

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

Collana diretta da Carlo Saccone

Direttore: Carlo Saccone

Comitato di redazione: Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone

Comitato dei consulenti scientifici: Alberto Ambrosio (Uni-Paris Sorbonne, mistica comparata), Adone Brandalise (Uni-Padova, studi interculturali), Francesco Benozzo (Uni-Bologna, studi celtici), Daniela Boccassini (UBC Vancouver, filologia romanza), Johann Christoph Buerger (Uni-Berna, islamistica), Patrizia Caraffi (Uni-Bologna, iberistica), Carlo Donà (Uni-Messina, letterature comparate), Patrick Francke (Uni-Bamberg, arabistica), Alessandro Grossato (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), Giancarlo Lacerenza (Uni-Napoli, giudaistica), Mario Mancini (Uni-Bologna, francesistica), Roberto Mulinacci (Uni-Bologna, lusitanistica), Carla Corradi Musi (Uni-Bologna, studi sciamanistici), Giangiorgio Pasqualotto (Uni-Padova, filosofie orientali), Carlo Saccone (Uni-Bologna, iranistica), Tito Saronne (Uni-Bologna, slavistica), Mauro Scorretti (Uni-Amsterdam, linguistica), Giulio Soravia (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), Kamran Talattof (Uni-Arizona, iranistica), Ermanno Visintainer (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)

La Collana “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” (QSIM) ha sede presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna, ed è sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche) e affiliata al centro di ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del Dipartimento di Lingue dell’Università di Bologna, raggiungibile al sito:

<http://fimim.altervista.org/index.html>

La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all’indirizzo ufficiale qui sopra indicato.

Sito web ufficiale della Collana:

<http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>

sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di “Archivi di Studi Indo-Mediterranei” (ASIM)

<http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, che verranno sottoposti a procedimento di valutazione con *peer review*, si prega di utilizzare il seguente indirizzo:

carlo.saccone@unibo.it

Per ordinazioni dei volumi della Collana si prega di contattare l’Editore all’indirizzo ordini@ediorso.it o al sito: www.ediorso.it

*Quaderni di Studi
Indo-Mediterranei*

IX
(2016)

Sguardi su Dante da Oriente

a cura di
Carlo Saccone



Edizioni dell'Orso
Alessandria

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture
Moderne dell'Università "Alma Mater" di Bologna*

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale a cura di ARUN MALTESE (biblioteca.bear@gmail.com)

Realizzazione grafica a cura di PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile
a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41*

ISSN 2532-8492

ISBN 978-88-6274-786-8

*Questo volume è dedicato al grande maestro e amico Johann Cristoph Burgel
(Universita di Berna), pir-e moghan-e iranshenasi*

Indice

<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone	p. IX
<i>Maria Corti: Dante e la cultura islamica</i> di Maurizio Capone	1
<i>La simbolica del viaggio nel mondo spirituale musulmano.</i> <i>Dal pellegrinaggio alla Mecca al mi‘rāj di Maometto</i> di Johann Christoph Bürgel	21
<i>Dante e al-Ma‘arrī: un confronto a distanza</i> di Mario Mancini	43
<i>Una cortesia mediterranea tra Cordova e Firenze? Il collare della colomba</i> <i>di Ibn Ḥazm e La vita nuova di Dante</i> di Andrea Celli	55
<i>Le traduzioni della “Commedia” in arabo</i> di Djaouida Abbas	75
<i>Il mi‘rāj del mistico iranico Abū Yazīd Bisṭāmī nelle redazioni di al-‘Ārif</i> <i>e di Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār</i> di Nahid Norozi	97
<i>Ancora su Dante e le influenze orientali nella Divina Commedia.</i> <i>Prospettive iranico-islamiche recenti e nuovi sviluppi</i> di Andrea Piras	121
<i>La Commedia di Dante e il Viaggio nel Regno del Ritorno di Sanā‘i</i> <i>di Ghazna: quale confronto</i> di Carlo Saccone	135

Indice

<i>Aspetti dell'amore mistico nella Vita Nuova di Dante e nel 'Abhar al- 'āsheqin (Il gelsomino dei Fedeli d'Amore) di Ruzbehān Baqli di Shiraz di Sergio Foti</i>	151
<i>Dante Alighieri in armeno: dalla traduzione alla creazione di Sona Haroutyunian</i>	179
<i>Dante Ermete e la Tavola di smeraldo di Ezio Albrile</i>	197
<i>Medieval or Early Modern Hebrew Authors in Italy: Sometimes They Were Responding to Dante, Sometimes Themes Are Merely Shared di Ephraim Nissan</i>	237
<i>Dante tantrico e vedico di Nicola Licciardello</i>	271
<i>Dante e l'India di Alessandro Grossato</i>	299
OMAGGIO AL MAESTRO	
<i>Alcuni ghazal e poesie su Dante di J. C. Bürgel</i>	327
RECENSIONI (R. CONTE, E. NISSAN)	335
NOTIZIE SUGLI AUTORI	369

Il mi'rāj del mistico iranico Abū Yazīd Bisṭāmī nelle redazioni di al-ʿĀrif e di Farīd al-Dīn ʿAṭṭār

Nahid Norozi

1. Nota introduttiva

Abū Yazīd Ṭayfūr ibn ʿĪsā ibn Surūshān al-Bisṭāmī (ca. 800-874 A.D.), una delle più importanti figure del “sufismo orientale”, conosciuto come *sultān al-ʿārifīn* ‘sultano degli gnostici’, nasce a Bisṭām (o Basṭām), nell’attuale regione di Semnān, da famiglia zoroastriana convertita all’Islam. Non scrisse nulla ma frammenti dei detti e del pensiero di Bisṭāmī sono sparsi abbondantemente sia nella letteratura persiana, principalmente mistica, sia in quella araba; in generale la sua dottrina è ben conosciuta nell’ambito della spiritualità di tipo estatico in tutta l’ecumene islamica.¹

Subḥān-ī ‘sia lode a Me!’ è soltanto una delle numerose locuzioni teopatiche (*shaṭḥiyyāt*) attribuitegli che lo hanno reso una figura emblematica sul versante dell’“ebbrezza” (*sukriyyah*) della storia del sufismo; espressione che forse è seconda per fama e “carica blasfema” solo a quella celeberrima di Ḥallāj, giustiziato secondo la tradizione a Baghdad nel 922 A.D. per avere detto: *anā al-Ḥaqq* ‘io sono la Verità/Dio’. Naturalmente tali espressioni paradossali, che trascendono i limiti della logica e del lecito per i dottori dell’islam più ortodosso, non potevano sembrare altro che attestazioni di miscredenza e di apostasia. Il sufismo posteriore le ha spesso giustificate con l’argomento per cui quando il mistico al colmo della sua “ebbrezza” le pronuncia, si dovrebbe pensare che “non è lui che parla” bensì l’Amico divino attraverso di lui. Altri ancora hanno cercato di giustificarle come eccessi tipici dell’innamorato o “pazzo di Dio”.

Nell’opera persiana *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt* (Commento alle locuzioni teopatiche), Ruzbehān Baqlī di Shiraz (1128-1209 A.D.), uno dei grandi gnostici iranici studiati da Corbin², raduna, commenta e celebra le espressioni più paradossali di una moltitudine di mistici, dedicando una parte considerevole dell’opera alle

¹ Su questa figura del c. d. “sufismo orientale”, rimandiamo per una prima informazione a Ritter, H., *Abū Yazīd Bisṭāmī*, in “Encyclopédie de l’Islam”, 2. ed. 1960, pp. 166-167, e alle osservazioni a lui dedicate nel relativo capitolo da Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986; per una traduzione italiana di una silloge dei suoi detti, si può leggere Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Le parole dell’estasi*, a cura di A. Iacovella, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2011. V. inoltre la bibliografia in fondo al presente contributo.

² Su questa figura si veda di Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard,

enunciazioni estatiche di Bisṭāmī.³ Ruzbehān a questo proposito descrive tre linguaggi distinti e specifici per esprimere i tre gradi delle “Scienze della Verità”: il linguaggio della “sobrietà spirituale” (*ṣahw*) che è lo strumento della gnosi (*maʿrifah*) proprio delle élites spirituali (*khawāṣṣ*); il linguaggio della “stabilizzazione spirituale” (*tamkīn*), attraverso cui le élites delle élites spirituali (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*) parlano dell’Unicità di Dio (*tawḥīd*); ed infine quello dell’“ebbrezza spirituale” (*sukr*), che è il linguaggio dell’allusione (*ishārah*), del codice criptico o del simbolo (*ramz*), e della locuzione teopatica (*shaḥḥ* o *shaḥah*), quello proprio a mistici della levatura di un Bisṭāmī appunto. Attraverso quest’ultimo linguaggio secondo Ruzbehān si esprimono le scienze relative ai segreti (*asrār*) – il livello che Corbin ama chiamare della “transcoscienza” – che vengono percepite soltanto da coloro i quali con gli occhi svelati del cuore, riescono ad accedere ad un’altra dimensione e a contemplare ciò che ai più resta occulto.

2. Trasmissione dei detti e del *miʿrāj* di Bisṭāmī

Abū Yazīd pare sia principalmente vissuto nella città natale e abbia parlato prevalentemente il persiano in una varietà locale. Egli non lascia alcuno scritto, ma i suoi detti racconti massime e locuzioni paradossali, tramandati oralmente dai discepoli o dai devoti tramite una catena spesso lunga di trasmettitori – similmente alla tradizione attraverso un *isnād* dei detti di Maometto (*ḥadīth*) – con l’utilizzo di una tecnica che riproduce racconti a incastri successivi, sono stati più tardi raccolti e redatti in arabo, dal suo concittadino, Abū al-Faḍl Muḥammad Sahlajī di Bisṭām (m. 1084 A.D.), con il titolo *Kitāb al-Nūr fī kalimāt abī Ṭayfūr* (Il libro della Luce, circa le parole di Abū [Yazīd] Ṭayfūr)⁴. Di questo testo conosciamo due edizioni critiche: quella curata ‘Abd al-Raḥmān Badawī (pubblicata al Cairo 1949 col titolo *Shaḥahāt al-Ṣūfiyyah*)⁵ e quella, tuttora inedita, curata dal dotto studioso iraniano Mohammadreza Shafīʿi Kadkani; da quest’ultima è stata tratta una traduzione in persiano, eseguita dallo stesso

Paris 1972, soprattutto il volume III intitolato “Les Fidèles d’Amour. Shi’isme et soufisme” dedicato in buona parte a Ruzbehān e alle fruttificazioni del suo insegnamento.

³ Cfr. Baqlī Shīrāzī, R., *Sharḥ-e Shaḥīyyāt*, a cura di H. Corbin e M. Amir Moʿezzi, Enteshārāt-e Ṭahuri, Teheran 1382⁴ Sh./2003A.D, pp. 95-142.

⁴ Anticipiamo che la prima traduzione integrale italiana del *Kitāb al-Nūr* di Sahlajī è in corso di pubblicazione a cura della scrivente.

⁵ Da questa edizione è stata tratta la prima traduzione integrale in lingua italiana, a cura della scrivente: Al-Sahlajī, *Il Libro della Luce* (Kitāb al-Nūr). *Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, in corso di stampa.

Kadkani con il titolo di *Daftar-e rowshanāyi*⁶. In questo suo libro il curatore aggiunge in appendice una versione persiana del testo arabo del *mi'rāj* di Bisṭāmī – non presente nel *Kitāb al-Nūr*. Questo testo è in realtà il IX capitolo di un'opera più ampia in dieci capitoli, tramandata da tale Abū al-Qāsim al-'Ārif (X sec.?) con il titolo *al-Qaṣd ilā Allāh*. Questo IX capitolo dal titolo "Fī ru'yā' Abī Yazīd fī al-qaṣd ilā Allāh ta'ālā wa bayān qiṣṣati-hi" (Circa la visione di Abū Yazīd e l'esposizione del suo racconto) era stato pubblicato in edizione critica e traduzione inglese da Reynold A. Nicholson nel 1926.⁷ La nostra versione italiana del *mi'rāj* di Bisṭāmī (v. §. 4) si è basata sull'edizione del Nicholson, che abbiamo confrontato quando ci è parso opportuno con la suddetta traduzione persiana di Kadkani.

Tornando al *Kitāb al-Nūr* di Sahlajī, questo testo è dunque la fonte principale di molte citazioni e agiografie posteriori tra cui la celeberrima *Tadhkirat al-Awliyā*⁸ (Memoriale dei santi) in prosa persiana di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār Neyshābūrī; il *Kashf al-Mahjūb* (Rivelazione di ciò ch'è velato) di Hujwīrī⁹; i *Nafahāt al-'Uns* (Soffi d'intimità) di Jāmī¹⁰; e infine il già menzionato *Sharḥ-e Shaḥīyyāt*¹¹ di Ruzbehān Baqlī. Certamente il *Kitāb al-Nūr* non è il primo testo a riportare notizie di Bisṭāmī¹², per esempio lo precede il *Kitāb al-Luma'* (Libro dei bagliori) di Sarrāj¹³, ma piuttosto la prima ampia raccolta conosciuta dedicata esclusivamente ai suoi detti.

Disponiamo, inoltre, di un'altra importante più tarda raccolta dei detti di Bisṭāmī, redatta questa volta in persiano da al-Shaykh al-Kharraqānī¹⁴ (XIV sec.)

⁶ Cfr. Shafi'i Kadkani, M., *Daftar-e rowshanāyi* (Quaderno della Luce), Ketābkhāne-ye melli-ye Irān, Teheran 1384Sh./2005A.D. Kadkani nell'introduzione di quest'opera (pp. 13-14), dichiara che ha potuto attingere da un manoscritto della biblioteca al-Zāhiriyyah di Damasco più antico di quello usato da Badawī; da questo manoscritto ha potuto redigere una edizione più attendibile, che è in corso di pubblicazione, di cui in anticipo fornisce la traduzione in persiano.

⁷ Nicholson, R.A., *En early Arabic version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bastāmī* in "Islamica" II (1926), pp. 402-415.

⁸ Si veda 'Aṭṭār, F., *Tadhkirat al-Awliyā'*, a cura di M. Este'lāmi, Zavvār, Teheran 1384Sh./2005A.D., pp. 138-183. Dell'opera di 'Aṭṭār abbiamo anche una versione in italiano, sia pure ritradotta da una versione in uiguro del XV secolo: 'Aṭṭār, F., *Parole di Ṣūfī*, a cura di L. Pirinoli, con un saggio di C. Saccone, SE, Milano 2011.

⁹ Hujwīrī, A., *La somme spirituelle* (titolo originale: *Kashf al-Mahjūb li-Arbāb al-Qulūb*), a cura di J. Mortazavi, Sindbad, Paris 1988.

¹⁰ Jāmī, A., *Nafahāt al-'Uns*, a cura di M. 'Abedi, Eṭṭelā'āt, Teheran 1382Sh./2003A.D.

¹¹ Baqlī Shīrāzī, R., *Sharḥ-e Shaḥīyyāt*, a cura di H. Corbin e M. Amir Mo'ezzi, Enteshārāt-e Ṭahūrī, Teheran 1382⁴ Sh./2003A.D., pp. 95-142.

¹² Cfr. Shafi'i Kadkani, M., *Introduzione a Abū Yazīd Bisṭāmī, Daftar-e rowshanāyi*, Ketābkhāne-ye melli-ye Irān, Teheran 1384Sh./2005A.D., pp. 53-55.

¹³ Sarrāj, A., *Kitāb al-Luma'*, a cura di R.A. Nicholson, Leiden 1914.

¹⁴ Sarebbe uno dei discendenti di 'Alī ibn Ja'far Abū al-Ḥasan al-Kharraqānī (m. 425/1034), nato a

con il titolo di *Dastūr al-jumhūr fī manāqib al-sultān al-‘arīfīn Abū Yazīd Ṭayfūr* (Istruzioni per i devoti circa le virtù del sultano degli gnostici Abū Yazīd Ṭayfūr)¹⁵, che attinge a ben diciassette fonti diverse, tra cui anche il *Kitāb al-Nūr*.¹⁶

Secondo la tradizione, il testo del *al-Qaṣd ilā Allāh* fu raccolto da un inserviente devoto di Abū Yazīd Bisṭāmī e trasmesso dal summenzionato Abū al-Qāsim al-‘Ārif che lo mise per iscritto. Non abbiamo notizie certe sul redattore di questo *mi‘rāj* bistamiano fatto oggetto degli studi di Reynold A. Nicholson. Si è anche ipotizzato che egli fosse il famoso gnostico (‘*arīf*) del nono secolo Abū al-Qāsim Junayd¹⁷, di cui Sarrāj Ṭūsī, nella sua opera *Kitāb al-Luma‘*, aveva citato un capitolo dei suoi commenti alle locuzioni teopatiche (*shaṭhiyyāt*) di Abū Yazīd. Ma la manifesta incongruenza cronologica tra la prima redazione di *al-Qaṣd ilā Allāh* (1004 ca.) e il periodo vissuto da Junayd (m. 910 ca.), ha indotto a respingere tale ipotesi.¹⁸

3. *Tadhkirat al-Awliyā‘* di ‘Aṭṭār. Un’altra versione del *mi‘rāj* di Bisṭāmī

Nel *Kitāb al-Nūr* di Sahljā v’è il racconto di un’esperienza spirituale di Bisṭāmī che non vuole essere la descrizione di un viaggio al cielo attraverso l’esplorazione del macrocosmo – come constatiamo nella tradizione del *mi‘rāj* – ma piuttosto quella di un viaggio tutto interiore incentrato sull’incontro e sul dialogo con Dio nel microcosmo spirituale, con l’illustrazione di vari elevati stati mistici¹⁹. Questa parte è ripresa nel *Tadhkirat al-Awliyā‘* di ‘Aṭṭār²⁰, che ne fa la premessa di una *sua* versione del *mi‘rāj* vero e proprio di Bisṭāmī che, come è facile constatare, non ha alcun rapporto con quello di al-‘Ārif narrato nel IX

Kharraqān, vicino a Baṣṭām, un *ṣūfī* celebre, di cui sono stati tramandati diversi aneddoti. Cfr. Afshar, I., *Introduzione* a Kharraqānī, A., *Dastūr al-jumhūr fī manāqib al-sultān al-‘arīfīn Abū Yazīd Ṭayfūr*, ed. critica di M. Daneshpazhuh e I. Afshar, Markaz-e pzhūheshi-ye Mirāth-e maktūb, Mirāth-e maktūb, Teheran 1388Sh./2009A.D, p. XXXII.

¹⁵ Kharraqānī, A., *Dastūr al-jumhūr fī manāqib al-sultān al-‘arīfīn Abū Yazīd Ṭayfūr*, op. cit.

¹⁶ Cfr. Afshar, I., *Introduzione* a Kharraqānī, A., op. cit., pp. XXXIV-XXXVII.

¹⁷ Sayyid al-Ṭa‘īfah Abū al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Junayd (m. 297/910), maestro di Ḥallāj, nacque a Nahāvand, ma visse e morì a Baghdād. Fu caposcuola del sufismo cosiddetto “di sobrietà” (*ṣaḥwīyyah*) e non poche vie iniziatiche del sufismo si riconnettono al suo insegnamento.

¹⁸ Cfr. Shafī‘i Kadkani, *Introduzione* a Abū Yazīd Bisṭāmī, *Daftar-e rowshanāyi*, op. cit., p. 48.

¹⁹ Per una presentazione e traduzione italiana di questo testo si veda Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Colloquio intimo con Dio (Munājāt)*, a cura di N. Norozi, in “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” III (2010), pp. 311-320.

²⁰ ‘Aṭṭār, F., *Tadhkirat al-Awliyā‘*, op. cit., pp. 175-179.

capitolo di *Al-Qaṣd ilā Allāh*. Quest'ultimo è in effetti un racconto del *mi'rāj* sostanzialmente diverso dalla versione attariana dell'ascensione di Bisṭāmī inclusa nel *Tadhkirat al-Awliyā'* – che ora esamineremo brevemente – per la quale si devono supporre altre fonti.

Per vedere da vicino come la versione di 'Aṭṭār si differenzi da quella di al-'Ārif, riportiamo innanzitutto in traduzione²¹ alcuni passi del breve densissimo *mi'rāj* attariano, che a sua volta sarà fonte per ulteriori riprese e rielaborazioni anche in altre lingue, ad esempio in turco uiguro²².

[...] E [Abū Yazīd Bisṭāmī] disse:

“Allorché arrivai alla Unicità primordiale (*vaḥdāniyyat*), ed era la prima volta che contemplavo la Unicità di Dio (*tawḥīd*), per anni corsi in quella valle con i passi della Comprensione finché non divenni un uccello i cui occhi erano di Unicità (*yegānegi*), le cui ali erano di Eternità (*hamishegi*). Volavo nell'aria della Qualità (*chegunegi*), e dal momento che dalle creature mi separai, mi dissi: ‘Sono giunto al Creatore (*Khāleq*)!’

Dopo di che mi ritrovai nella Valle della Signorialità (*robubiyyat*). [Colà] bevvi una coppa tale che mai potevo dissetarmi della Sua invocazione (*dhekr*). Quindi, trentamila anni volai nello spazio della Sua Unicità primordiale (*vaḥdāniyyat*), trentamila nella Sua Divinità (*oluhiyyat*) e altri trentamila nella Sua Singolarità (*fardāniyyat*). Allorché novantamila anni furono trascorsi, vidi Bāyazīd²³, e tutto ciò che vidi era Me. In seguito percorsi quattromila deserti per poi giungere al limite estremo (*nehāyat*). Quando guardai, mi vidi [collocato] agli inizi del grado (*darajé*) dei profeti. Quindi camminai tanto in quel luogo illimitato che infine mi dissi: ‘Oltre questo grado nessuno è mai arrivato e più alto di questo non v'è alcun rango’. [Ma] quando guardai con attenzione, vidi la mia testa ai piedi di un profeta. Quindi mi fu chiaro che la fine degli stati spirituali (*aḥvāl*) degli amici di Dio (*awliyā'*) non è che l'inizio degli stati spirituali dei profeti, e che non v'è fine (*ghāyat*) al limite ultimo dei profeti.

In seguito, il mio spirito (*ruh*) sorvolò tutti i regni celesti (*malakut*) e gli furono mostrati il paradiso e l'inferno. Il mio spirito non mostrò alcun interesse; tutto ciò che gli venne incontro, non poté sopportarlo. Non pervenne all'anima (*jān*) di nessun profeta senza salutarla. [Ma] quando [il mio spirito] giunse all'anima dell'Eletto (*moṣṭafā*)²⁴ (su di lui la benedizione e la pace!), colà vide centomila mari di un fuoco infinito e mille veli

²¹ Trattandosi di un testo persiano, anche la traslitterazione delle parole tecniche sarà alla persiana e non più all'araba, come nel resto dell'articolo.

²² In italiano disponiamo di una traduzione tratta da una versione in lingua uigura, per cui v. nota 8.

²³ È una variante risultante dalla contrazione di *Abū* e *Yazīd*, ossia sta dicendo che vide se stesso.

²⁴ Epiteto del profeta Maometto.

di luce tali che, se avessi messo il mio piede nel primo mare, sarei bruciato [all'istante] e sarei stato disperso nel vento. Sicché infine, per il timore reverenziale (*heybat*) e per lo spavento (*dehshat*), fui talmente terrificato che non rimase niente di me. E per quanto desiderassi vedere le corde della tenda di Moḥammad – l'Inviato di Dio – non avevo coraggio di giungere fino a lui, malgrado fossi giunto [ormai] alla Verità/Dio (*Haqq*).”

A questo punto ‘Aṭṭār interviene con un proprio commento:

“Ciò significa che ognuno in base alla propria capacità/valore (*qadr*) può arrivare a Dio Altissimo dal momento che Egli è con tutti. Ma il profeta Moḥammad è presso la soglia del Padiglione supremo. Necessariamente finché non percorrerai la Valle del ‘*Non c'è altra divinità tranne Allāh*’, non potrai arrivare alla Valle di Moḥammad, l'Inviato di Allāh. E in verità, queste due Valli sono identica cosa.”

Dichiarazione intrigante, poiché sembrerebbe postulare l'idea alquanto eterodossa che Maometto sia un gradino oltre Dio stesso, idea che esaminiamo più avanti. Il racconto attariano del *mi' rāj* di Bisṭāmī culmina con un dialogo tra il santo sufi e Dio medesimo:

“[...] Abu Yazid disse: ‘[...] Mio Signore, tutto ciò che vidi era Me (*man*). Con la mia Ipseità (*mani*) mi è data una Via verso di Te, [ma] con il mio ego (*khodi-ye khod*) non v'è via [verso di Te]. Cosa devo fare?’.”

Giunse il Suo decreto:

“La liberazione dal tuo ego (*tu'i-ye to*, letteralmente: la “tua tuità”) è nella sottomissione (*motābe'at*) al Nostro Amico, Moḥammad, l'arabo (*su lui la benedizione del Clemente!*). Della terra dei suoi piedi fatti un collirio e nel sottometterti a lui sii costante!”

Il discorso di ‘Aṭṭār prosegue di questo passo, esprimendo meraviglia circa la straordinaria venerazione (*ta'zīm*) che Bisṭāmī mostra per il Profeta.

Come vedremo più avanti, la versione di *mi' rāj* di al-‘Ārif e quella di ‘Aṭṭār sono accomunate dall'enfasi che entrambe pongono sull'eccellenza del grado della profezia la cui contemplazione risulta si direbbe quasi più ardua di quella di Dio. Con la differenza fondamentale che nella versione arifiana lo spirito di Bisṭāmī giunge a contemplare finalmente Maometto, dopo aver contemplato Iddio; mentre nella versione attariana, Bisṭāmī non riesce neppure ad avvicinarsi al “padiglione supremo” del Profeta. In ‘Aṭṭār, occorre qui ricordarlo, la figura di Maometto è stata già fatta oggetto di una potente trasfigurazione, che riecheggia il tema gnostico (‘*irfānī*) del “Muḥammad di Luce” o “luce muhammadica” (*nūr muḥammadiyyah*), come è dato vedere nella sezione proemiale del *Mantiq al-*

Ṭayr, in cui il Profeta assume allo status di Logos primordiale che dà origine e ordine alla stessa creazione.²⁵

Ma gli elementi di differenziazione tra la versione arifiana e quella attariana del *mi'raj* di Bisṭāmī sono anche altri, ad esempio manca nel testo di al-ʿĀrif (v. il paragrafo successivo) quella terminologia tipicamente gnosticizzante (*irfānī*) che abbonda nel testo di ʿAṭṭār e che ben si vede anche nei brevi passi sopra riportati: Unicità primordiale (*vaḥdāniyyat*), Signorialità (*robubiyyat*), Divinità (*oluhiyyat*), Singolarità (*fardāniyyat*) e simili; si noti inoltre la distinzione tra un ego carnale e uno spirituale (ipseità) che va a identificarsi con il Tutto: *e tutto ciò che vidi era Me* (ripetuto due volte). ʿAṭṭār, in altre parole, rilegge il *mi'raj* bistamiano e le sue tappe attraverso le raffinate categorie della gnosi islamica del suo tempo. Egli non ci parla di un Bisṭāmī che attraversa i sette cieli fisici, come vedremo nella versione arifiana, bensì lo vede attraversare gli spazi rarefatti, concettuali, del divino: “Trentamila anni volai nello spazio della Sua Unicità primordiale (*vaḥdāniyyat*), trentamila nella Sua Divinità (*oluhiyyat*) e altri trentamila nella Sua Singolarità (*fardāniyyat*).”

Infine ʿAṭṭār rappresenta lo sforzo spirituale del nostro santo con espressioni come ‘percorrere valli’ e ‘divenire uccello’, che ci richiamano subito il linguaggio e la struttura narrativa del suo celebre *Mantiq al-Ṭayr* (Il verbo degli uccelli), e ci fa pensare che egli abbia quindi liberamente reinterpretato, seguendo il proprio estro e le proprie inclinazioni, la fonte dei detti di Bisṭāmī a sua disposizione.

Ma leggiamo ora il *mi'raj* di ʿĀrif in versione italiana, per poi passare a un breve commento e alle conclusioni.

4. Il capitolo IX del libro *al-Qaṣd ilā Allāh taʿālā* (L'intento verso Dio Altissimo) di al-Ārif intitolato “Fī ru'yā Abī Yazīd fī al-qaṣd ilā Allāh taʿālā wa bayān qiṣṣati-hi” (Circa la visione di Abū Yazīd e l'esposizione del suo racconto)

Abū al-Qāsim al-ʿĀrif (Dio sia contento di lui!), disse:

O schiera mirante a Dio (che l'Altissimo sia lodato!) sappiate che Abū Yazīd ha degli stati (*aḥwāl*: pl. di *hāl*) e stazioni spirituali (*maqāmāt*) che i cuori dei negligenti e di gente comune non hanno la forza di sopportare; egli, infatti, ha segreti con Dio Altissimo che, se gli ignari ne venissero a conoscenza, rimarrebbero stupefatti. Leggevo un libro in cui erano illustrate le virtù (*manāqib*) di Abū Yazīd. Vidi che in

²⁵ Si veda la versione italiana di tale proemio: ʿAṭṭār, F., *Il verbo degli uccelli* (Mantiq al-Ṭayr), a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-CreatoSpace IPP, Charleston 2016, pp. 37-43.

esso v'erano cose riguardanti i suoi stati e momenti spirituali e sue parole che il linguaggio è impotente a spiegare o descrivere. Chi voglia conoscere la sua perfezione e la sua posizione spirituale (*manzilah*), guardi alla sua visione (*ru'yā'*), una visione che, in fatto di significato profondo, è più autentica della veglia (*yaqzah*) altrui ed è più vicina alla realizzazione spirituale (*taḥqīq*).

E questo è ciò che è stato raccontato dall'inserviente di Abū Yazīd (Dio sia contento di lui!) che diceva di aver sentito da Abū Yazīd Bisfāmī raccontare quanto segue:

«Ho visto nel sonno che mi avevano portato in alto nei cieli mirando a Dio Altissimo ed ero in cerca del Suo raggiungimento (*Dio Altissimo sia lodato!*) affinché potessi rimanere con Lui per l'eternità. Quindi, dovetti affrontare una prova (*imtiḥān*) che non potrebbero sopportare la terra e il cielo e tutto ciò che vi è incluso²⁶; perché Lui ha steso per me il tappeto dei Suoi doni, uno dopo l'altro, offrendomi il regno di tutti i cieli, mentre io ogni volta chiusi gli occhi di fronte a tali doni, e compresi che Lui aveva intenzione di provarmi. Per questo non ebbi attenzione per essi, perché intendevo venerare (*ijlāl*) l'inviolabilità (*ḥurmah*) del mio Signore, dicendo: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri.*»

[L'inserviente di Abū Yazīd] così continua: chiesi ad Abū Yazīd di descrivermi ciò che gli fu offerto del regno celeste ed egli così rispose:

Nel sonno vidi come se mi avessero portato in alto nei cieli. Quando arrivai al cielo del mondo sensibile [**primo cielo**], vidi un uccello verde²⁷ che stese un'ala facendomi salire e poi spiccò il volo fino a condurmi in fondo alle schiere degli Angeli. Essi stavano in piedi, ardenti. I loro passi si allungavano sopra le stelle e glorificavano Iddio mattina e sera. Li salutai e loro mi ricambiarono il saluto, poi quell'uccello verde mi depose tra loro e volò via. In mezzo agli Angeli io continuavo a glorificare Iddio e con le loro lingue Lo adoravo. Essi dicevano: 'Questo è un essere umano, non è creato da nessuna luce, perciò si è rifugiato da noi e con noi ha parlato'.

A quel punto mi furono ispirate delle parole e dissi: 'In nome di Dio potente, che mi liberi dalla vostra dipendenza!'.

²⁶ Questo passo ricorda il *Corano* 33: 72 in cui si legge: *Noi abbiamo proposto il Pegno ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutarono di portarlo. E n'ebbero paura* (traduzione di A. Bausani, Rizzoli 1998).

²⁷ Secondo certi *ḥadīth* riportati nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim ibn al-Ḥajjāj (IX sec.), uno dei grandi compilatori dei detti del Profeta, le anime dei martiri uccisi combattendo sulla via di Allāh (cfr. *Corano* 3: 169), entrano in Paradiso senza attendere il Giorno del Giudizio, ospitate nel corpo di magnifici uccelli verdi che stanno presso il trono di Dio.

Quindi, Dio continuò a offrirmi regni la cui descrizione e attribuzione sono impossibili a ogni lingua. Capii che Lui [in tal modo] mi stava mettendo alla prova. E io a proposito di tutto ciò dicevo: *il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri*. E a quei regni non badai proprio per venerare soltanto la Sua inviolabilità.

In seguito, vidi come se mi avessero portato al **secondo cielo**. Arrivavano gli Angeli in fitta schiera e mi guardavano così come la gente accorre a vedere il re quando questi arriva in città. Poi il capo degli Angeli che si chiamava Lāwīd²⁸ venne da me dicendomi: 'O Abū Yazīd, il tuo Signore ti saluta e dice: *'Mi hai amato, anch'io ti amo'*.

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

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

In seguito, nel mio segreto (*sirr*), dall'arsura del fuoco del desiderio, qualcosa si agitò a tal punto che gli Angeli con tutti quegli alberi, dinanzi alla mia ambizione spirituale (*himmah*), divennero [misera cosa] come una zanzara. E pareva che tutti avessero interesse per me, stupiti della grandezza che in me vedevano.

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

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

In seguito, vidi come se fossi portato sino al **terzo cielo**. Colà tutti gli Angeli

²⁸ Nella versione persiana di Shafi'i Kadkani si legge Lāwand.

di Dio Altissimo, con le loro qualità e i loro attributi, vennero da me e mi salutarono. In mezzo a loro, v'era un Angelo con quattro volti: un volto guardava dinanzi verso il cielo e non smetteva di versare lacrime; l'altro volto mirava dinanzi alla terra, verso cui ammoniva: 'O servi di Dio, conosciate il Giorno della lontananza e del terrore, il Giorno della presa e del conto' (*yawm al-'akhdh wa al-hisāb*); il volto a destra era rivolto verso gli Angeli e con la propria lingua glorificava Iddio; mentre quello di sinistra incitava i suoi eserciti alle estremità dei cieli perché glorificassero Iddio. Salutai e quegli ricambiò i miei saluti, poi mi chiese: 'Tu chi sei che ci hai superato?'

Gli risposi: 'Un servo cui Iddio Altissimo ha concesso del Suo favore'.

L'Angelo allora mi chiese: 'Vuoi vedere le meraviglie di Dio?'

Io risposi di sì. Quindi, stese un'ala ciascuna piuma della quale era una lanterna il cui riflesso oscurava la luce del sole. Poi disse: 'O Abū Yazīd, vieni all'ombra della mia ala perché insieme glorifichiamo Iddio e recitiamo fino alla morte: *non c'è altra divinità tranne Allāh*'.

E io gli dissi: 'Iddio Altissimo ha il potere di rendermi libero dal tuo bisogno'.

In seguito, nel mio segreto (*sirr*) una luce proveniente dal lucre della Conoscenza si agitò, il cui abbagliante raggio oscurò le lanterne. Quindi, accanto alla mia perfezione, quell'Angelo divenne dello stesso peso di una zanzara.

In seguito, ancora mi offerse un regno tale che le lingue rimanevano impotenti a descrivere. Ed io a proposito di tutto ciò compresi che Lui aveva intenzione di mettermi alla prova. Perciò non diedi importanza a tutto ciò per venerare soltanto la Sua inviolabilità e al riguardo dissi: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri*.

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà e del mio intento a Lui rivolto, ecco che d'improvviso un Angelo mi tese la mano e mi fece ulteriormente ascendere.

In seguito, vidi come se fossi portato al **quarto cielo**. Colà vidi tutti gli Angeli con tutti i loro attributi, le loro qualità e le loro figure venire verso di me, salutandomi. Essi mi guardavano come la gente accorre a vedere il loro re quando questi arriva in città, ed alzarono la voce a glorificare e recitare *non c'è altra divinità tranne Allāh*, a motivo della grandezza della mia consacrazione esclusiva (*inqitā'*) a Dio e della scarsa attenzione verso loro.

In seguito, un Angelo di nome Niyā'il mi venne incontro e stesa la mano verso me mi fece sedere sulla propria sedia, una sedia situata sulla riva di un furioso mare senza inizio né fine. Quindi, mi fu ispirata la glorificazione di Dio e con il Suo linguaggio fui indotto a parlare. Non rivolsi più attenzione a quell'Angelo.

In seguito, ancora, mi furono offerti regni tali la cui descrizione e attribuzione sono impossibili a ogni lingua. Ed io, a proposito di tutto ciò, compresi che Lui aveva intenzione di provarmi. Per questo non diedi loro importanza per venerare

esclusivamente la Sua inviolabilità e continuamente dicevo: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri.*

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia ricerca di solitudine e del mio intento solo a Lui rivolto, ecco che vidi d'improvviso un Angelo tendermi la mano, facendomi ulteriormente ascendere.

In seguito vidi come se fossi portato al **quinto cielo**. Colà scorsi gli Angeli nel cielo che in piedi stavano a pregare: le loro teste erano nelle nuvole del sesto cielo e da essi cadevano gocce di luce per le quali i cieli brillavano. Tutti mi salutarono in differenti lingue e io ricambiai i loro saluti in ciascuna delle loro lingue. Essi rimasero stupefatti di ciò e dissero: 'O Abū Yazīd, vieni che glorifichiamo insieme Iddio Altissimo e recitiamo *non c'è altra divinità tranne Allāh*, noi ti aiuteremo in ciò che desideri'.

Ma io non prestai loro attenzione per venerare soltanto la Sua inviolabilità. Fu in questo momento che nel mio segreto (*sirr*) si agitarono le fonti dall'ardente desiderio, e per la luce che emanavo, il luore degli Angeli divenne come una lampada dinanzi al sole. In seguito, Dio continuò a offrirmi regni la cui descrizione e attribuzione sono impossibili a ogni lingua. Ed io a proposito di tutto ciò compresi che Lui aveva intenzione di mettermi alla prova. Perciò non diedi loro importanza [per poter continuare] a venerare soltanto la Sua inviolabilità, dicendo continuamente: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri.*

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà di rimanere solo e del mio intento tutto a Lui rivolto, ecco che vidi d'improvviso un Angelo tendermi la mano, facendomi ascendere ulteriormente.

In seguito, vidi come se fossi portato al **sesto cielo**. D'improvviso comparvero Angeli smaniosi che venivano verso di me, e mi salutavano, ed erano orgogliosi del loro desiderio per me. E io mi vantai dinanzi a loro di una cosa sola ossia del volo che aveva luogo nel segreto del mio intimo.

In seguito, ancora, Egli mi offerse dei regni tali la cui descrizione e attribuzione sono impossibili a ogni lingua. Ed io a proposito di tutto ciò compresi che Lui aveva intenzione di provarmi. Per questo non diedi loro importanza, continuando a dire: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri!*

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà e del mio intento solo a Lui rivolto, ecco che vidi un Angelo tendermi la mano, facendomi ascendere ulteriormente.

In seguito, vidi come se fossi portato al **settimo cielo**. Colà scorsi centomila schiere di Angeli venirmi incontro. Ogni loro schiera era mille e mille volte più numerosa degli uomini e dei *jinn* [messi insieme], ed ogni Angelo aveva con sé un vessillo di luce. Sotto ogni vessillo, migliaia di Angeli, la cui grandezza era pari a un cammino di cinquecento anni. Dinanzi a tutti c'era un Angelo di nome

Birā'īl²⁹. Essi mi salutarono nella propria lingua e io ricambiai i saluti nella loro, ed essi di questo fatto rimasero meravigliati. D'improvviso un proclamante gridò: 'Ehi Abū Yazīd, aspetta, aspetta! Sei arrivato alla fine del tuo percorso!'

In seguito, ancora, Egli mi offerse dei regni tali la cui descrizione e attribuzione sono impossibili a ogni lingua. Ed io, a proposito di tutto ciò, compresi che Lui aveva intenzione di provarmi. Per questo non diedi loro importanza e continuavo a dire: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri.*

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà e del mio intento tutto a Lui rivolto, mi fece trasformare in un uccello di cui ogni piuma d'ala era migliaia e migliaia di volte più grande della distanza tra Oriente e Occidente.

In seguito, presi a volare nel **Regno degli Angeli** (*malakūt*), quindi a girare nel **Regno dell'Onnipotenza** (*jabarūt*) e in seguito a passare da un paese all'altro. Superavo ostacoli dopo ostacoli, piazze dopo piazze, mari dopo mari, veli dopo veli, finché non mi trovai dinanzi all'Angelo della Cattedra (*kursī*) che mi accolse. Egli teneva in mano uno scettro di Luce. Mi salutò e mi disse: 'Prendi questo scettro di Luce!'

Io lo presi e vidi che i cieli con tutto ciò che vi è incluso rimanevano sotto l'ombra della mia Conoscenza e illuminavano a partire dalla Luce del mio desiderio. Quegli Angeli divennero tutti quanti come una misera zanzara dinanzi alla perfezione della mia ambizione spirituale e del mio intento verso Dio Altissimo. Ed io, a proposito di tutto ciò, compresi che Lui aveva intenzione di mettermi alla prova. Perciò non diedi loro importanza, per venerare soltanto l'invulnerabilità del mio Signore, Allāh Altissimo.

In seguito, continuai a volare, passando da un paese all'altro, da un ostacolo all'altro, da una piazza all'altra e dai mari ad altri mari, da un velo all'altro, finché non arrivai alla **Cattedra divina** (*kursī*). Colà alcuni Angeli mi accolsero, i cui occhi erano grandi quanto le stelle del cielo, brillanti; da ogni occhio si rifletteva una luce che diventava una lanterna dal cui interno sentivo la glorificazione di Dio e la recitazione di *non c'è altra divinità tranne Allāh.*

In seguito, continuai a volare finché arrivai ad un **Mare di luci** con onde in tumulto, dinanzi a cui la luminosità del sole si oscurava. Vidi in quel mare che v'erano navi di Luce dinanzi a cui la luce del mare si oscurava.

Continuai a passare da un mare all'altro finché arrivai al **Mare supremo** dove sorgeva il Trono ('*arsh*) del Misericordioso. In quel mare nuotai finché vidi tutto ciò che esisteva dal Trono divino sino alla terra, fossero Angeli cherubini o

²⁹ Nella versione persiana di Shafī'i Kadkani si legge Īriyā'īl.

trasportatori del Regno, e vidi altro ancora di esseri creati del cielo e della terra, plasmati da Dio Altissimo. E volando nell'intimo del mio segreto (*sirr*) in direzione di Lui, vidi tutti più piccoli di grani di senape posti tra cielo e terra.

In seguito, Egli continuò a offrirmi le sottili Sue bontà e la grandezza del Suo paese, al punto che le lingue rimangono impotenti a descriverli. Ma di fronte a tutto ciò dicevo: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri.*

Quando Dio Altissimo riconobbe la sincerità della mia volontà e del mio intento solo a Lui rivolto, ecco che mi chiamò: 'Vieni da Me, vieni da Me!' e aggiunse: 'O Mio prescelto, vieni vicino a Me, vieni vicino a Me! Rivolgiti verso gli splendori delle Mie alture e verso le spianate della Mia Luce; siediti sul tappeto della Mia sacralità, affinché tu possa contemplare le sottigliezze della Mia opera nei Mie tempi. Tu sei il Mio purificato, il Mio amato, il Mio prescelto tra le Mie creature'.

Io in quel momento mi fondevo come si fonde il piombo. Dopo di che, mi fece bere dalla coppa dell'Intimità una bevanda proveniente dalla fonte della Grazia e mi portò ad uno stato tale che sono impotente a descriverlo. In seguito, mi donò [qualcosa] della Sua vicinanza, una vicinanza più stretta di quella del corpo all'anima.

In seguito, gli spiriti di tutti i profeti vennero ad accogliermi e mi salutarono, inchinandosi riverenti dinanzi a ogni mio ordine (*'amr*)³⁰ e con me parlavano, e così anch'io con loro parlavo.

In seguito lo spirito di Muḥammad (*su di lui il saluto e la benedizione di Dio!*) mi accolse e disse: 'O Abū Yazīd, benvenuto, ben arrivato! Iddio ti ha preferito a molte Sue creature. Quando tornerai sulla terra, porta i miei saluti alla mia comunità (*ummah*) e per quanto puoi ammaestrata, invitandola verso Dio potente ed eccelso'.

Ed io mi trovavo in quello stato, e continuavo a esservi, ove non più rimaneva l'esistenza creaturale (*takwīn*), ove v'era solo il Vero, il Vero (*Ḥaqq*) senza nessuna esistenza, niente in mezzo, niente dove, niente come né perché, [e questo durò] finché diventai quel che sono diventato. Gloria sia alla Sua maestà e santificati siano i Suoi nomi!»

Abū al-Qāsim al-ʿĀrif, (Dio sia contento di lui!) disse:

³⁰ È qui adombrata l'idea che il santo è superiore ad angeli e profeti, idea implicita nell'esegesi del passo coranico (18: 60-82) che vede protagonisti Mosè e al-Khiḍr, per cui cfr. Saccone, C., *Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana*, in Grossato, A. (a cura), *Elia e al-Khiḍr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143, riproposto anche in Saccone, C., *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey – CreateSpace IPP, Charleston 2016².

“O miei compagni, ho offerto questa visione [di Bisṭāmī] ai nobili tra i seguaci di Conoscenza (*ahl al-ma'rifah*). Tutti l'hanno confermata, non solo non l'hanno rinnegata bensì l'hanno [bene] accolta tra i diversi gradi dei devoti dell'Isolamento (*ahl al-infirād*)³¹ nella loro ricerca di Dio Altissimo, argomentando sulla parola del Profeta (*su di lui il saluto e la benedizione di Dio!*) dove ha detto: ‘Il Servo è di Dio e Dio è del servo finché non si lamenta, ma quando lo farà, il rimprovero e i conti con lui saranno d’obbligo.’ E ancora dal Profeta è stato raccontato che disse: ‘V’è una scienza come lo scrigno che tranne i signori della scienza divina (*ahl al-'ilm bi-llāh*) non la conosce nessuno e nessuno la rinnega tranne gli ignari di Dio’.

Se allungare il mio discorso su questa stazione non fosse stato cosa disdicevole, ci saremmo occupati di riportare anche tutte le argomentazioni circa la correttezza di quanto ci è giunto di tradizioni veritiere e di racconti ben noti. Ma sapevamo bene che colui che è ignorante circa i gradi raggiunti dai devoti e dai seguaci della Conoscenza, non avrebbe compreso il loro valore e la loro nobiltà; né esporre ulteriori ragionamenti gli porterebbe giovamento, così come dice Dio Altissimo:

Ma né segni né ammonimenti serviranno a nulla con gente incapace di credere! (Corano 10:101); e ancora: *E storerò dai Miei Segni coloro che s'inorgoliscono sulla terra senza ragione* (Corano 7:146); e ancora: *Ma anzi questo è un insieme di Segni chiarissimi nei cuori di coloro cui fu data la scienza e nessuno, tranne gli iniqui, rinnega i Nostri Segni!* (Corano 29: 49); e infine: *... Colui cui Dio non ha dato Luce non ha luce.* (Corano 24: 40) E Dio in verità è il più sapiente.”

5. Struttura del testo arabo di al-‘Ārif e suoi rapporti con il “ciclo del *mi' rā'*”

Esaminiamo ora il testo appena riprodotto di Abū al-Qāsim al-‘Ārif per vederne alcuni temi e la struttura. L’esperienza dell’ascensione di Bisṭāmī ha luogo nel sonno – come viene dichiarato sin dall’inizio – in cui egli vede se stesso viaggiare attraverso i sette cieli, in ciascuno dei quali incontra e s’intrattiene con angeli, e assistere alle meraviglie del mondo celeste. Osserviamo di passaggio che questo aspetto, di visione onirica, lo differenzia dal testo di ‘Aṭṭār dove il santo sembra riferire in prima persona un’esperienza spirituale “reale” piuttosto che onirica. Domina nel testo arifiano l’elemento del “meraviglioso” soprattutto nella descrizione degli angeli “smisurati”, ma anche di luoghi celesti, e in altri aspetti (si veda per esempio la comunicazione tra il santo e gli angeli in cui si evidenzia un fenomeno di glossolalia). Nei sette cieli sono chiaramente ravvisabili altrettante fasi spirituali o gradi di un percorso iniziatico di avvicinamento a Dio,

³¹ Espressione che pare alludere a mistici che si sono ritirati definitivamente dal mondo.

che ha ovviamente il suo modello archetipale nel viaggio ultraterreno di Maometto attraverso le sfere. Tale percorso graduale è disseminato di “prove” per saggiare la sincerità del mistico viandante: Dio, in effetti, lo tenta ad ogni cielo con l’offerta di gioie e favori strabilianti, che Bisṭāmī non accetta poiché egli mira soltanto all’unione con Lui. A ogni tappa celeste il santo risponde a Dio con la formula: *O mio Caro, il mio desiderio è altro da ciò che Tu mi offri*. Del resto è proprio a partire da Bisṭāmī che si crea nel sufismo un’immagine particolarmente negativa del paradiso che, secondo lui, “fu creato per gli sciocchi”, ossia per gente sempliciona ignara dei doni ben più grandi cui il sincero amante mistico può aspirare³². Proprio per questo suo puro intento, egli infine supera gradualmente nel suo viaggio persino il rango sublime degli angeli. Qui emerge un altro grande tema mistico, quello della *himmah* (ambizione spirituale) che evidentemente fa la differenza tra il santo e gli angeli: *In seguito, nel mio segreto (sirr), dall’arsura del fuoco del desiderio, qualcosa si agitò a tal punto che gli Angeli con tutti quegli alberi, dinanzi alla mia ambizione spirituale (himmah), divennero [misera cosa] come una zanzara*.³³ Abū Yazīd ha quindi accesso a regni posti oltre l’ultimo cielo, passando successivamente per il Regno degli angeli (*malakūt*), il Regno dell’Onnipotenza (*jabarūt*), la Cattedra divina (*kursī*), sempre continuando ostinatamente a rifiutare quanto Iddio gli va offrendo in dono. Questa subdola ostinazione di Dio nel tentare il Suo servo (un motivo coranico: *Pensano gli uomini che si lascerà dir loro: ‘Crediamo!’*, senza che siano messi alla prova?, 29: 2-3) e la speculare ostinazione di Abū Yazīd nel rifiutare ogni offerta sembra essere il tema dominante del racconto, che corrisponde del resto al privilegio che il mondo del sufismo assegna alla virtù ascetica della rinuncia.

È la volta poi, e siamo alla conclusione del *mi'rāj*, di un Mare di luci e infine di un Mare supremo dove sorge il Trono del Misericordioso (*arsh*), eco dell’antica concezione dei cieli come “acque superiori”. Infine, Dio pone termine alle prove del Suo servo e lo premia donandogli “...la Sua vicinanza, una vicinanza più stretta di quella del corpo all’anima”, e poi chiamandolo a Sé e dicendogli:

³² Per i detti di al-Bisṭāmī, tra cui anche quelli riguardanti l’aldilà, cfr. Scattolin, G., *Esperienze mistiche nell’Islam. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994, in particolare pp. 78-87; e per i detti di Rābī’ah, secondo la quale il paradiso doveva essere bruciato e il fuoco dell’inferno spento, cfr. *ivi*, pp. 54-60.

³³ Il tema della superiorità del santo sufi sugli angeli si evidenzia anche in molti autori tra cui possiamo qui ricordare ‘Aṭṭār (*Manṭiq al-Ṭayr*) e Najm al-dīn Kubrā (*Fawāṭih al-Jamāl wa Fawā’ih al-Jalāl*), i quali ne fanno però una questione di “passione” amorosa che solo l’uomo conoscerebbe, non l’angelo. Cfr. in proposito la mia *Introduzione* a Najm al-Dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, a cura di N. Norozi, prefazione di J. C. Bürgel, Milano, Mimesis, 2011, pp. 21-56.

“O Mio prescelto, vieni vicino a Me, vieni vicino a Me! Rivolgiti verso gli splendori delle Mie alture e verso le spianate della Mia Luce; siediti sul tappeto della Mia sacralità, affinché contempi le sottigliezze della Mia opera nei Miei tempi. Tu sei il Mio purificato, il Mio amato, il Mio prescelto tra le Mie creature”.

Si osservi che in questo testo è assente la visita del paradiso e dell’inferno, accennata nel *mi’raj* attariano, un tema ben presente nella tradizione del *mi’rāj* del Profeta. Inoltre, la “trasformazione in uccello” del protagonista, che in ‘Aṭṭār avviene all’inizio dell’ascesa del santo, in al-‘Ārif è dichiarata solo dopo il superamento del settimo cielo. In seguito, Bisṭāmī incontra gli spiriti dei profeti che gli prestano omaggio. Qui sottostante è l’idea che il santo può raggiungere una perfezione o dignità superiore persino a quella degli stessi profeti.³⁴ Infine lo stesso profeta Maometto lo accoglie benevolmente e gli chiede di portare i saluti alla sua comunità e di invitarla a procedere verso Dio.

Si vede bene come il momento culminante del *mi’rāj* arifiano è rappresentato dall’incontro di Abū Yazīd con Dio rispetto al quale l’incontro successivo con il Profeta è una “coda” narrativa, che suggella il felice compimento dell’impresa mistica; mentre invece, nel *mi’rāj* attariano, il protagonista, dopo aver incontrato Dio – cosa secondo ‘Aṭṭār possibile a ogni creatura “a misura del proprio valore/capacità” – tenta invano di raggiungere il “padiglione supremo” di Maometto e il racconto lascia un senso di incompiutezza, che corrisponde alla insoddisfazione evidente del protagonista. La “valle” di Maometto resta per lui inattingibile. La visione della “Luce Muhammadica” nel testo sembra corrispondere al grado più profondo e inaccessibile dello stesso mistero divino di cui il Profeta è pienamente, “cristologicamente” verrebbe da dire, partecipe. E non a caso si precisa nel *mi’rāj* attariano che la Valle divina e la Valle di Maometto “sono una unica valle”.

Se questo in estrema sintesi è il contenuto dei due brevi testi qui presentati, occorre ricordare che essi s’inseriscono in un genere letterario ben preciso, quello dei viaggi al cielo, ben noto agli studiosi della fenomenologia mistica.³⁵ Di viaggi al cielo di profeti o apostoli ci parla la ricchissima tradizione apocalittica ebraica (*Libro di Enoch, Rivelazione di Mosè*) e cristiana (*Apocalisse di Pietro, Apocalisse di Paolo* per non citare che i testi più famosi) che in Italia ha ricevuto molte attenzioni da studiosi del calibro di un Luigi Moraldi, Alfonso di Nola, Mario Erbetta o Paolo Sacchi ai cui numerosi studi e manuali si rimanda³⁶.

³⁴ Vedi nota 30.

³⁵ Cfr. Couliano, J. P., *I viaggi dell’anima. Sogni, visioni, estasi*, tr. it., Mondadori, Milano 1991.

³⁶ Moraldi, L. (a cura), *Le apocalissi gnostiche, Apocalissi di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo*, Adelphi,

Per quanto riguarda l'apocalittica e più in generale la letteratura escatologica in terre islamiche, si può dire che il pioniere di questi studi sia stato l'ecclesiastico spagnolo don Miguel Asín Palacios, ben noto ai dantisti per una celebre e assai discussa ricerca dall'eloquente titolo: *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (1919)³⁷. Tralasciando la questione dei rapporti Dante-Islam³⁸, qui mi soffermo brevemente sulla parte dell'opera dell'Asín Palacios che per la prima volta in Occidente descriveva e catalogava la letteratura del *mi' rāj*, ovvero quel ciclo di racconti di varia lunghezza prodotti in circa due-tre secoli dalla morte di Maometto (632) che descrivono la sua personale scalata al cielo. L'Asín Palacios distingueva, a partire dagli scarni e oscuri testi coranici (17: 1 e 50: 3-10), una serie nutrita di *ḥadīth* (detti di Maometto) che in prima persona raccontava al suo incredulo uditorio una esperienza di viaggio estatico che, secondo la tradizione islamica, avrebbe avuto luogo all'inizio del suo terreno apostolato ossia verso il 610-612. L'Asín Palacios in particolare descriveva due cicli distinti di *ḥadīth*: 1. il ciclo dell'*isrā'* o "viaggio notturno" in cui il Profeta alla Mecca è svegliato nottetempo da un angelo (Gabriele) e salito in groppa a un cavallo alato (Burāq, ritratto in innumerevoli miniature islamiche) è portato in un lampo sino al tempio di Gerusalemme o su un monte nelle sue vicinanze (eco forse dell'episodio evangelico del Tabor), comunque avendo visioni e incontri con profeti; e un ciclo del *mi' rāj* propriamente detto, in cui il Profeta dal tempio di Gerusalemme sale con vari mezzi (una ghirlanda, un cavallo alato o una scala dorata, eco probabile quest'ultimo della biblica scala di Giacobbe) al cielo, anzi percorre i sette cieli della cripta celeste fino a giungere alla presenza di Dio che, in certe versioni, gli consegna in mano il Libro (il *Corano*). Un terzo ciclo l'Asín individuava in *ḥadīth* più articolati, che univano l'*isrā'* e il *mi' rāj* dando luogo a quelli che costituiscono gli *ḥadīth* più lunghi e dal più ampio respiro narrativo. Questi ultimi contengono vari ampliamenti, tra cui la visita del Profeta ai vari padiglioni o giardini del paradiso islamico e ai vari gironi infernali, colloqui più o meno lunghi con figure di angeli e profeti dell'Antico Testamento oltre a Gesù e Giovanni Battista incontrati lungo l'ascensione attraverso i sette cieli, e talora persino una dettagliata

Milano 1987; Di Nola, A. M., (a cura), *Apocalissi apocrife*, TEA, Milano 1993; Erbetta, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: lettere e apocalissi*, Marietti, Genova 1969; Sacchi, P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

³⁷ Asín Palacios, M., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919.

³⁸ Se ne sono occupati moltissimi studiosi tra cui Ossola, C., *Introduzione a Miguel Asín Palacios, Dante e l'Islam*, vol. 1, Pratiche Ed., Parma 1994, pp. VI-XXVII; Segre, C., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990; Corti, M., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983; Corti, M., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993.

descrizione del giorno del giudizio e del terrore degli uomini nell'Ultimo Giorno.³⁹

Fu da una di queste redazioni lunghe che furono tratte nella Spagna del XIII secolo una versione in latino, una in spagnolo e una in francese che circolarono in Europa con il titolo di *Liber scalae Machometi* (Libro della Scala di Maometto) che, secondo l'ardita ipotesi dell'Asín Palacios, Dante e il suo maestro Brunetto Latini non potevano non avere conosciuto.⁴⁰

Ma se le presunte “derivazioni” occidentali del ciclo del *mi'rāj* sono oggetto da quasi un secolo di discussioni e controversie, non v'è invece alcun dubbio che nel mondo islamico esso diede luogo a una autentica fioritura di opere in prosa o in versi direttamente ispirate all'esperienza soprannaturale del Profeta dell'Islam.⁴¹ Il *mi'rāj* di Bisṭāmī, nelle sue diverse versioni qui brevemente esaminate, si inserisce in questa tradizione. È evidente in questi testi la sottolineatura del suo desiderio di “replicare” in proprio il viaggio al cielo del Profeta, e in questo egli è forse solo il primo di una nutrita serie di *ṣūfī* che rivendicano il privilegio di “imitare” Maometto anche in questa sua eccezionale e – agli occhi dei dottori ortodossi irripetibile – esperienza. Ma, a parte Bisṭāmī e altri suoi emuli, vi è nelle lettere persiane in particolare tutta una serie di opere raffinatissime che si ispirano direttamente al *mi'rāj* profetico, dal *Viaggio dei servi nell'Aldilà* (Sayr al-'Ibād ilā l-Ma'ād) di Ḥakīm Sanā'ī⁴² (XII sec.) a *La nicchia delle luci* (Miṣbāḥ al-Arwāḥ) di Awhādī di Kerman (XIII sec.)⁴³ o il *Libro delle avversità* (Moṣibat-nāmē) di 'Aṭṭār.⁴⁴ Occorre peraltro qui ricordare che gli scrittori di origini iraniche avevano anche una ulteriore fonte lontana: il viaggio del prete zoroastriano Artā Virāf, che, risvegliatosi dopo un sonno profondo prodotto dall'ingestione di una speciale bevanda, racconta della sua visita dei cieli

³⁹ Asín Palacios, M., *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, vol. 1, (tr. it.), introduzione di C. Ossola, Le Pratiche Ed., Parma 1994, pp. 15-128.

⁴⁰ Rimando qui all'ampio saggio di C. Saccone *Il mi'rāj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, in *Il Libro della Scala di Maometto*, traduzione dalla versione latina di R. Rossi Testa con note e un saggio di C. Saccone, Mondadori 1999, pp. 175-225, con la relativa bibliografia selezionata a pp. 227-235. Una edizione critica del testo e un aggiornamento sulla questione è in Anna Longoni, *Il Libro della Scala di Maometto*, Rizzoli, Milano 2013.

⁴¹ Una ampia ricognizione è nel volume di Saccone, C., *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. 1, Luni Ed., Milano-Trento 1999.

⁴² Ḥakīm Sanā'ī, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Ed., Parma 1993 (poi Luni, Milano-Trento 1998).

⁴³ Cfr. lo studio di Bo Utas, *The manuscript tradition of Miṣbāḥ al-Arwāḥ and the application of the stemmatic method to new Persian texts*, in *A green leaf. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Brill, Leiden 1988, pp. 237-252.

⁴⁴ 'Aṭṭār, F., *Il libro del cammino*, a cura di S. Zanardi, Arielle, Milano 2012.

e dell'aldilà⁴⁵. Nelle lettere arabe opere analoghe, che furono anche al centro dell'indagine dell'Asín Palacios, sono la *Epistola del perdono* (Risālat al-Ghufrān) di Abū al-'Alā al-Ma'arrī (XI sec.) e un racconto del *mi'rāj* inserito nelle *Rivelazioni meccane* (al-Futūḥāt al-Makkiyyah) del mistico arabo-andaluso Ibn 'Arabī (XIII sec.).⁴⁶

Per terminare questa sommaria disamina della storia della ricezione del *mi'rāj*, non possiamo dimenticare di menzionare alcuni viaggi allegorici ispirati al *mi'rāj*, tra cui, dovremmo citare almeno quelli narrati nelle "epistole degli uccelli" (*risālat al-ṭayr*) redatte in arabo da al-Ghazālī e da Avicenna,⁴⁷ e poi ampliate in quella grande epopea mistica che è il menzionato *Verbo degli uccelli* (Mantiq al-Ṭayr) di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār. Qui si vede molto bene come il modello di partenza ossia il viaggio celeste del Profeta sia stato alla base di una trasformazione in viaggio allegorico: gli uccelli (le anime dei mistici), sotto la guida dell'upupa (che qui prende il posto del Gabriele che guidava Maometto) partono alla ricerca del loro re, Simurgh, che sta "oltre la montagna di Qāf" ai confini dell'orbe, ossia che dimora in un altro mondo, per giungere al quale gli uccelli dovranno attraversare sette valli perigliose (l'equivalente dei sette cieli attraversati dal Profeta).

Per concludere, dovremmo ricordare che non c'è poeta persiano o turco che, nel prologo dei suoi poemi, non accenni anche di sfuggita al *mi'rāj* di Maometto e al suo angelico accompagnatore, di solito nell'ambito di un inno o invocazione a lui rivolti.

Rispetto a tutti questi ampi e raffinati sviluppi, certamente il più antico *mi'rāj* di Bisṭāmī, quello della versione arifiana, rappresenta artisticamente parlando poca cosa, e, dal punto di vista più generale, una grezza "imitazione" del viaggio al cielo del Profeta. Già 'Aṭṭār apporta significativi arricchimenti, quantomeno nel lessico del racconto e nella sua ri-lettura in direzione *'irfānī*. E nondimeno il *mi'rāj* arifiano è storicamente importante perché è forse il primo esempio documentato di esplicita ripresa del tema del *mi'rāj* da parte di un mistico *ṣūfī* ed è quindi un anello fondamentale per comprendere come si sia formato e evoluto in seguito un genere letterario destinato a tanto durevole ed ampia diffusione.

⁴⁵ Cfr. Gignoux, P., (a cura), *Le Livre de Ardā Virāz*, Paris 1984.

⁴⁶ Leggibili anche in versione italiana, rispettivamente: al-Ma'arrī, A., *L'epistola del perdono*, a cura di M. Diez, Einaudi, Torino 2011; Ibn 'Arabī, M., *L'alchimia della felicità*, a cura di M. Jevollella, RED, Como 1996.

⁴⁷ La seconda è leggibile in italiano in Bausani, A., *Persia religiosa*, Lionello Giordano Ed., Cosenza 1999², pp. 232-235.

Bibliografia

Bibliografia primaria:

Edizioni critiche dei detti attribuiti a Bisṭāmī:

- Sahlaǰī, M., *Kitāb al-Nūr fī kalimāt abī Ṭayfūr* (Il libro della Luce, circa le parole di Abū [Yazīd] Ṭayfūr) in Badawī, ‘A., *Shaṭaḥāt al-ṣūfiyyah*, Wikālat al-Maṭbū‘āt, Kuwait 1978³ (1^a ed., Cairo 1949).
- Sahlaǰī, M., *Kitāb al-Nūr fī kalimāt abī Ṭayfūr* (Il libro della Luce, circa le parole di Abū [Yazīd] Ṭayfūr), a cura di M. Shafī‘i Kadkani in corso di pubblicazione.
- Shafī‘i Kadkani, M., *Daftar-e rowshanāyi* (Quaderno della Luce), Ketābkhāne-ye mellī-ye Irān, Teheran 1384Sh./2005A.D. (versione persiana).
- Abū al-Qāsim al-‘Ārif, *al-Qaṣd ilā Allāh*, in Nicholson, Reynold A., *En early Arabic version of the Mi‘rāj of Abū Yazīd al-Bastāmī*, in “Islamica” II (1926), pp. 402-415.
- ‘Atṭār, F., *Tadhkirat al-Awliyā’*, a cura di M. Este‘lami, Zavvār, Teheran 1384Sh./2005A.D.
- Kharraqānī, A., *Dastūr al-jumhūr fī manāqib al-sultān al-‘arifīn Abū Yazīd Ṭayfūr*, ed. critica a cura di M. Daneshpazhuh e I. Afshar, Markaz-e pzhūheshi-ye Mirāth-e maktūb, Mirāth-e maktūb, Teheran 1388Sh./2009A.D (in persiano).

Traduzioni:

- Meddeb, A., *Les dits de Bisṭāmī* (Shatahāt), 1989.
- Scattolin, G., *Esperienze mistiche nell’Islam. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994, pp. 78-87.
- Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Colloquio intimo con Dio (Munājāt)*, a cura di N. Norozi, in “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” III (2010), pp. 311-320.
- Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Le parole dell’estasi*, a cura di A. Iacovella, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2011.
- Al-Sahlaǰī, *Il Libro della Luce (Kitāb al-Nūr). Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, a cura di N. Norozi, in corso di stampa.

Raccolte tradizionali dei detti di Bisṭāmī tratte da alcune fonti persiane e arabe:

- 'Aṭṭār, F., *Parole di Ṣūfī*, a cura di L. Pirinoli con un saggio di C. Saccone, SE, Milano 2011.
- Baqlī Shīrāzī, R., *Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt*, a cura di H. Corbin e M. Amir Mo'ezzi, Enteshārāt-e Ṭahūrī, Teheran 13824Sh./2003A.D.
- Hujwērī, A., *La somme spirituelle* (titolo originale: *Kashf al-Maḥjūb li-Arbāb al-Qulūb*), a cura di J. Mortazavi, Sindbad, Paris 1988.
- Jāmī, A., *Nafahāt al-Uns*, a cura di M. 'Abedi, Eṭṭelā'āt, Teheran 1382Sh./2003A.D.
- Sarrāj, A., *Kitāb al-Luma'*, a cura di R. A. Nicholson, Leiden 1914.

Bibliografia secondaria:

- 'Abbas, Q., *Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Al-majmū'ah al-ṣūfiyyah al-kāmilah*, Damasco 2006.
- Afshar, I., *Introduzione a Kharraqānī, A., Dastūr al-jumhūr fī manāqib al-sultān al-'arīfīn Abū Yazīd Ṭayfūr*, ed. critica di M. Daneshpazhuh e I. Afshar, Markaz-e pazhūheshī-ye Mirāth-e maktūb, Mirāth-e maktūb, Teheran 1388Sh./2009A.D.
- Arberry, A.J., *A Bisṭāmī Legend*, in "Journal of Royal Asiatic Society", 1938, pp. 89-91.
- Arberry, A.J., *Bistamiana*, in "B.S.O.A.S." XXV/1 (1962), pp. 28-37.
- Bausani A. (a cura di), *Il Corano*, BUR, Milano 1988.
- Bo Utas, *The manuscript tradition of Miṣbāḥ al-Arwāḥ and the application of the stemmatic method to new Persian texts*, in *A green leaf. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Brill, Leiden 1988, pp. 237-252.
- Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1972.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986.
- Corti, M., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983.
- Corti, M., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993.
- Gignoux, P., (a cura di), *Le Livre de Ardā Virāz*, Paris 1984.
- Haqiqat, A., *Sultān al-'arīfīn Bāyazīd Bestāmī*, Teheran 1362Sh./1983A.D.
- Hoseyni, M., *Bāyazīd Basṭāmī, āyene-ye elāhī*, in "Nāme-ye pārsī" II (1384Sh./2005A.D.), pp. 107-118.
- Iacovella, A., *Introduzione a Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Le parole dell'estasi*, a cura di A. Iacovella, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2011, pp. 11-40.

- Lajvardi, F., *Bāyazīd Bastāmī*, in “Dāyerat al-ma‘āref-e bozorg-e eslāmī” XI (1381Sh./2002A.D.), pp. 313-321.
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968, pp. 273-286.
- Minuyi, M., *Aḥvāl o aqvāl-e Sheykh Kharraqānī*, Teheran 1359Sh./1980A.D.
- Mohammadi, K., *Bāyazīd-e Bastāmī*, Karaj 1386Sh./2007A.D.
- Molé, M., *I mistici musulmani*, tr. it., Adelphi, Milano 1992.
- Nicholson, R. A., *En early Arabic version of the Mi‘rāj of Abū Yazīd al-Bastāmī*, in “Islamica” II (1926), pp. 402-415.
- Norozi, N., *Introduzione a Najm al-Dīn Kubrā, Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, prefazione di J. C. Bürgel, Mimesis, Milano 2011.
- Nurbakhsh, J., *Bāyazīd-e Bastāmī*, Nūrbakhsh, Teheran 1373Sh./1994A.D.
- Rabb, A., *The life thought and historical importance of Abū Yazīd Bistāmī*, Dacca 1971.
- Ritter, H., *Die Aussprüche des Bāyazīd Bistāmī*. in Meier, F. (ed.), *Westöstliche Abhandlungen*, Wiesbaden 1954, pp. 231-243.
- Ritter, H., *Abū Yazīd Bistāmī*, in “Encyclopoedie de l’Islam”, 2. ed. 1960, pp. 166-167.
- Saccone, C., *Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana*, in Grossato, A. (a cura), *Elia e al-Khidr. L’archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143.
- Saccone, C., *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016.
- Shafi‘i Kadkani, M., *Introduzione a Abū Yazīd Bistāmī, Daftar-e rowshanāyī, Ketābkhāne-ye mellī-ye Irān*, Teheran 1384Sh./2005A.D., pp. 17-100.
- Schimmel, A., *Mystical Dimentions of Islam*, UNC Press, Chapel Hill 1975.
- Tehrani, D., *Bāyazīd Bistāmī: An Analysis of Early Persian Mysticism*, Columbia University 1999, Graduate School of Arts and Sciences (tesi dottorale).
- Zaehner, R.C., *Abū Yazīd of Bistām. A Turning point in Islamic Mysticism*, in “Indo-Iranian Journal” I (1957), pp. 286-301.
- Zarrinkub, A., *Dar jostojū-ye taṣavvof*, Amīr Kabīr, Teheran 1357Sh./1979A.D., pp. 31-46.
- Zaryab, A., *Bāyazīd Bastāmī*, in “Dāneshnāme-ye Jahān-e Eslām” II (1375Sh./1996A.D.), pp. 176-184.

Traduzioni italiane di testi arabi e persiani ispirati al mi'rāj:

- Ḥakīm Sanā'ī, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche, Parma 1993 (poi Luni, Milano-Trento 1998).
- 'Attār, F., *Il libro del cammino* (Moṣṭibat-nāmé), a cura di S. Zanardi, Ariele, Milano 2012.
- 'Attār, F., *Il verbo degli uccelli* (Manṭiq al-Ṭayr), Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016².
- Al-Ma'arī, A., *L'epistola del perdono*, a cura di M. Diez, Einaudi, Torino 2011.
- Ibn 'Arabī, M., *L'alchimia della felicità*, a cura di M. Jevolella, RED, Como 1996.
- Najm al-Dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, a cura di N. Norozi, presentazione di C. Saccone, Mimesis, Milano 2011.

Alcuni studi in italiano sull'apocalittica giudeo-cristiana e islamica:

- *Il Libro della Scala di Maometto*, traduzione dalla versione latina di R. Rossi Testa con note e un saggio di C. Saccone, Mondadori 1999 (ed. 1^a, SE, Milano 1991).
- Asín Palacios, M., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919.
- Bausani, A., *Persia religiosa*, Lionello Giordano Ed., Cosenza 1999².
- Corti, M., *Dante e l'Islam* (intervista online leggibile in: <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=490>).
- Couliano, J.P., *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, tr. it., Mondadori, Milano 1991.
- Di Nola, A. M., (a cura), *Apocalissi apocrife*, TEA, Milano 1993.
- Erbetta, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: lettere e apocalissi*, Marietti, Genova 1969.
- Longoni, A., *Il Libro della Scala di Maometto*, Rizzoli, Milano 2013.
- Moraldi, L. (a cura), *Le apocalissi gnostiche, Apocalissi di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo*, Adelphi, Milano 1987.
- Ossola, C., *Introduzione a Miguel Asín Palacios, Dante e l'Islam*, vol. 1, Pratiche Ed., Parma 1994, pp. VI-XXVII.
- Sacchi, P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.
- Saccone, C., *Viaggi e visioni di sufi re profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol.1, Luni, Milano-Trento 1999.
- Saccone, C., *Il mi'rāj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, in *Il Libro della Scala di Maometto*, Mondadori 1999, pp. 175-225 (ed. 1^a, SE, Milano 1991).

Nahid Norozi

- Segre, C., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990.