora offre, ora (quasi di regola) centellina, è “testimone” di un Amore che non è di questo mondo. Non sarà certo un caso che questo termine coranico, *shahid*, è pure, come abbiamo ricordato, un nome di Allah.

3. Le visioni soprannaturali di Najm al-din Kubrà descritte in Fawatih al-Jamal wa Fawa’ih al-Jalal

Il *Fawatih al-Jamal wa Fawa’ih al-Jalal* (“Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà”, d’ora in poi abbreviato in FJ), si potrebbe definire una sorta di diario o breviario del percorso mistico in cui Kubrà ci narra una varietà di esperienze spirituali, spesso interloquendo con i suoi maestri o narrando aneddoti riferiti a shaykh sufi più o meno noti. Tra queste esperienze spirituali emergono sicuramente diverse visioni o visualizzazioni mistiche, di cui l’opera fornisce, si potrebbe dire, un repertorio pressoché esaustivo.¹³ In questa parte passeremo in rassegna innanzitutto quelle che potremmo definire esperienze mistiche in senso stretto, legate alla visione di personaggi sacri o di una dimensione ultraterrena, ovvero a colloqui con santi e guide spirituali; quindi descriveremo esperienze percettive di altro genere, collegate perlopiù a oggetti e persone di luce, cui preferiamo riservare – per le ragioni che esporremo più avanti – la definizione di visualizzazioni. Preliminarmente dovremo dare una descrizione degli strumenti, ovvero degli “organi sottili”, che secondo Kubrà sono deputati a questa variegata attività visionaria.

3.1 Organi sottili della visione mistica: spirito (“ruh”), cuore (“qalb”), segreto (“sirr”)

Kubrà ci parla nel FJ di diversi organi sottili (*latif*): lo spirito (*ruh*), il cuore (*qalb*), il “segreto del cuore” (*sirr*).

3.1.1 Lo “spirito” ha un’origine divina, come espressamente dichiarato in questo passo del FJ:

Si sono incontrati gli attributi di Maestà e di Bellezza divini e, di conseguenza, da queste due nacque lo spirito. (FJ, cap. 65)

Gli attributi di Maestà (*jala*) come forza, potenza, ira ecc. e gli attributi di Bellezza (*jamal*) come bontà, amore, misericordia ecc. forniscono lo schema di riferimento di base di ogni teologia islamica sin dal medioevo (cfr. la nota distinzione di Rudolf Otto tra gli aspetti del *deus tremendus* e quelli del *deus fascinans*).¹⁴ Lo “spirito” (*rub*) insomma discende dalla mescolanza degli stessi attributi di Dio, è la parte divina di ogni creatura. A proposito dello spirito (*rub*), Kubrà ci narra un episodio impressionante nel contesto di un discorso inerente la pratica spirituale sufi della “dilatazione spirituale” (*bast*), qui collegata al noto rituale della “audizione” (*sama*) in cui i dervisci solevano cantare e magari danzare formando un cerchio intorno al loro maestro:

La dilatazione spirituale (*bast*) sopraffà il mistico danzante e s’impadronisce di lui, ma del maestro nulla s’impadronisce, anzi è lui che prende possesso degli stati spirituali. Così Abu al-Husayn al-Nuri un giorno era inerte in occasione della mistica audizione (*sama*). Infatti mentre la comunità spirituale era in movimento rotante, egli restava inerte come un essere inanimato immobile. La comunità spirituale pensò che la mistica audizione in lui non avesse nessun effetto. Dopo un’ora però la sua fronte sanguinava e il sangue [nelle sue vene] si espandeva, perché lo stato spirituale si andava elevando fino al limite possibile. Quando tale stato raggiunge tale limite, siccome la sua stazione finale è lo spirito, e il sangue è il trono dello spirito, ecco che le vene si aprono, si gonfiano di sangue e si spaccano, perché non resta loro più posto per contenere lo stato spirituale. (FJ, cap. 94)

Questo spirito (*rub*) che ha per “trono” il sangue umano, sembra identificabile con quello stesso spirito che Allah insuffla nell’argilla di Adamo (**Corano, ...**). Parlando dello spirito dal punto di vista della conoscenza, Kubrà lo considera senz’altro un organo della percezione trascendente che egli chiama non semplicemente spirito, ma “spirito santo” (*rub qudsi*), anche questa espressione di origini coraniche:

lo spirito santo è un [nostro] organo sottile e celestiale, che quando trabocca con la forza dell’aspirazione spirituale si ricongiunge al cielo, e il cielo s’immerge in esso. Anzi, il cielo e lo spirito santo sono una sola cosa; con la differenza che lo spirito santo non cessa di volare, di svilupparsi e

di crescere, sin quando non riceve una nobiltà superiore a quella del cielo e non lo supera. (FJ, cap. 59)

En passant, si noti come il cielo venga metonimicamente accostato allo “spirito santo”, secondo una modalità di lettura del “Libro della Natura” che accomuna tutti i mistici e gli gnostici dell’islam medievale.¹⁵

3.1.2 Oltre allo spirito, o spirito santo, di cui s’è detto, Kubrà vede nel cuore (*qalb*) un ulteriore e distinto elemento spirituale, qualcosa che egli identifica con un angelo incarnato (v. anche *infra*, ultima citazione al paragrafo 3.2.2), che però è superiore agli stessi angeli, vedremo subito perché:

Il cuore è come l’angelo, ma si differenzia da esso nella passione, nel desiderio irresistibile, nell’anelito, nell’incostanza, nel volo, nell’instabilità, nella brama, nell’amore, nel desiderio passionale, nella capacità di impazzire per amore e nella follia per Dio. E questi sono i motivi per cui i fedeli di Dio vengono preferiti agli angeli. (FJ, cap. 30)

Troviamo qui un motivo ampiamente circolante nella mistica islamica, quello della superiorità dell’uomo sull’angelo. Perché il cuore degli angeli è freddo, non è animato dalla passione e dalla follia d’amore che solo può provare un cuore umano. ‘Attar in proposito diceva: «Agli angeli fu dato amore (*eshq*) non dolore (*dard*, nel senso di ‘passione’): il dolore non appartiene che all’uomo».

Il cuore, organo sottile, entra in gioco pure in un passo dell’opera di Kubrà qui analizzata in cui si trova la famosa immagine coranica della “corda di Dio”, che di solito gli esegeti identificano con una metafora del Corano stesso. Il Corano in quanto parola di Dio sarebbe appunto la “corda” che il divino Signore ha calato dall’alto dei cieli fino all’uomo affinché questo vi si aggrappi e si salvi: «Aggrappatevi tutti alla corda di Dio!» (Corano, 3, 103). Ora, Kubrà rielabora questo motivo proprio in relazione al cuore:

Dio collega il cuore dei suoi servi pentiti a Sé e intorno a Sé con la Sua luce. Il viandante realizza un legame tra sé e cielo, come se loro due fossero un’unica cosa. Egli talvolta vede una corda, calata dal cielo verso il proprio cuore, mentre egli è aggrappato a essa; certo essa è una corda di Dio. (FJ, cap. 106)

Il cuore dunque è visto come una sorta di ricettore della Luce divina ovvero

di quella “corda di Dio” che lega l’uomo direttamente al suo Signore e creatore. Si osservi qui, incidentalmente, che Kubrà non considera la corda una semplice metafora, bensì – e qui ci avviciniamo al nostro tema – una vera e realissima “visualizzazione” spirituale. Il viandante “talvolta vede una corda calata” dall’alto: siamo nell’ordine di quel tipo di visualizzazioni che hanno per oggetto specifico entità o elementi (qui appunto la corda) tratti da scritture sacre a lungo meditate e interiorizzate, e che peraltro è dato osservare in molte e diversissime culture religiose.

3.1.3 Oltre allo spirito e al cuore, la psicologia mistica di Kubrà prevede un ulteriore organo sottile di percezione trascendente che è chiamato in arabo *sirr*; parola che etimologicamente indica qualcosa come “segreto”, “intimo”, o comunque qualcosa che è nascosto alla vista. Nella trattatistica sufi questo termine allude di solito alla parte più profonda del cuore medesimo, cui ha accesso solo colui che abbia saputo avanzare, e di molto, sulla via spirituale. Kubrà invero ne parla quasi di sfuggita in alcuni punti dell’opera in questione, forse perché l’argomento è dato per noto o magari perché in altre opere od occasioni potrebbe averne parlato più diffusamente. Se ne trova un cenno preciso nel contesto di un discorso che riguarda le “immersioni spirituali” o iniziatiche, connesse con l’esercizio del *dbikr* (l’invocazione di Dio). Tale invocazione, nei manuali, è descritta in vario modo e sempre con minuziosità; se ne illustrano vari tipi, comune per esempio è la distinzione tra un *dbikr* fatto con la lingua, uno fatto con la mente, e uno fatto col cuore, dove è pure evidente una implicita gerarchia.¹⁶ È in questo contesto che Kubrà ci dice in un punto, dopo avere diffusamente parlato di due tipi di “immersioni iniziatiche”:

[La terza immersione iniziatica] è quella della realizzazione dell’invocazione di Dio (*dbikr*) nell’intimo (*sirr*). La sua invocazione è una sete inestinguibile di Lui e un’immersione in Lui. Lo segnala il fatto che quando smetti di invocare Dio, l’invocazione non ti lascia. (FJ, cap. 51)

E ancora:

Quando l’invocazione di Dio avviene nell’intimo (*sirr*), il viandante rimane in silenzio, come se gli avessero punto la lingua con un ago, oppure come se tutta la sua sembianza fosse lingua, che invoca con la luce emanata da lui. (FJ, cap. 181)

Henry Corbin proponeva di tradurre *sirr* con “transcoscience”, trans-coscienza, a segnalare che a questo livello la coscienza di chi cerca penetra (o comunica direttamente con) la coscienza divina.¹⁷ Insomma, comunicare attraverso il *sirr*, l’intima e più profonda parte del cuore, sarebbe già un entrare nella mente divina, stabilire una comunione tra la coscienza della creatura e quella del Creatore, appunto una “trans-coscienza”. Per finire, si deve qui ricordare che vari teorici sufi riconoscono addirittura un organo sottile ulteriore, dovremmo dire qui ancora più sottile del *sirr*, definendolo *sirr al-sirr* (“il segreto del segreto” ovvero “l’intimo dell’intimo”).

3.2 Visioni mistiche

Come s’è anticipato, l’opera di Kubrà qui esaminata fornisce un’ampia esemplificazione di mistiche visioni che hanno per oggetto vuoi luoghi (l’aldilà, il paradiso) vuoi personaggi sacri (il profeta) vuoi guide spirituali (santi, *shaykh*). Non si parla invece, se non in un caso, di visioni associate a un’estasi unitiva (v. *infra* 4.1). Ne faremo ora una rapida rassegna.

3.2.1 In un passo, connesso con l’attribuzione di una sorta di nome esoterico¹⁸, Kubrà ci parla della sua visione del profeta Maometto:

Al viandante, quando è accettato nel mondo invisibile, viene dato un nome e un soprannome, e gli viene insegnato il nome dello Shaytan [qui nel senso di “diavolo personale”, *nda*] e il nome Supremo appartenente a Dio (che sia glorificato e sublimato!). Il mio nome nel mondo invisibile è “Qantarun” e quanto al mio soprannome [ecco come andò]. Mi trovavo ad Alessandria e studiavo i hadith presso al-Hafiz Silafi al-Isfahani, un vecchio maestro di scuola shafiita seguace della dottrina dei pii antenati, che aveva ormai superato di due anni il secolo di vita. Mi trovavo in stato d’Assenza quand’ecco che vidi il Profeta (la preghiera e la pace siano su di lui!) seduto con me, mentre i nostri ginocchi si toccavano. Ebbi l’ispirazione di recitargli, ogni giorno, un sermone dal Corano. Dunque glielo recitai e quando tacqui, mi disse, approvando: «Così studi i hadith di giorno e reciti il Corano di sera!». Ecco, proprio in quel mentre, ebbi l’ispirazione di chiedergli a proposito del mio soprannome e dissi: «O Inviato di Dio! Il mio soprannome è “Abu al-Janab” o “Abu al-Jannab”?», e mi sarebbe piaciuto che mi rispondesse: «“Abu al-Janab” con una sola *nun*».¹⁹ Egli, [invece] rispose: «No! è “Abu al-Jannab” con la doppia *nun*». E confermò il suo compagno: «Sì, o Inviato di Dio, lui è “Abu al-Jannab”».

In questi due soprannomi v'è il segreto del mondo inferiore e quello del mondo superiore. Se avesse detto "Abu Janab"²⁰, sarei stato del mondo inferiore; ma dato che disse: "Abu Jannab", sono colui che si allontana da tutti e due i mondi, se Dio vuole. (FJ 161)

Un altro profeta spesso visualizzato dai mistici musulmani è al-Khadir/Khidr, figura di iniziatore che compare – pur innominato – accanto a Mosè nel Corano, e verrà poi considerato da vari ordini sufi all'inizio della loro catena iniziatica.²¹ Per connessione forniamo qui anche il seguito del brano, in cui Kubrà ha la visione dello Shaytan, termine che in arabo può designare sia Iblis (nome del Satana coranico) sia un diavolo generico, ma nel FJ è quasi sempre da intendersi come un diavolo personale che a suo modo "custodisce" il mistico viandante. Nel brano seguente il Satana coranico, qui chiamato con un nome alternativo a Iblis, ovvero 'Azazil, sembra confondersi proprio con una sorta di personalissimo diavolo:

Quanto al nome dello Shaytan, vedendolo quand'ero in stato di Assenza, lo riconobbi, ma poi feci finta di non riconoscerlo per metterlo alla prova [e capire] se diceva il vero o il falso. Dunque gli chiesi: «Chi sei tu e come ti chiami?». Quello rispose: «Sono un uomo straniero e mi chiamo Yunaq». Gli chiesi: «Ma tu sei 'Azazil!». Allora lui mi piombò addosso dicendo: «Sì, sono 'Azazil! Cosa trami dunque?». E tra noi successe ciò che è successo, tra cui questo che segue. Vidi il mio indumento cucito al suo, corpo con corpo e maniche con maniche²², e gli chiesi, come un impotente che cerca disperatamente una via di salvezza: «Come può l'uomo liberarsi di te?». Rispose: «Non si libererà di me finché non separa il suo indumento dal mio». Quindi tirai e tirò finché si strappò il mio vestito dal suo. Quando avvenne la separazione, quello fu denudato e divenne cieco.

Questa soprannaturale esperienza visionaria interpreta il *hadith* del Profeta (che pace sia su di lui!): «Lo Shaytan scorre nelle vene dei figli d'Adamo: voi dunque non rendereste strette queste vene con il digiuno?». Ciò significa [come dice un altro *hadith*] che «la fede in Dio è nuda e la sua veste è il timore di Dio». Questo è il vero presidio del cuore (cfr. Corano 41, 36) contro le suggestioni dello Shaytan. (FJ 162)

Si sarà osservato che comune alle visioni del profeta e dello Shaytan è il presupposto dell'entrata in uno "stato di Assenza", ovvero nella fuoruscita da se stesso (in persiano il termine equivalente assai suggestivo è *bi-khwodi*, ossia, alla lettera: l'"essere/trovarsi senza-sé"). Solo in tale stato, pare si possa dedurre, entrano in azioni i predetti "organi sottili" deputati alla visione.

3.2.2 Visioni associate a viaggi al cielo

Nel FJ si narra di un vero e proprio “*mi’raj* spirituale” o ascensione *in spiritu* in cui Kubrà, a imitazione di Maometto²³, “volando tra terra e cielo” ha una visione della “presenza divina” *sub specie* dell’attributo della Misericordia (*rahma*), quindi del paradiso e della stessa urì a lui colà riservata; alla fine di tutto egli dichiara di essere ritornato alla “esistenza terrena”. Si tratta insomma di un tipo di visione mistica che pare ampiamente riecheggiare il modello del viaggio visionario o *mi’raj* del profeta attraverso sette cieli o sfere celesti fino all’incontro finale con Allah:

Certo, non fu per il libero arbitrio ch’io passai attraverso i veli, ma fui fatto passare soltanto dopo aver provato il gusto della morte. In seguito mi giunse la quiete, poiché ebbi davanti ai miei occhi la visione di quella presenza divina (*hadra*) ed ebbi l’ispirazione che essa fosse la presenza della Misericordia. Ivi era [anche] il maestro ed ebbi l’ispirazione che [davanti ai miei occhi] fosse il Paradiso, in cui v’erano delle vergini, ed ebbi l’ispirazione che fossero proprio le uri dagli occhi neri. Appena mi videro si affrettarono a coprirsi, tranne una. Pareva ch’io fossi avvolto in un sudario, volando tra il cielo e la terra, libero dai pesi terreni. Quando mi avvicinai alla terra mi raggiunse quella [luri] dai grandi occhi neri e mi fece sedere su uno sgabello (*kursi*).²⁴ In seguito il maestro si alzò e si sedette dietro di me, riempiendomi l’animo e bisbigliando nel mio cuore: «Adora il tuo Signore!». Capii che egli mi era stato mandato dalla presenza della Signoria (*rububiyya*) e della Divinità (*ulubiyya*). Alla fine, ritornai all’esistenza terrena e fui ricolmo del divino, del desiderio irresistibile e della certezza, e come riposato da ogni fatica. (FJ 119)

Si osservi che qui, presupposto della straordinaria esperienza visionaria è un stato che va oltre quello di “assenza” (v. *supra*) e viene definito come “gusto della morte” ovvero dell’auto estinzione (*fana’*), una nota stazione della *via spiritualis* secondo la tradizione sufi. Kubrà riferisce anche, in un aneddoto del FJ, di un analogo *mi’raj* spirituale avuto dal sufi al-Kharraqani (m. 1034), in cui fra l’altro si riprende il confronto (v. *supra*, prima citazione al paragrafo 3.1.2) con gli angeli:

Disse il Maestro ’Abu al-Hasan al-Kharraqani (che Dio santifichi il suo spirito): «Un dì a mezzogiorno salii su, al trono divino (*’arsh*)²⁵, per fare la circumambulazione intorno a esso e feci mille giri. Vidi intorno al Trono

persone calme e serene. Si meravigliavano della mia velocità nel ruotare, mentre, a me non piacque il loro ruotare e chiesi loro: “Chi siete? Perché questa freddezza nella vostra circumambulazione?”. Risposero: “Noi siamo gli angeli, siamo le luci e questa è la nostra natura, non siamo in grado di andare oltre”; quindi chiesero: “E tu chi sei? Come mai questa velocità nel girare?”. Risposi: “Io sono un essere umano e in me vi sono la luce e il fuoco, e questa velocità è il risultato del fuoco del desiderio irresistibile”. Certo, gli angeli non hanno alcuna passione». (FJ 31)

3.3 *Visualizzazioni di oggetti e persone di luce*

E veniamo a quella che è forse la più originale e caratteristica tra le esperienze spirituali di Kubrà, e con l'occasione cerchiamo anche di chiarire come questo termine, *visualizzazioni*, ci sia sembrato qui più appropriato di *visioni* o mistiche visioni. Se infatti queste ultime hanno spesso per oggetto personaggi sacri – pensiamo tipicamente alla visione di santi o di madonne, tanto comuni in tutte le epoche della storia della cristianità, come altrettanto lo sono, nella storia dell'islam, quelle del profeta Maometto o di altri membri della sua famiglia ('Ali, Fatima, Husayn), di santi sufi o di al-Khidr (v. *supra*) – ebbene, certamente, almeno in quest'opera di Kubrà, non si trova molto di più di quello che abbiamo esemplificato nel paragrafo precedente. Poco pure vi si parla di visioni dell'altro mondo associate a “viaggi” in sogno o da desti (l'unico esempio è stato poc'anzi citato), che certamente hanno una lunga tradizione nell'islam, a partire dal citato *mi'raj* di Maometto, e che rientrano in una ulteriore diversa tipologia di visioni mistiche.

In generale le visioni fin qui esaminate portano a una auto-rivelazione del Numen (la “presenza divina”), di persone sacre (Maometto) o alla visione di luoghi soprannaturali (il paradiso, l'inferno) con annessi e connessi (per esempio le urì, i diavoli ecc.); insomma si tratta di esperienze in cui il visionario perlopiù ha una *conferma* di verità di carattere scritturale o dogmatico. Con le visualizzazioni di cui andiamo a parlare, siamo di fronte a un fenomeno completamente diverso. Si tratta di oggetti, luoghi e persone che fanno riferimento alla comune esperienza, ma appaiono al mistico viandante come “trasfigurati” o comunque dotati di un “soprasenso” non accessibile ai più. V'è nella loro visualizzazione uno spostamento/mutamento di senso, un arricchimento simbolico o potremmo dire (per usare un termine caro all'esegesi biblica) “anagogico”. Nei prossimi paragrafi saranno presentati

“oggetti” di visualizzazione come cerchi e cromatismi, libri celesti, cieli e pianeti, e infine “persone di luce” (ma non, si badi bene, personaggi sacri ben noti del genere di quelli sopra elencati) che il mistico viandante via via visualizza e “trasfigura”. Insomma, qui si tratta o di oggetti/luoghi oppure di luminose proiezioni personali del proprio sé spirituale, comunque visualizzati e in qualche modo *trasformati* attraverso l’azione misteriosa degli organi sottili di cui s’è detto più sopra. Queste visualizzazioni coinvolgono facoltà che gli gnostici dell’islam, da Ahmad Ghazali a Sohrawardi, da Ruzbehan Baqli a Ibn ‘Arabi, identificano con una sorta di superiore *vis imaginativa*, facoltà intermedia tra i sensi e l’intelletto, capace di dar forma a quel *mundus imaginalis* (*‘alam al-mithal*) di cui Henry Corbin ci ha a lungo parlato, individuandolo come una “dimensione perduta” della realtà, un mondo obliato, se non cancellato dalla rivoluzione scientifica. Con riguardo al senso di queste esperienze, è importante osservare che tali visualizzazioni hanno il significato non tanto di una rivelazione o comunicazione di verità o realtà soprannaturali, né di conferma di dati scritturali o dogmatici, come è spesso il caso delle “visioni mistiche” di cui s’è detto in precedenza, bensì hanno il carattere di segnali, o meglio di *indicatori* del progresso del viandante sulla via spirituale, potremmo dire quasi di *marcatori* del suo grado di avanzamento. Se di rivelazione si parla, si tratta in ogni caso di una rivelazione non socializzabile, affatto singolare e irripetibile: la “persona di luce” è una rivelazione unica e individuale, non un profeta o un imam per tutti. Kubrà ci fornisce una tassonomia fondamentale di tale genere di esperienze, che divide tutto il “visualizzabile” nel *mundus imaginalis* in due grandi ambiti grosso modo coincidenti con la sfera terrena e quella celeste:

Sappi che la contemplazione è di due tipi: una inferiore e l’altra superiore. La contemplazione inferiore è quella che comprende la visione di: immagini, colori, mari, fuochi, deserti, paesi, villaggi, pozzi, pascoli ecc., relativi alla terra – con ciò intendendosi che essa avviene comunque nel mondo invisibile e non in quello sensibile. Invece la contemplazione superiore è quella che comprende la visione di: sole, luna, stelle, costellazioni e case [zodiacali], relativi al cielo, di cui però solo alcune possono essere viste e contemplate. Come abbiamo già detto: la sostanza (*jawhar*) contempla, desidera e anela soltanto la propria miniera. Quando vedi un cielo, una terra, un sole, delle stelle, oppure una luna, sappi che è stata purificata in te una parte di tale miniera. Non puoi ritenere che il cielo,

che vedi nel mondo invisibile, sia lo stesso [di questo mondo], poiché nel mondo invisibile ci sono altri cieli più fini, più verdi, più puri e più splendenti, innumerevoli e incalcolabili. Più aggiungerai purezza, più il cielo ti apparirà limpido e splendido affinché ti incammini sulla via della purezza divina, – ciò avviene al termine del cammino iniziatico. Per la purezza divina non esiste tuttavia un termine. E non credere che oltre a quello che hai ottenuto non esista altro ancora di migliore! (FJ 60)

Si sarà osservato, tra le altre cose, l'idea di una corrispondenza tra le parti del creato e le parti di cui è formato il composto umano, idea che è il naturale sviluppo dell'antica teoria della corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo umano. La capacità nel mistico di visualizzare altri cieli "più fini" o un'altra terra, operazione che chiama in causa la predetta *vis imaginativa*, poggia esattamente su tale intima, profonda corrispondenza

3.3.1 Fotismi e cerchi

Kubrà, attingendo alla psicologia coranica, ci parla di tre tipi di anime (istigatrice, biasimante e pacificata), ed è in questo contesto che compare la prima visualizzazione di cui ci occupiamo, quella di "cerchi" (*da'ire*), talora associati a colori:

Sappi che l'"anima istigatrice" [al male] ha un segno distintivo nella contemplazione (*mushabada*), che è un cerchio grande che s'innalza davanti a te, annerito come se fosse catrame, che in seguito scompare. Più tardi ecco che sorge dinanzi a te come se fosse una nuvola, e dopo si alza ancora svelando da uno dei suoi margini qualcosa che assomiglia alla luna nuova, di cui una parte appare in mezzo alle nuvole. In seguito, diventa una luna nuova; e quando ha biasimato se stessa, ecco che appare dal lato destro della guancia una specie di sole rosso, da cui trova il suo calore. Talvolta si trova di fronte all'orecchio e altre volte davanti alla fronte e altre ancora sopra la testa. Quest'"anima biasimante" è l'intelletto. (FJ 55)

Quanto all'"anima pacificata", esiste per essa un segno distintivo nella contemplazione, che appare a volte dinanzi a te come il cerchio di una grande fonte da cui si effondono luci. Talvolta in effetti tu la contempli, nello stato di Assenza, come un cerchio: è il tuo viso, fatto di una luce pura come specchio levigato. Quando essa sale verso il viso, e il viso si estingue in essa, allora [il tuo viso] è l'"anima pacificata". Talvolta, nello stato di Assenza, lo vedi lontano da te ed esistono mille stazioni (*manazil*) tra te e il suo cerchio. [Come dice il hadith]: «Se ti avvicini a una di esse prenderai fuoco». (FJ 56)

Si sarà osservato che questi cerchi sono definiti “segni distintivi” della contemplazione, appunto come s’è detto una sorta di indicatori o marcatori di un certo grado di progresso o avanzamento.

Questo loro carattere è ribadito nella illustrazione della visualizzazione dei numerosi cerchi del viso che sono presentati come marcatori di una fase particolarmente avanzata che si collocherebbe “alla fine del cammino iniziatico”:

Sappi che nel viso ci sono diversi cerchi che si mostrano alla fine del cammino iniziatico (*sayy*), tra cui i due degli occhi, fatti di luce, che appaiono a seconda di dove ci si volga, o a destra o a sinistra. Un altro cerchio è quello della luce divina che appare tra le sopracciglia e gli occhi; nel suo centro non esiste nessun punto, contrariamente al cerchio degli occhi, in cui ce n’è uno dentro il quale spesso il cerchio si estingue, per cui permane il punto e si estinguono i due cerchi. V’è poi il cerchio dello spirito che appare davanti al naso. La luce della lingua non ha nessun cerchio, ma è una luce distaccata, come un puro rovescio di pioggia, priva di cerchi. La luce nell’udito non ha cerchi; ma vi sono due punti di luce che appaiono dietro i cerchi degli occhi. (FJ 57)

E ancora:

E così nel mezzo della via spirituale ci sono i due cerchi degli occhi: ogni volta che sono evidenti ciò dimostra la bontà dello stato spirituale, e quando invece sono nascosti ciò dimostra il cattivo stato e la dominanza dell’esistenza. Questi cerchi s’ingrandiscono, si moltiplicano, diminuiscono e rimpiccioliscono, perciò anche questo fatto dimostra l’eccedenza o il difetto della Bilancia, tranne quando la pesantezza dell’Intelletto Supremo assale il viandante. In questo caso i cerchi rimangono nascosti e la Bilancia pende da una parte; il suo segno distintivo è che con le palpebre chiuse vede dei punti dell’Intelletto Supremo, i quali sono del colore della cornalina, ma li vede davanti alla fronte; il motivo per cui la visione dei punti avviene davanti alla fronte è che colà v’è il giudizio, in cui consiste l’intelletto dell’uomo. Dicemmo prima che una sostanza non vede se non il suo simile, e non vede se non attraverso il suo simile. (FJ 70)

Oltre ai cerchi, un capitolo importante di queste visualizzazioni riguarda le luci, che Kubrà con riferimento all’origine suddivide in “luci del cuore” e “luci del Trono”, ovvero il trono divino di cui parla il Corano (2, 155) in un celeberrimo versetto:

Sappi che vi sono delle luci che salgono e altre che scendono. Le prime sono le luci del cuore e le seconde sono quelle del Trono divino. L'esistenza è un velo posto fra trono divino e cuore. Quando l'esistenza viene lacerata, viene aperta una porta verso il trono divino e il simile anela al simile, ed ecco che la luce sale verso la Luce, e la Luce scende sulla luce, ed è Luce su luce (Corano 24, 35). (FJ 62)

La vera realtà della concentrazione spirituale (*jam'iyya*) consiste in ciò, ovvero ogni volta che il cuore anela al trono divino, anche il trono divino anela al cuore. Così essi s'incontrano, e vengono riunite tutte le cose che esistono tra loro, di esistenza e di anima, anzi vengono estinte tutte le cose che esistono tra loro come l'aria che si trova tra le mani: mentre le sbatti, svanisce l'aria che è tra esse; o anche come l'alimento tra due pietre [di una macina di mulino] quando girano una sopra l'altra, esce fra le due. (FJ 63)

In questo ricco catalogo di visualizzazioni non potevano mancare i fuochi, che Kubrà riconnette alla menzionata pratica del *dhikr* o invocazione incessante di Dio (in genere di uno dei suoi "99 bei nomi" coranici), pratica che ha il suo equivalente nella mistica cristiana orientale dell'esicasmo o, se si vuole, nella pratica indiana del mantra. Questa visione dei fuochi è introdotta da una visualizzazione che, a prima vista, nulla vi ha a che vedere, ovvero quella del "vetro":

[...] Spesso di notte l'iniziato esce dal ritiro e cammina nel deserto guardando fin dove la vista può vedere, a destra e a sinistra; egli allora si sente nel cuore come un sultano. Altre volte lo assalgono di notte le ispirazioni improvvise (*waridat*), fuori del suo ritiro, fino al punto che i corpi solidi vengono occultati e gli sembra di non contemplare altro che vetro in un vetro. Questo è il limite della purezza dell'esistenza che appare nel colore del vetro, mentre egli vede, dietro di sé, il sole dello Spirito. (FJ 116)

In realtà qui, ancora una volta, si coglie un'eco coranica precisa che rimanda al celebre "versetto della luce" (24, 35), quella divina Luce che viene paragonata a quella che risplende in una lampada di purissimo cristallo. Insomma, solo quando il viandante, come si vede dal brano appena citato, vedrà la realtà esterna trasparente come il vetro di una lampada, potrà cominciare a visualizzare i "fuochi":

All'interno della terra e al culmine del cielo c'è del fuoco. Quando il cuore diventa il nascondiglio dei fuochi dell'invocazione di Dio (*dhikr*), del desiderio irresistibile (*shawq*) e dell'amore passionale (*'ishq*), ecco che a lui

scendono i fuochi dal cielo e scaturiscono i fuochi dalla terra, come le scintille da una fornace. (FJ 117)

3.3.2 Libri e lettere celesti

Un altro capitolo interessantissimo del catalogo delle visualizzazioni di Kubrà concerne la visione di lettere e “libri celesti”. L’aspetto più curioso è che Kubrà non si limita ad accennare a tali libri, ma ne fornisce pure i titoli, come si vede dal brano seguente, e ne descrive ben quattro tipologie, da quelli scritti con le lettere dell’alfabeto ad altri vergati con misteriose figure e punti geometrici:

Nel mondo invisibile ci sono dei libri scritti da Dio Potente ed Eccelso, alcuni dei quali sono scritti con i punti e altri con le figure e altri ancora con le lettere, ma oltre a queste espressioni, vi sono anche dei titoli strani, per esempio: “La fonte dei devoti” (*yanbu‘ al-‘abrar*), “La raccolta dei segreti” (*majmu‘ al-asrar*), “Il libro dell’estensione” (*kitab al-mahd*), “Il libro della sfera celeste” (*kitab al-falaki*), “La gioia dei devoti” (*farhat al-‘abrar*), “La letizia dei segreti” (*nuzbat al-asrar*), “Il libro dei precetti” (*kitab al-‘aza‘im*), “Il libro dell’amore passionale” (*kitab al-‘isbq*), “Il libro della magia” (*kitab al-sibr*), “La massima prova” (*burhan al-kabir*), “Il libro delle figure/forme” (*kitab al-ashkal*), in cui si trovano le leggi astronomiche.

Inizialmente si vedono dei libri scritti, intelligibili e comprensibili come il Corano. Poi si trovano quelli misteriosi che possono essere capiti oppure no, per l’oscurità dell’esistenza obliante (*wujud al-munsi*).²⁶ In seguito, si vedono i libri figurati con quadrati, e altri ancora di questo genere [con figure geometriche]. Poi ci sono dei libri scritti con i punti²⁷, che si capiscono e si leggono, e in tal modo s’impara la scienza promanante da Dio; in seguito, quando si ritorna all’esistenza [corporea], si dimenticano, ma rimarrà nel cuore la dolcezza della comprensione e si crederà in essa, [qualcosa] da cui si eredita voglia, desiderio irresistibile, amore e desiderio passionale.

Sarà sufficiente qui ricordare che questi libri arcani che gli “organi sottili” del mistico visualizzano attraverso la propria *vis imaginalis* appaiono come una sorta di amplificazione del tema coranico della *Umm al-Kitab*, la “Madre del Libro”, la matrice celeste ed eterna di ogni rivelazione, da cui secondo l’esegesi corrente è fatta discendere ogni altra scrittura rivelata, dalla To-

rà ai Salmi, dal Vangelo allo stesso Corano. In un altro passo l'idea si precisa meglio in relazione al cielo stellato che viene descritto come un "Corano". Si tratta anche qui di una estensione del principio, caro a tutto l'Islam gnostico, secondo cui accanto al Libro della Scrittura esiste anche un Libro del Mondo in cui lo gnostico è invitato a leggere i segni/versetti (*ayat*) di Dio:

Talvolta brilla per lui il cielo stellato: è un Corano che [il viandante] comprende, leggendolo attraverso i punti. Se avrà pazienza e la sua pazienza sarà stata veritiera, potrà vedere, nel mezzo dell'intensità dello stato d'Assenza, il colore dell'oro e dell'argento. Questi sono i colori della veridicità e della sincera devozione a Dio. A volte il Canopo²⁸ dell'invocazione di Dio appare da lontano, tremante, e sorge dallo Yemen della fede²⁹, della certezza e della gnosi. Altre volte appare da lontano il Saturno dell'ambizione spirituale (*himma*), sotto il suo velo. Saturno è il limite dell'esistenza quando è nel culmine dell'altezza, mentre può ingrandire quando ti si avvicina e scende dall'alto, apparendo [grande] come Giove. La prova che Saturno sia l'astro dell'ambizione spirituale è che, ovunque tu volgi lo sguardo, lì è situato. A volte appare il Marte della lotta e dello spargimento di sangue, e quando questo non si trova nel viandante, significa che lui non è un povero spirituale (*faqir*).³⁰ I maestri hanno detto: «Il povero se non dona e non toglie la vita, non è un povero spirituale». Possono [ancora] apparire il Sole dello spirito o del cuore; oppure la Venere del piacere, della vivacità e della gioia per Dio Potente ed Eccelso; e così anche il Mercurio della scienza o la Luna dell'esistenza. (FJ 72)

Attraverso l'esegesi del Libro del Mondo, qui applicata al cosmo tolemaico, la successione delle sfere e relativi pianeti diventa per Kubrà un libro aperto, una sorta di "secondo Corano" che si offre alla lettura non di chiunque evidentemente, ma solo dell'iniziato.

Partendo da una lettera particolare, la *'ayn*, cui viene associato un cerchio che rimanda alla sua forma grafica (la lettera ricorda una falce di luna nascente), Kubrà giunge a parlare della visualizzazione in cielo di una Tavola della Lettere:

Il cerchio della *'ayn* non appare tutto a un tratto, ma gradualmente, aumentando poco a poco, così come appare la luna nuova nel primo, secondo, terzo e quarto giorno del mese.³¹ Il viandante ne gusta qualcosa allo stesso modo in cui gusterebbe della luna e delle sue fasi nel cielo. Talvolta il cerchio della *'ayn* si scopre e altre volte si estingue nella fase calante. Questi, nella loro totalità, sono dei modelli (*'anmudhaj*) della lu-

na, della sua sfera celeste, delle sue fasi e delle sue costellazioni, nel viandante. Egli sa che le lettere, che sono ventotto o ventinove, nascono dal primo cielo, vale a dire dalla sfera celeste della luna. Nel linguaggio divino [del Corano] ci sono sette cieli.³² Il primo è il cielo delle lettere, perciò le lettere assomigliano – per quanto riguarda forma e realtà intelligibile – alle inclinazioni della luna, nelle sue varie fasi.³³ (FJ 111)

Questa “Tavola delle Lettere” riecheggia due diversi motivi coranici, quello della tavola archetipale (*lawb*) di Allah su cui il dio coranico verga i propri decreti concernenti le creature e la stessa *Umm al-Kitab* (la madre del libro per cui v. *supra*); e il motivo delle “lettere isolate” che compaiono all’inizio di molte sure del Corano, dagli esegeti variamente interpretate fra l’altro anche come residui o tracce di un libro arcano (forse la stessa Madre del Libro), oppure lette secondo modalità di tipo kabbalistico.

3.3.3 Visualizzazioni di cieli

Tra le esperienze visionarie più affascinanti descritte nel FJ si trovano senza dubbio quelle connesse ai cieli, e più precisamente con la definizione del rapporto spaziale che si stabilisce tra il mistico viandante e questi cieli. Qui, come si vedrà, le leggi della fisica sono d’un tratto abolite, il viandante si vede all’improvviso al di sopra del cielo o vede il cielo dentro di sé:

[... lo spirito santo, l’organo sottile,] quando trabocca con la forza dell’ambizione spirituale (*bimma*) si ricongiunge al cielo, e il cielo s’immerge in esso. Anzi, il cielo e lo spirito santo sono una sola cosa; con la differenza che lo spirito santo non cessa di volare, di svilupparsi e di crescere, sin quando non riceva una nobiltà superiore a quella del cielo stesso e non lo superi. [...] Ho contemplato il cielo al di sotto di me e dentro di me solo quando, interiormente, mi chiesi rimproverandomi perché non ero nel cielo o perché non ero più grande del cielo oppure al di sopra del cielo, data la mia superiorità rispetto a esso. (FJ 59)

Nel brano che segue vedremo come i motivi sinora illustrati – i cerchi e le lettere in particolare – si combinino con quello dei cieli e dei fotismi di vario genere (luci, colori). Tutto parte dalla visualizzazione del cerchio della nominata lettera *‘ayn* (v. *supra*), termine che come abbiamo ricordato è il nome di una lettera dell’alfabeto arabo la cui forma può ricordare la falce di una luna nascente; ma il termine significa tra le altre cose anche “occhio”,

per cui l'espressione "cerchio della *'ayn*" si può anche intendere come "cerchio dell'occhio", ossia come uno dei cerchi appartenenti alla serie dei cerchi del viso di cui si è detto. In questo senso la sua visualizzazione rappresenta ancora un chiaro marcatore del progresso spirituale conseguito dal viandante:

Questo cerchio, il cerchio della *'ayn*, non resta in uno stato unico, per quanto riguarda il colore e l'intensità, bensì aumenta e cresce in conformità con il [progresso nel] cammino iniziatico, il che allude ai suoi sette piani e ai sette piani dei cieli, nei quali ogni piano contiene le lettere di ciascun cielo.

Quando la parte celestiale diviene pura, appare gradualmente [all'iniziato] il colore e l'intensità del cielo in rapporto al cielo precedente, finché il cerchio sommerge il viso. Talvolta, presso colui che è vigile, compaiono tutti i cerchi del volto del Generoso, come se fossero i cantici di lode nello stato di glorificazione di Dio; [e ciò avviene] nello stato in cui il sollievo succede alla difficoltà, l'intimità con Dio al timore reverenziale, la dilatazione alla contrazione e il desiderio all'indolenza. E in quel mentre si manifestano i sublimi splendori del volto di Dio Generoso. Dunque, per emergente necessità, il viandante articolerà le parole: «Gloria a me! Gloria a me! Come è alto il mio grado!³⁴». (FJ 115)

La visualizzazione dei "cerchi dell'occhio" prepara a quella dei "cerchi del volto del Generoso" ovvero di Allah, attraverso una progressione in cui – si sarà osservato – entrano in gioco di nuovo i sette cieli del *mi'raj* del profeta (a loro volta, in quanto sfere, interpretabili come cerchi). Qui occorre una ulteriore spiegazione riguardo alla *'ayn* che, oltre ai due significati predetti, ne ha un terzo che è quello qui sottilmente chiamato in gioco ossia "essenza", con forte connotazione teologica. Per cui la visualizzazione del "cerchio della *'ayn*" (cerchio dell'occhio = *'ayn*) è interpretabile come una visione dell'essenza (*'ayn*) di Dio o di un qualche suo aspetto appunto "essenziale". A questo livello il mistico viandante, forse sarebbe meglio dire lo gnostico, realizza insomma la perfetta identità tra il "cerchio dell'essenza" divina visualizzato e, si direbbe, il cerchio della sua propria "essenza" (sempre *'ayn*). Non a caso il brano termina con la citazione di una famosa quanto scandalosa locuzione teopatica del mistico al-Bistami: «Sia lode a Me!», che fa il paio con quel «Io sono il Vero» attribuito al martire sufi al-Hallaj. Non può qui non venire alla mente, per spontanea associazione di immagini, il punto culmi-

nante della *Commedia* in cui Dante giungeva a vedere nei tre cerchi della Trinità la sua effigie, quella dell'umanità del Cristo Redentore certo, ma anche e soprattutto il segno, o meglio il *marcatore*, dell'identità profonda tra l'essenza del cercante e l'essenza del Cercato.

3.3.4 Visualizzazioni di Testimone celesti e “persone di luce”

S'è detto che oltre a oggetti o entità di vario genere, le visualizzazioni di Kubrà comprendono anche “persone di luce”. Si tratta di figure che assumono diverse funzioni: proiezione dell'io luminoso o essenza spirituale profonda del viandante, guida celeste, ermenauta dei misteri divini.

a. Un'espressione che un po' riassume queste diverse funzioni è quella di Testimone (*shahid*):

Sappi che il viandante ha un Testimone (*shahid*), che viene chiamato Maestro delle Realtà Invisibili (*shaykh al-Ghayb*), il quale eleva il viandante verso il cielo, dentro cui appare.

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

Con ogni evidenza egli è un doppio o gemello celeste del viandante. Avvicinarlo alla figura a noi tanto familiare dell'angelo custode sarebbe ingannevole, una sorta di fuorviante *lectio facilior*: si osserva infatti che questo testimone celeste non è distinto dal viandante ma “anzi che egli è lui stesso”, più che un *alter ego* si potrebbe definire il suo “ego trascendente” (per dirla con una formula di Corbin: con il mistico che lo visualizza, egli non forma un 1+1 bensì un 1x1). Al viandante egli “appare” in cielo, ma potremmo dire, ancora con Corbin, in un *mundus imaginalis* la cui realtà non appare agli gnostici dell'Islam meno consistente del mondo sensibile o di quello intelligibile. Ibn 'Arabi parla non a caso di un *'alam al-mithal* (di cui l'espressione corbiniana *mundus imaginalis* è la filologicamente ineccepibile traduzione), e già prima di lui Ahmad Ghazali aveva individuato nel *khiyal* (*vis imaginativa*) lo strumento principe per la realizzazione dell'eros mistico.³⁵ Ma il Testimone è soprattutto il “maestro delle realtà invisibili”, ovvero que-

sto gemello celeste la cui realtà è tutta dentro i cieli dell'anima si presenta al mistico viandante come guida e interprete dei mondi superiori: senza di lui «l'Essere divino rimarrebbe *Deus absconditus*».³⁶

b. In Kubrà troviamo un'ulteriore “persona di luce” che appare per certi versi simile e per altri profondamente diversa dal predetto Testimone. In una sorta di estasi visionaria, in cui il mistico viandante parte ancora una volta dalla visualizzazione di luci che emanano dal suo viso, egli ha all'improvviso di fronte a sé la percezione di una straordinaria, luminosa entità:

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

[...] Orbene questa persona luminosa che hai davanti, la comunità spirituale l'ha chiamata *muqaddam* (preposto/preminente), l'hanno chiamata anche *Shaykh al-ghayb* (il maestro delle realtà invisibili) e *Mizan al-ghayb* (la bilancia spirituale dell'Invisibile). Questa persona, all'inizio del cammino iniziatico ti riceve, ma è nera, del colore di un negro; poi si nasconde da te. In verità non è nascosta a te, ma sei tu che sei essa, e ti penetra e si unisce con te. È nera a causa della veste dell'esistenza tenebrosa; se fai estinguere l'esistenza (*wujud*) da essa e la sua veste viene bruciata dai fuochi dell'invocazione di Dio e dal desiderio irresistibile, allora la sostanza preziosa si denuda della veste e diviene luminosa.

Anche questa “Persona di Luce” – dice il testo di Kubrà – «l'hanno chiamata *Shaykh al-Ghayb*» (maestro delle realtà invisibili), esattamente come il Testimone di cui sopra, ma dal testo si evince che si tratta di figure completamente diverse: il Testimone appariva in alto, “in cielo”, questa Persona di Luce appare invece davanti al viandante, gli va incontro, lo “penetra”; quella esercitava una funzione di guida e sostegno, oltre che di interprete dell'Invisibile; questa, una funzione di riflessione luminosa, “speculante”. Siamo

insomma di fronte a due diverse visualizzazioni. Pare quasi di potersi percepire in questa fantasmagorica Persona di Luce che va incontro, al culmine di una estatica visione, al viandante un'eco della *daena* antico-iranica, specchio del beato (delle sue “buone azioni, buone parole, buoni pensieri”). I contesti sono certamente diversi, eppure profondamente simili. La *daena* è una figura escatologica, ma la visione dei contemplativi che altro è se non una *beatitudo* anticipata a questa vita? Come la *daena*, anche questa Persona di Luce visualizzata dal mistico viandante è o riflette il suo grado di purezza spirituale: all'inizio del percorso spirituale appare addirittura nera, in realtà “nascosta a te”, e solo in seguito si rivela in tutta la sua luminosità. Si osservi ancora, questa volta esattamente come per il predetto Testimone, che essa non è altro dal viandante, bensì è lui nei diversi stadi del suo sviluppo spirituale; potrebbe insomma dirgli – come faceva la *daena* – «Io sono le tue azioni, le tue parole, i tuoi pensieri».

4. Visioni che comportano una “rottura dei confini” o con-fusione tra soggetto e oggetto

4.1 I “segni di Dio” parlano al viandante

Al culmine del mistico cammino il viandante ha un'esperienza straordinaria, connessa con la chiara percezione del “carcere” dell'esistenza, tema che lega senza dubbio Kubrà a una sensibilità tipicamente gnostica. Ed è a questo punto che i “segni di Dio” sparsi per il mondo si animano e gli parlano:

Essendo giunto il viandante fino alla stupefazione (*tabayyur*) – dopo aver ottenuto quanto voleva dei segni esteriori e interiori, della teofania degli attributi e dell'essenza divini, e dopo che il suo desiderio irresistibile verso di Lui si è rafforzato – ecco che d'un tratto il cielo e la terra gli diventano una detenzione, un carcere, un pozzo e una fortezza dentro cui è detenuto. Quando cerca di trovare un rifugio, una liberazione e una via d'uscita, ecco che lo accolgono i veli dei segni e degli indizi che vengono dal cielo e dalla terra e da tutto ciò che vi si trova: fuoco, luce, animali, piante, rocce, argilla, e ciò che ne esce. A volte i segni gli appaiono nella stupefazione; altre volte gli appaiono nella tristezza (*buzn*), fino al punto che sente il bisogno di piangere e allora egli esclama: «Svelto verso di Lui!». Altre volte ancora, sente ognuno di essi (segni) dire: «Vieni da me, guarda e renditi conto delle cose meravigliose in me!». Tutti questi segni e

indizi sono meraviglie, anche se sono soltanto un'erba sulla terra e un atomo nell'aria. (FJ 185)

Qui, al culmine del percorso spirituale, che viene a coincidere con una ulteriore stazione, quella della “stupefazione” mistica (*tabayyur*) condivisa – si osservi – dagli stessi elementi naturali (i “segni”), dopo tante e così varie visualizzazioni, si colloca forse l'unica vera esperienza di “estasi unitiva” descritta da Kubrà nel FJ, in cui i “segni” non solo parlano, ma entrano nel viandante o “lui entra in essi”:

Talvolta l'amore esclusivo (*ghayra*) e l'ambizione spirituale (*bimma*) del viandante aumentano e i segni entrano in lui, o lui entra in essi; oppure sente che gli astri gli cadono addosso, o che il cielo scende su di lui; oppure sente il cielo nel proprio petto o vede se stesso sopra il cielo, mentre lui guarda verso la terra. Spesso la Terra conversa con lui, dicendo: «Guarda me e le meraviglie dentro di me! E guarda come Dio è generoso con te, dato che cammini sopra di me, mentre io sono tua madre e sono più grande di te! E guarda su cosa mi sono innalzata!». A volte la Terra diventa come il mare agitato, che ondeggia presso lui (il viandante), ed è come se egli fosse sulla superficie dell'acqua, senza annegare. Essa prende la forma del mare solo quando egli ascolta le sue parole; oppure egli ascolta fino al limite della stupefazione, e continua a guardare verso di lei [...] e alla fine la Terra si estinguerà nel cerchio della Potenza.

Il viandante ha raggiunto lo stadio dell'Uomo Perfetto che dialoga da pari a pari con i cieli e la terra, con tutti i “segni” di Dio appunto (viene in mente il celebre cantico di san Francesco che dialoga con “fratello Sole” e “sorella Acqua”). Le sue stesse dimensioni subiscono un'alterazione inspiegabile con qualsiasi legge delle scienze della natura, al punto che egli viene a identificarsi con una sorta di Macro-antropo: può albergare il cielo nel suo petto, può sopportare una pioggia di astri... Il finale dialogo di questo Macro-antropo con la Terra ci suggerisce l'idea di una visione *trasformante* sia del soggetto sia dell'oggetto della visione stessa: l'uno ha spezzato i limiti fisici delle umane dimensioni, l'altra ha iniziato a parlare. Anche qui v'è una implicita citazione dal Corano che sovente accenna alle lodi che tutte le creature, animate e inanimate, elevano a Dio; ovvero autorizza l'idea di una “personificazione”, realissima e non solo metaforica, delle stesse entità cosmiche che, ci suggerisce questo testo di Kubrà e quelli di tanti altri mistici, solo l'iniziato può realizzare.

Abbiamo visto che il viandante, giunto a questa fase finale del suo cammino, parla a tu per tu con i “segni” di Dio, quanto a dire con tutte le creature animate o meno e infine con la stessa Terra. Ma l’ultima immagine è ancora un cerchio, il “cerchio della Potenza” (*da’irat al-qudra*), dove il secondo termine individua uno specifico attributo di Dio, ampiamente sottolineato dalla riflessione teologica. Anche in precedenza s’è visto come il contatto “visivo” con Dio fosse mediato da un suo attributo: la Misericordia, la Luce e qui appunto la Potenza. Ma, a questo punto, ci si chiederà: del cerchio di chi sta parlando Kubrà, di Dio o magari del suo - si direbbe ormai *indiato* - viandante? L’estinzione della Terra nel “cerchio della Potenza” sembra assumere qui il significato straordinario di una apoteosi: come il viandante aveva saputo contenere il cielo nel suo petto, entrare e uscire dai “segni”, non sarà entrato forse - al termine del suo percorso spirituale - anche nel “cerchio della Potenza” divina che tutto crea e distrugge, che tutto instaura ed estingue?

Ma quest’ultima citazione ci offre un ulteriore spunto, estremamente interessante anche in un’ottica comparativa. Si è accennato, commentandola, a una “rottura dei confini” tra il soggetto della visione (il mistico viandante) e il suo oggetto (i segni, quanto a dire i vari elementi della creazione). È un’esperienza in realtà di de-individualizzazione, per certi aspetti paragonabile all’*excessus mentis* dei nostri mistici medievali. Ma vi sono alcune vistose differenze. In quell’*excessus*, il soggetto non perdeva la propria individualità, usciva solo temporaneamente dai propri confini. Nell’esperienza descritta nel brano di Kubrà, vi è una *reciproca* “rottura dei confini” del soggetto e dell’oggetto: il viandante entra nei segni, i segni entrano nel viandante. L’esperienza rimanda all’idea della *wahdat al-wujud* (unità dell’esistenza) elaborata nella sua forma canonica non da Kubrà in Asia Centrale, bensì all’estremo opposto dell’ecumene musulmana medievale, ovvero dall’arabo-andaluso Ibn ‘Arabi, la cui scuola doveva incontrarsi, come è stato ricordato all’inizio, con quella di Kubrà. In questa “rottura dei confini” si può intravedere quella percezione dell’annullamento delle forme individuali - ovvero della con-fusione dei “diecimila esseri”, come direbbero i maestri del Tao - che prelude alla finale esperienza unitiva della *wahdat al-wujud*, dell’unità dell’Essere.

4.2 Titolo???????????

Ma vi sono almeno altri due passi nel FJ in cui la mistica visione si sostanzia della percezione di una “rottura dei confini”. Si tratta di due visioni che si collocano in una dimensione dichiaratamente o, come nel secondo caso, solo implicitamente onirica, in cui Kubrà vede rispettivamente il proprio maestro e un proprio discepolo. Il primo caso – che, aspetto su cui non possiamo qui addentrarci, esemplifica il tipo del “sogno/visione reciproco”, comune anche a altri ambiti culturali – ci parla di cieli che entrano nel mistico viandante o del viandante che entra in un sole:

Mi trovavo in ritiro spirituale e provai lo stato di Assenza (*ghayba*); in seguito ebbi un’ascensione verso uno stato in cui vi era dinanzi a me un sole sorgente, *nel quale fui introdotto* [corsivo mio, *nda*], dopo aver provato l’enorme intensità delle sue energie. Interrogai il maestro.³⁷ Egli mi disse: «Sia lode a Dio! Anch’io in sogno mi son visto come se stessi camminando nella terra sacra della Mecca; tu eri con me e il sole era in mezzo al cielo, e mi dicevi: “O maestro! Sai chi sono io?”. E io di rimando: “Chi sei?”. Allora tu mi rispondevi: “*Sono questo sole* [corsivo mio, *nda*] nel cielo”. Il mio maestro ‘Ammar si rallegrò del sincronismo delle nostre soprannaturali esperienze visionarie (*waqi’at*), dicendomi: «Io fui introdotto nel mondo del cuore, feci lo sforzo ascetico per notti e notti osservando il cielo, fino al punto che *questo entrò in me e io gustai la sensazione di essere divenuto il cielo* [corsivo mio, *nda*]. Guardavo, altre notti, verso il cielo finché lo potei vedere sotto di me, così come l’avevo visto sopra di me. E osservai la terra, notti e notti, cercando di scoprirla così com’è, finché essa si estinse in un cerchio di luce». (FJ 58)

Il secondo caso riguarda la visione “al mattino” (espressione che allude a un sogno mattiniero, di solito all’alba o poco prima) di un discepolo qui descritto come l’amante mistico di Kubrà.

Una volta m’innamorai di uno passionalmente, nei paesi d’occidente. Lo sottomisi infine al potere dell’ambizione spirituale, che s’impadronì di lui, lo legò e gli interdisce ogni contatto con altri da me, eccetto i suoi sorveglianti. Egli non parlava con parole schiette. Si mise a parlarmi con le espressioni dello stato amoroso; io lo comprendevo e gli parlavo nello stesso modo e lui mi comprendeva. Andò a finire che *io divenni lui e lui divenne me* [corsivo mio, *nda*].

Prescindendo da tante altre considerazioni sul ruolo dell’amore nella misti-

ca sufi, per esempio sulla sua frequente caratterizzazione in senso omoerotico su cui non possiamo qui intrattenerci³⁸, ci soffermeremo soltanto sulla dichiarazione: «andò a finire che io divenni lui e lui divenne me». Si tratta certamente di un *topos* frequentissimo nel linguaggio della mistica islamica, soprattutto nella poesia d'ispirazione sufi, come vediamo in questi esempi tratti da un'opera già citata di Ahmad Ghazali:

Il fantasma del mio bel turco ogni notte
Si muta negli attributi della mia essenza³⁹

Io dissi: «O mio idolo!» nella speranza che tu fossi il mio Amato
Ora però che guardo meglio, tu sei invero la mia anima.⁴⁰

La stessa idea è ribadita in questo distico di Hafez di Shiraz (m. 1390), il “Petrarca” della lirica persiana:

Ogni volta che ho il desiderio di vedere l'anima mia
l'immagine del tuo bel volto dipingo nel mio sguardo!⁴¹

Ci pare insomma di poter cogliere, nell'ultimo testo citato di Kubrà, una ulteriore esemplificazione di questa “rottura dei confini” che chiama in causa ancora una volta – qui solo implicitamente – l'esercizio di una *vis imaginativa*, l'attivazione dei predetti “organi sottili” deputati a una visione che non si colloca più nel regno delle leggi fisiche, ma piuttosto in un *mundus imaginalis*. Ché solo a questo livello di percezione un Ahmad Ghazali poteva dichiarare:

L'Amore in verità è tale che il volto dell'amato diventa l'immagine dell'anima dell'amante. Ebbene l'anima dell'amante da quel volto necessariamente trae il proprio nutrimento. È per questo che se anche l'amato fosse lontano mille parasanghe, l'amante lo saprebbe ugualmente presente e lo considererebbe più vicino di qualsiasi vicino.⁴²

Questa “rottura dei confini” nell'ambito della grande metafora amorosa, cara ai mistici sufi, è in fondo solo un caso particolare di quella straordinaria “con-fusione” tra soggetto e oggetto che viene sperimentata dai mistici di ogni tradizione, dal taoista che la esperisce attraverso un “sedere nell'oblio” (di sé e soprattutto ogni *distinzione* tra sé e il mondo)⁴³ sino ai trenta uccelli – metafora dei mistici viandanti – che al culmine del loro viaggio iniziatico alla ricerca del loro sovrano Simurgh scoprono che

nell'immagine del volto di Simurgh contemplarono il mondo e dal mondo videro emergere il volto di Simurgh. Osservando più attentamente si accorsero che i trenta-uccelli altro non erano che Simurgh [in persiano, scompomendosi il nome: *si-murgh* = trenta-uccelli) e che Simurgh era i trenta uccelli.⁴⁴

Dove si sarà osservato che la “rottura dei confini” che danno forma agli individui (appunto *individualizzanti*) avviene in una duplice direzione: nel rapporto *creativo* Simurgh-mondo (Dio-universo creato) e nel rapporto *amoroso* uccelli-Simurgh (soggetto-oggetto), esemplificando quella unità dell'essere (*wahdat a-wujud*) che sembra collegare ‘Attar, forse il più illustre allievo di Kubrà, alla metafisica di Ibn ‘Arabi e della sua scuola.

Ma l'accento di Kubrà e del suo allievo ‘Attar è, direi, sull'aspetto della rappresentazione, ovvero dei *segni*: come abbiamo visto più sopra, il viandante al culmine della sua mistica ascensione “entra nei segni” e i “segni entrano in lui”, lui stesso essendo a sua volta nient'altro che un “segno di Dio” (*ayat Allah*). V'è insomma una con-fusione delle forme individuali, dei *signa*. A voler essere più precisi, v'è infatti una con-fusione tra i *segni* più che tra le creature, gli *esseri*, concetto quest'ultimo assai problematico tra i mistici musulmani che lo applicano in senso pieno solo a Dio (“solo Dio ʿ”, è l'auto-sussistente di per sé, tutti gli altri enti derivando da Lui il proprio *essere*). Kubrà sottolinea in altre parole che l'“unità dell'essere” si realizza a un livello eminentemente rappresentativo-percettivo, che valorizza in profondità il dato scritturale da cui egli parte: i “segni di Dio” sparsi nel creato. Potremmo qui forse parlare di una *wahdat al-shubud* (unità della visione/testimonianza) più che di *wahdat al-wujud*, almeno nel senso in cui rispettivamente l'una è l'Unità vista dal lato di Dio e l'altra dal lato del servo che Lo testimonia.⁴⁵ Al culmine del suo mistico percorso il viandante diviene testimone (*shahid*) dell'unità profonda della visione: i *segni*, agli occhi dell'iniziato, di chi sa vedere, perdono la loro individualità, *entrano gli uni negli altri* ovvero si con-fondono.

Questa concezione, che come s'è visto parte da una riflessione profonda sulla centralità dei *segni* (il creato fin dal Corano è una teoria infinita di *ayat Allah*, ossia *signa Dei*), è perfettamente in armonia con l'idea – comune anche all'Occidente cristiano medievale – che il mondo terreno è uno spec-

chio del mondo celeste, che le sue infinite forme non sono – come diceva san Bonaventura – che altrettanti *signa* che si offrono generosamente a chi “sa vedere” e intenda compiere il suo *itinerarium mentis in Deum*. In ‘Attar è non a caso centrale e continuamente ribadita l’antitesi *ma’ni-surat*, ovvero “significato-forma (significante)”, dove il primo termine indica sul piano gnoseologico il significato profondo e ultimo che coincide, ontologicamente, con la divina Realtà o Reale tout-court; il secondo, ossia le forme, si identifica con i *signa Dei (ayat allah)*, verrebbe da dire i “significanti” che sul piano ontologico coincidono con le creature individuali (cfr. i “diecimila esseri” del taoismo). Giungere a vedere in Simurgh (Dio) il mondo intero e nel mondo intero Simurgh significa rompere il “talismano” della *surat*, la forma/il significante/il segno (l’“illusione”), per afferrare l’unità profonda del significato, del Reale, ovvero del *ma’ni*. A questo livello si colloca la “visione mistica” di Kubrà e del suo allievo ‘Attar, la loro ricerca di unità della visione (*wahdat al-shubud*). Qui si situa il senso del loro invito iniziatico ad andare oltre la *molteplicità dei segni*, incontro all’*unico Segnato*.

¹ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, pp. 408-409.

² *Ibidem*.

³ Mi riferisco all’impiego di questa definizione anche nel celebre studio recentemente tradotto in italiano di T. IZUTSU, *Sufismo e Taoismo*, a cura di A. De Luca con introduzione di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁴ Si veda in proposito il prezioso trattatello di AL-GHAZALI, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, Rizzoli-BUR, Milano 2000, che, a dispetto di un titolo alquanto fuorviante, mostra molto bene la struttura dell’episteme nell’Islam medievale e, più in particolare, il tentativo di conciliazione tra scienze esteriori e gnosi.

⁵ Questa e le citazioni seguenti sono tratta da *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1988.

⁶ Sul tema mi sono ampiamente intrattenuto nel mio volume *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, Luni Ed. Milano-Trento 1999.

⁷ La complessa e oltremodo ramificata letteratura tradizionale sul tema del *mi’raje* è analizzata con grande attenzione in M. ASÍN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, testo forse più noto per la tesi provocatoria che sosteneva già nel titolo che non appunto per la eccellente ricognizione sul tema del *mi’raje* e le sue fonti.

⁸ Cfr. *Il Libro della Scala di Maometto*, Oscar Mondadori, Milano 1999 (1^a ed. SE, Milano 1991).

⁹ AHMAD GHAZALI, *Delle occasioni amorose*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007.

¹⁰ RUZBEHAN, *Le Jasmin des fidale d’amour*, a cura di H. Corbin, Verdier, Paris 1991.

¹¹ HAFEZ, *Il Libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003, p. 118 (1^a ed. Luni 1998). La traduzione del Canzoniere di Hafez è stata completata recentemente con l’uscita di

due ulteriori volumi: HAFEZ, *Canzoni d'amore e di taverna, nel Trecento alla corte di Shiraz*, Carocci, Roma 2011, e HAFEZ, *Vino, efebi e apostasia. Poesia d'infamia e perdizione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2011, entrambi a cura di C. Saccone.

¹² FARID AD-DIN 'ATTAR, *Il verbo degli uccelli*, Oscar Mondadori, Milano 1999 (1^a ed. SE 1986).

¹³ Per più ampie e dettagliate notizie sull'opera in questione, cfr. N. NOROZI, *Introduzione a Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà* (in corso di pubblicazione). Colgo l'occasione per ringraziare Nahid Norozi che mi ha messo a disposizione il suo prezioso lavoro, ancora in bozze, da cui sono tratti anche i brani del FJ di seguito riportati.

¹⁴ Mi riferisco qui al ben noto saggio di R. OTTO, *Il sacro*, trad. it., SE, Milano 2009.

¹⁵ Cfr. il mio lavoro *Il viaggio dell'anima nell'Islam* in C. DONÀ - M. MANCINI, *Tradizione letteraria, iniziazione, genealogia*, Luni Ed., Trento-Milano 1998, pp. 130-51 (dedicato all'analisi del tema in Rumi e Sohrawardi in particolare).

¹⁶ Sul *dbikre* e le sue modalità cfr. gli appositi capitoli G.C. ANAWATI - L. GARDET, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960; A.J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica musulmana*, Marietti, Genova 1986.

¹⁷ H. CORBIN, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 88.

¹⁸ In proposito cfr. il mio breve intervento *I nomi di Allah nella speculazione teologico-mistica e nelle pratiche devote dei musulmani*, in AA.VV., *La riscoperta del decalogo*, in "Credere Oggi" 30 (2010) 6, pp. 77-92.

¹⁹ La lettera dell'alfabeto arabo che corrisponde alla nostrana enne.

²⁰ *Janab* corrisponde un po' al nostro "sua signoria", un epiteto assegnato a notabili e dottori ma oggi giorno di uso comune nella conversazione formale. Invece *jannab* significa alla lettera "colui che si mette in disparte", e in questo senso allude alla predilezione del mistico per la vita appartata, lontano dai rumori e dalle mene del mondo.

²¹ Cfr. il mio lavoro *Elia/Al Kbidr nella tradizione musulmana*, in A. GROSSATO (a cura), *Elia e al-Kbidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143.

²² Questa immagine del demonio cucito addosso al viandante mistico era già stata introdotta in precedenza (FJ, cap. 8). Su questo motivo che riecheggia per certi aspetti la psicologia antico-iranica, cfr. il mio lavoro *L'anima nell'Islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-din Kubrà (XII sec.)*, in "Studia Patavina" 58 (2011) 1, pp. 1-29.

²³ Sulla tradizione del *mi'raj* si veda in italiano *Il Libro della Scala di Maometto*, SE, Milano 1991 (poi Oscar Mondadori, Milano 1999), con un saggio di C. SACCONI, *Il mi'raj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, *ivi*, pp. 155-191 (trad. inglese in "Archivi di Studi Indo-Mediterranei" I, 2011) al sito <http://www.archivindomed.altervista.org/>.

²⁴ Il termine corrisponde a "poggiapiedi" o "sgabello", e nel Corano è spesso associato al "trono" (*'arsb*) di Allah.

²⁵ *'Arsb* è il termine che indica nel Corano il trono divino o il cielo più alto (l'empireo), v. anche nota precedente.

²⁶ L'espressione designa l'esistenza materiale e terrena, con riferimento al fatto che l'uomo dimenticherebbe la sua preesistenza (allusa in Corano 7, 172) e che gli spiriti esistevano già prima della creazione. Si ricordi che il termine arabo *insan* (uomo) è stato talora connesso a *ne-sian* (dimenticanza).

²⁷ Kubrà ne parla anche nei capp. 159 e 160 del FJ.

²⁸ Stella principale della costellazione della Carena, viene chiamata *Subayl Yamani*, in quanto è visibile in modo ottimale nello Yemen per la sua latitudine geografica.

²⁹ Citazione indiretta da un hadith profetico: *al-'iman yaman*, ossia: «la fede è yemenita». Lo Yemen, forse anche in virtù di questo detto, diventerà un luogo simbolico nella geografia gnostica, a partire dal racconto sohrawardiano dell'«Esilio Occidentale».

³⁰ Cfr. il seguente passo, particolarmente amato dai mistici dell'Islam: *O uomini! Voi siete poveri di Dio, e Dio è Ricco, il sempre Degno di Lode!* (Corano 35, 15).

³¹ L'originale per «cerchio della 'ayn» (*da'irat al-'ayn*) è alquanto ambigua, essendo 'ayn non solo il nome della lettera araba in questione, ma anche l'equivalente arabo di «occhio»; inoltre 'ayn può significare «essenza» o parte essenziale di qualcosa. Quindi la 'ayn può alludere alla percezione sia dal lato del soggetto (l'occhio) sia dell'oggetto (essenza, realtà invisibile) e richiamare al contempo, per la forma, la grafia della lettera, l'occhio, la luna, la sfera celeste ecc.

³² Cfr. *Corano*: II, 29; XVII; XXIII, 86; LXVII, 3; LXV, 12 e LXXI, 15.

³³ Si ricordi che i giorni del mese nel calendario lunare sono 28, esattamente come le lettere dell'alfabeto arabo.

³⁴ Una delle più celebri locuzioni teopatiche (*shatiyyat*) tradizionalmente attribuite ad Abū Yazīd al-Bistami (m. 874 ca.).

³⁵ Cfr. il mio saggio *La "via degli amanti": l'erotologia di Ahmad Gbazali nel trattato mistico Savaneh oī-'Oshshaq*, in margine a AHMAD GHAZALI, *Delle occasioni amorose*, cit., pp. 9-87.

³⁶ H. CORBIN, *L'uomo di luce*, cit., p. 99.

³⁷ 'Ammār Badlīsī (m. tra 590/1194 e 604/1208), uno dei maestri di Kubrā.

³⁸ Cfr. il mio saggio introduttivo *La "via degli amanti": l'erotologia...*, cit.; inoltre cfr. anche il mio articolo *L'omoerotismo nella letteratura persiana*, in P. ODORICO - N. PASERO (a cura), *Corripонденza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, Atti del convegno di Genova 2004, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 251-270.

³⁹ AHMAD GHAZALI, *Delle occasioni amorose*, cit., cap. II, p. 99.

⁴⁰ *Ivi*, p. 100.

⁴¹ HAFEZ, *Canzoni d'amore e di taverna*, cit., ghazal 72, 5 (ed. Pizhman 381).

⁴² *Ivi*, cap. LXV, pp. 188-189.

⁴³ T. IZUTSU, *Sufismo e Taoismo*, cit., seconda parte.

⁴⁴ FARID AD-DIN 'ATTAR, *Il verbo degli uccelli*, cit., p. 330.

⁴⁵ Che pare corrispondere alla concezione di Ibn 'Arabi il quale allorché «distinguishes between *wujud* and *shubud*, he usually considers *wujud* as belonging to God and *shubud* as belonging to the servant. God is present and finds Himself in all things, and man witnesses this presence and finding to the extent of his capacity. *Wujud* as such belongs to the Nonmanifest, though its reverberations fill the cosmos. In contrast, *shubud* is the vision of self-disclosure and belongs to the manifest realm. "Everyone in *wujud* is Real, and everyone in *shubud* is creature" (III 306.8)», in W. C. CHITTICK, *Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination. The sufi path of knowledge*, State University of New York Press, Albany 1989, p. 226-227.