

... dentro agli occhi suoi ardeva un riso
tal ch'io pensai co' miei toccar lo fondo
della mia grazia e del mio paradiso
(Paradiso XV)

Mistica islamica e teologia della bellezza: il Bel Testimone (*shâhed*) nel poeta persiano Rumi (XIII secolo)

di Carlo Saccone

I persiani parlano del *Mathnavi* di Jalâl od-din Rumi (meglio noto tra i persofoni col titolo onorifico di Mowlavi o Mowlânâ (= “nostro signore”) come di un “secondo Corano”, che molti tengono volentieri sullo scaffale dei libri di devozione accanto appunto al libro sacro trasmesso da Maometto. Le notizie sulla sua vita, condite di svariati particolari e aspetti leggendari, si trovano nel *Manâqib al-'Arifîn* (“Le virtù dei sapienti” o degli “gnostici”) di al-Aflâkî (m. 1353), agiografo della confraternita fondata da Rumi in Konya nel XIII secolo e seguace di un nipote di lui, Celebi Amir 'Arif (m.1320).¹ Ecco, già a partire da questo sostantivo, ‘*ârif*, ossia “gnostico”, con cui volentieri si autidesignano i mistici dell’islam, si intuisce una dimensione fondamentale della loro ricerca: conoscere Dio equivale a praticare una disciplina iniziatica, preclusa ai più, e che è sempre mediata da un maestro o guida spirituale. Il padre di Rumi, Bahâ' od-din Valad anche noto come “Sultano dei Sapienti”, era uno di questi straordinari mediatori. Dalla natia Balkh (sito localizzabile nell’attuale Afghanistan del Nord), essendo caduto in disgrazia presso ‘Alâ' od-din Mohammad, principe del luogo e sovrano del Khwârezm, egli emigrò nel secondo decennio del XIII sec. portando la propria famiglia prima a Nishâpur, nell’attuale Iran orientale ove la leggenda tramanda di un incontro, quasi un passaggio delle consegne, tra il grande poeta mistico persiano Farid od-din ‘Attâr (m. 1230 ca.) e il giovanissimo Rumi. Quindi, sospinti anche dall’incalzante ondata devastatrice degli invasori mongoli, la famiglia si spinse ancor più verso Ovest e approdò dopo varie tappe intermedie, tra cui un pellegrinaggio alla Mecca, in Anatolia. Fu qui che il capofamiglia, accettando l’invito del principe selgiucchide ‘Alâ' od-din Keyqobâd, si fermò e si stabilì definitivamente in Konya dove morì poco dopo nel 1231. Il figlio, il nostro Rumi, nato a Balkh nel 1207, praticamente visse sempre a Konya dove fondò la celebre *tarîqa* o confraternita che porta il suo nome (mawlawiyya) e da dove si allontanò pare solo raramente. In una di queste occasioni conobbe ad Aleppo il grande mistico e teologo arabo-andaluso Ibn 'Arabî, teorico della *wahdat al-wujûd* (“unità dell’esistenza” o dell’ “essere”, a volte sbrigativamente e impropriamente tradotto con “panteismo”), che era venuto a passare gli ultimi anni di vita a Damasco dove si spense nel 1249.² Ma l’incontro fondamentale di Rumi fu forse un altro, quello col misterioso derviscio errante che egli ha eternato nel suo *Canzoniere* col nome Shams-e Tabriz (“Sole di Tabriz”), il vero sole della sua anima e per lui unico e speciale “testimone” del divino, personaggio che –come vedremo– venne a costituire il fulcro della sua esperienza mistica e della sua concezione di Dio.

¹ Per una prima informazione si veda il relativo capitolo in A.Pagliaro-A.Bausami, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968, pp. 253-60 e pp. 449-55. Ottime monografie sono state scritte da A. Schimmel, *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des Mystikers*, Koeln 1984 (4a ed.); A. Schimmel, *The triumphal Sun. A study of the Works of Mowlana Jalaluddun Rumi*, London –The Hague 1980 (2a ed.).

² Su questa complessa figura si veda l’importante monografia di W. C. Chittick, *Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination, The Sufi Path of the Knowledge*, State University of New York Press, New York 1989; un importante studio leggibile in italiano sulla *wahdat al-wujud* è T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, a cura di A. Ventura, Marietti, Ginevra 1991

Prima di parlare della concezione di Dio in Rumi dovremo per forza di cose partire da qualche accenno a quel complesso fenomeno che è conosciuto col nome di sufismo. Dovremo anche brevemente indagare sul rapporto tra questa e altre forme di mistico entusiasmo presenti nella storia dell'Islam e, soprattutto, indicare almeno per sommi capi i problemi e le istanze profonde da cui scaturisce una mistica connessa col verbo di Maometto.

Parte prima

1. Eziologia del fenomeno e varietà delle sue forme

La mistica islamica è spesso indicata col nome «sufismo». Secondo certi studiosi (Corbin, Bausani), essa non si esaurisce affatto col sufismo, potendosi far rientrare altre correnti religiose improntate ad esigenze tipicamente mistiche fiorite soprattutto nell'ambito dell'Islam sciita. Le iniziali forme della shi'a, ad esempio, si colorarono subito di mistico «entusiasmo» intorno a questo o quel personaggio della famiglia del profeta, ritenuto magari una autentica manifestazione di Dio. Né è un caso che quasi tutte le grandi confraternite sufi si richiamino volentieri ad 'Alī come al loro riconosciuto capostipite o ispiratore profondo. Qui comunque, dovendosi per forza tralasciare la complessa questione del rapporto tra sufismo e sciismo, così come quella della delimitazione del «campo» della mistica islamica, parleremo unicamente di quella che è senza ombra di dubbio la sua maggiore espressione: il sufismo.³

Il termine originale per designare il sufismo, ossia *tasawwuf*, deriverebbe secondo gli stessi sufi da *sūf*, «lana grezza» con cui eran fatti i loro abiti. Ma esistono altre interessanti ipotesi etimologiche o para-etimologiche. Ad esempio alcuni autori sufi amano fare derivare il termine dal greco *sofia*, oppure dall'arabo *safâ'* (purezza), tutte spiegazioni che, anche se scientificamente non convincenti, nondimeno hanno il pregio di cogliere aspetti non marginali di ciò che il movimento ha significato nella storia dell'Islam e soprattutto di far luce sulle sue modalità di autorappresentazione. Il sufismo dei primi secoli ebbe certamente una impronta etica e ascetica, informata al *contemptus mundi*, all'aspettativa angosciata del giudizio divino, alla conseguente necessità di mondarsi e purificarsi, di raggiungere appunto il necessario grado di *safâ'*. Gruppi di preghiera spontanei, che meditavano sul Corano, ma anche casi di eremiti che sceglievano la vita solitaria in boschi o deserti, sull'esempio dell'antico monachesimo cristiano egiziano o siriano, ne rappresentano modalità tipiche. La forma iniziatica di trasmissione di esperienze e saperi prende presto il sopravvento, e si delineano così i primi gruppi di discepoli che si formano spontaneamente intorno a figure di spicco e ne tramandano l'insegnamento. Col tempo, accanto ai temi predetti, s'avanza prepotentemente il tema dell'amore che diventerà il fulcro della esperienza di Dio: si pensi ai casi abbastanza noti di Râbi'a (m. 801), di al-Bistâmî (m. 874) e di al-Hallâj (m.922),⁴ quest'ultimo finito come eretico sulla forca, secondo la tradizione per aver gridato "Io sono Dio". Ma vedremo come questa dichiarazione apparentemente nel segno di una spudorata auto-deificazione potesse ben presto essere letta in senso totalmente opposto. Una ulteriore fase è caratterizzata da una ricca produzione apologetica, specialmente dopo la tragica fine di Hallâj: i sufi si preoccuparono attraverso la diffusione di corposi trattati e di epistole di dimostrare la propria piena ortodossia. Soprattutto davanti ai dottori, preoccupati di certi atteggiamenti sregolati o all'insegna dell'anomia, che mettevano il rispetto dei precetti e dei riti (preghiera, digiuno ecc.) in secondo piano rispetto allo slancio amoroso. Quest'ultimo tendeva a trasformare il rapporto uomo-Dio dal suo paradigma

³ Per un primo inquadramento del fenomeno cfr. il capitolo relativo alla mistica islamica nel mio manuale *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003; una eccellente disamina con annessa bibliografia ragionata è in M. Molè, *I mistici musulmani*, trad. it., Adelphi, Milano 1992

⁴ Qualche antologia accessibile in italiano e dove è possibile reperire ulteriore bibliografia: E. de Vitray-Meyerovitch, *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, trad. it., Guanda, Parma 1991; G. Scattolin, *Esperienze mistiche dell'Islam. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994; M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1951

ortodosso *schiaivo/Signore* ('abd/rabb), ossia un rapporto di tipo "patrimoniale", in uno completamente diverso, *amante/Amato* ('âshiq/ma'shûq), ossia un rapporto di tipo amoroso con conseguente –indebito e deprecabile dal punto di vista dei dottori– annullamento delle distanze. La autodifesa del sufismo "ortodosso" si baserà su due pilastri: 1. "Il primo requisito dell'amore mistico (*ishq*) è l'obbedienza alla legge", principio che per la verità era già stato elaborato da un sufi famoso al-Muhâsibî (m. 857), un teorico dell' "esame di coscienza" (come dice il suo nome che significa "l'esaminatore"), preoccupato di arginare eccessi e atteggiamenti estremi evidentemente diffusi da tempo e ben prima della condanna di Hallâj; 2. l'imitazione di Maometto e della primissima comunità medinese come principio di vita del sufi. Una ulteriore difesa era stata eretta, a partire dal citato Bistâmî allievo di un sufi di origini indiane, con il concetto e la pratica del *fana'*, lett. "auto-annientamento" del mistico in Dio (cfr. il concetto, pur diversissimo, di nirvana): nell'Unione mistica il sufi non permane bensì si autoannichilisce, rendendo così vane le accuse di incarnazionismo (*hulûl*) che avevano portato sulla forca Hallâj). Una fase ulteriore, quella "filosofica" largamente permeata di greca *sofia*, giunge a piena maturazione dopo il X secolo e coniuga l'insegnamento etico dei sufi dei primi secoli con ardite speculazioni metafisiche raggiungendo il suo culmine nell'opera neoplatonizzante e gnosticizzante dell'arabo-andaluso Ibn 'Arabî (XIII sec.). Questi teorizza la "unità dell'essere" (*wahdat al-wujûd*, che forse si può rendere con *teomonismo*) dando inizio a una scuola di pensiero che continua sino ai nostri giorni e ha persino un filone europeo (Guénon, Burckardt). A partire dal XII secolo si sviluppa poi il fenomeno delle confraternite, organizzate intorno a uno o più centri e rifacentesi all'insegnamento di un maestro e fondatore da cui esse di solito prendono il nome e di cui rappresentano l'eredità spirituale; le confraternite, con specifici riti e cerimonie d'iniziazione, si svilupperanno fino a costituire delle vere e proprie "chiese" con rami e sottorami diffusi in ogni paese dell'Islam sino ai nostri giorni.

Il fenomeno è stato variamente letto e interpretato. Ci fu chi, soprattutto tra gli orientalisti del secolo scorso e fino agli anni '30, parlò apertamente di influssi cristiani se non addirittura di una sorta di «islam cristianizado» (Miguel Asin Palacios); altri più prudentemente si sono limitati a sottolineare certi debiti con il monachesimo cristiano siriano (Andrae, Guidi); altri ancora hanno puntato in direzione della mistica indiana (Horten). Ma a partire dai fondamentali studi di Louis Massignon negli anni '20,⁵ gli studiosi propendono per la genesi sostanzialmente autoctona del fenomeno, che si sarebbe originato soprattutto dall'incessante meditazione di spiriti inquieti su alcuni passi e temi coranici, ovvero dalla vissuta e sofferta interiorizzazione della parola rivelata a Maometto. Insomma, se oggi si ammettono tranquillamente influssi del monachesimo cristiano-siriano (per certi temi iniziali, per l'organizzazione del movimento) e più tardi neoplatonizzanti e gnostici (per la teorizzazione), e magari marginalmente persino indiani (teoria del *fanâ'*), non sembra più in discussione il carattere profondamente islamico e autoctono del sufismo.

Se guardiamo alla produzione scritta, le fulminanti «illuminazioni» di Bistâmî, Hallâj o Râbi'a, raccolte e tramandate dai discepoli, cederanno il passo più tardi a una abbondante letteratura manualistica e apologetica, alle raffinate speculazioni metafisiche di un Ibn 'Arabî, ai monumentali poemi mistici di 'Attâr o di Rumi, infine alla geniale ricapitolazione di un grande teologo sistematico come al-Ghazâlî (l'Algazel latino) che riuscirà nell'impresa di integrare nella teologia ortodossa una forma moderata di sufismo.

A livello rituale si va dal sufismo delle origini – poco più che una forma intensificata di pietà e devozione – a un sufismo posteriore che svilupperà tutta una serie di pratiche supererogatorie prive di riscontro nell'islam primitivo e che in qualche caso (ad es. la venerazione per le tombe dei santi fondatori, la ricerca di *baraka* o benedizione miracolosa) saranno guardate con estremo sospetto se non aperta avversione dai dottori della legge più ortodossi (si pensi ad esempio alla lotta senza quartiere che il wahhabismo condusse contro il sufismo dal XVIII secolo in poi).

⁵ L. Massignon, *La passion de al-Hallaj*, 4 voll., Paris 1922; L. Massignon, *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922

Un'altra questione è stata al centro del dibattito: il carattere più o meno alternativo del sufismo, nel suo complesso, rispetto all' «Islam dei dottori». L'opinione oggi prevalente è che il sufismo si caratterizzò non tanto come una «opposizione» all'Islam ufficiale, quanto piuttosto come un tentativo ostinato di riformarlo dall'interno, superando una concezione della vita religiosa come fatto che tende a esaurirsi nella dimensione legale-ritualistica, come mera osservanza esteriore di una Legge, ovvero di riti-divieti-precetti. Al sufismo premerà sempre l'urgenza di coltivare una *religione del cuore*, di ricercare il contatto con Dio non solo nella ritualità ma anche nel foro interiore, con quel Dio-Amore che dice di sé: «non Mi contengono i cieli né la terra, bensì mi contiene il cuore del mio servo fedele».

Il sufismo si potrebbe definire come una particolare *Stimmung*, una forma di sensibilità religiosa che presenta sin dagli inizi una sua peculiarità psicologica e comportamentale. Il praticante normale si accontenta di osservare i precetti e i riti, nello spirito di un celebre detto del Profeta che a qualcuno che gli chiedeva: “Se mi limito a pregare, digiunare e osservare i precetti e i divieti, della Legge, e non aggiungo nient'altro, mi salverò?” aveva risposto con un lapidario “Sì!”. Ma al sufi questo non basta, egli sembra ansioso di anticipare, *hic et nunc* nel segreto del cuore che ricerca, quell'incontro con Dio che è promesso dai profeti solo per la fine dei tempi. E' il tempo dell'attesa, segnato dalla Separazione (*firâq*) quel che lo angoscia e insieme informa la sua esperienza del religioso. Di qui il sentimento acuto, doloroso e insopportabile della Separazione, dell'esilio da una patria celeste in cui –stando a un celebre passo del Corano (VII, 172)- tutti gli uomini avevano visto Dio in un giorno primordiale, anteriore alla stessa creazione, e, alla Sua domanda: “Sono io il vostro Signore?” avevano risposto: “Sì!”. La creazione significa, *ipso facto*, separazione, l'inizio di quella condizione di “distacco” angosciante da Dio che connota ogni anima autenticamente mistica e che viene riassunto magnificamente nel celebre incipit del *Mathnavi-ye Ma'navi* (Poema dello spirito) di Rumi (m.1273), in cui l'anima dell'uomo è paragonata a una canna che rammenta il Canneto cui fu dolorosamente strappata:

Ascolta il flauto di canna, com'esso narra la sua storia, com'esso triste lamenta la Separazione: / Da quando mi strapparono al Canneto ha fatto piangere uomini e donne il mio dolce suono/ Un cuore io voglio, un cuore dilaniato dal distacco dell'Amico, che possa spiegargli la passione del desiderio d'Amore/ Ché chiunque rimanga lontano dall'Origine sua, sempre ricerca il tempo in cui vi era unito...»⁶

Colmare la distanza, annullare il distacco, por fine alla Separazione celebrando le nozze mistiche dell'Unione (*vasl*) con l'Amico divino: in questo risiede la vocazione profonda dei sufi d'ogni tempo, in questo è la spiegazione profonda di tante loro «bizzarrie» e follie amorose. La vita religiosa comunitaria in questo contesto non basta più: il sufi aspira a instaurare un dialogo serrato e individuale, a tu per tu, con Dio e lo invoca senza posa attraverso la tecnica prediletta del *dhikr* (lett.: menzione/ricordo), ovvero la preghiera incessante eseguita con la ripetizione instancabile di una formula pia o di uno dei famosi “99 bei nomi di Allah”. D'altronde, non aveva detto proprio Allah nel *Corano*: “ChiamateMi, e Io vi risponderò”? (XL, 60)

2. Il problema della mistica islamica.

Si può dire che il problema fondamentale della mistica islamica è: come avvicinare un Dio «inarrivabile», che appare come un signore separato da un abisso incolmabile dai suoi servi, che quando parla all'uomo, pare preoccupato più di farsi obbedire che non di lasciarsi conoscere o

⁶ In Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1980, p. 27

vedere. Certo, il *Corano* afferma che Egli è più vicino all'uomo «della sua stessa vena giugulare» (L, 16), che Egli «è ovunque vi volgiate» (II, 115); che Egli ha lasciato i Suoi Segni “sugli orizzonti e nelle loro anime”. E nondimeno, non solo non è concesso a nessun uomo di vederlo in questa vita, ma pare addirittura dubbio che possa mai esser visto in quella futura.

Lo sviluppo dell'Islam si potrebbe forse interpretare come un tentativo di dare risposte soddisfacenti proprio a questo problema. Le soluzioni proposte sono varie, ma sono tutte riconducibili a tre approcci ben distinti.

a. Quello ortodosso, ammette che l'unico contatto ravvicinato con Dio sia concesso in vita attraverso la preghiera e in particolar modo, suggerisce la Tradizione quasi riecheggiando un noto passo evangelico, attraverso la preghiera comunitaria:

«Ogni volta che un gruppo di persone si riunisce in una casa di Dio per recitare il Suo Libro e studiarlo insieme, la pace divina (*sakîna*) scende su di loro, la misericordia li avvolge, gli angeli li circondano e Dio li annovera tra coloro che sono con Lui. Chi resta indietro per le sue azioni, non andrà avanti per il suo lignaggio»⁷

La *sakîna*, di solito tradotto con «presenza divina» o «pace divina» è termine di origine ebraica che si riconnette direttamente alla «presenza» di Jahwé nell'arca dell'alleanza. Essa è, per definizione, sempre presente nella Casa per antonomasia dell'Islam, ossia la Ka'ba, ma – come si evince dal testo sopra riportato – anche tra coloro che si riuniscono per pregare Dio in una moschea o altro luogo consacrato a Dio. Considerazioni simili si trovano nel *Corano* a proposito di coloro che si levano di notte per pregare e in particolare per coloro che eseguono la preghiera dell'alba allorché l'orante sarebbe pure visitato dagli angeli di Dio. Secondo la Tradizione, Allah scenderebbe di persona ogni notte sino al cielo più basso per ascoltare le preghiere di chi veglia.

b. Nello sciismo la soluzione proposta è di tipo teofanico: se Dio resta nella sua essenza insondabile, nondimeno Egli ama manifestarsi attraverso particolari persone, gli imâm della comunità, in particolare i sette o dodici imam della tradizione settimana (ismailiti) e duodecimana (imamiti dell'Iran, Iraq e Libano attuali).⁸ Questo processo di manifestazione viene tenuto rigorosamente distinto da qualsiasi idea di sapore anche vagamente «incarnazionista». Il termine usato infatti è *tajallî*, qualcosa che etimologicamente richiama l'idea di *irradiazione* di luce, non *hulûl* (lett.: «infusione»), il termine che normalmente traduce in arabo il concetto di «incarnazione»; in alternativa, si trova il termine *mazhar* che è propriamente *manifestazione* o esteriorizzazione di qualcosa che era prima occulto. Gli imâm delle varie sette sciite hanno invero uno statuto teologico non sempre chiarissimo, e variante non solo da setta a setta, ma talvolta anche da autore a autore all'interno della medesima setta. Per gli estremisti ismailiti l'imâm «è Dio», ma sempre nell'accezione teofanica su precisata, ovvero egli è spesso riconosciuto come la «faccia di Dio» (*wajh Allâh*) mostrata agli uomini. Gli altri sciiti moderano alquanto questa che resta una posizione piuttosto estrema all'interno del variegato panorama della teologia musulmana. Così ad esempio gli sciiti duodecimani dell'attuale Iran hanno da sempre professato una teoria dell'imâm che presenta una certa vaga somiglianza con dottrine cristologiche. L'imâm contiene nella sua persona una «particola» di luce divina incorruttibile, che poi si trasmetterebbe di imâm in imâm sino all'ultimo, il dodicesimo (l'imâm occulto, destinato a tornare alla fine dei tempi come protagonista di una attesissima parusia). Si potrebbe parlare in questo caso di una sorta di «doppia natura» (umana e divina) in una sola persona, o meglio, in una successione di (dodici) persone sacre.

La conoscenza dell'imâm, soprattutto nello sciismo più estremo, era ritenuta indispensabile per la salvezza.

⁷ Al-Nawawi, *Quaranta Hadith*, a cura di A. Sabri, CESI, Roma 1982, p. 122

⁸ Per un primo orientamento restano fondamentali i ricchi capitoli dedicati al pensiero sciita in H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. it., Adelphi, Milano 1991

c. E giungiamo così alla soluzione proposta dalla principale forma di mistica islamica ovvero dal sufismo. Qui troviamo in realtà una certa diversità di atteggiamenti e soluzioni, in genere sotto il comune denominatore di una esperienza di carattere iniziatico del divino, di una conoscenza che presenta i caratteri tipici di una gnosi, sia pure variamente declinata (etico-sapienziale, entusiastico-amorosa, speculativo-teosofica ecc.).

Tutti i sufi ci parlano di «unione» (*wasl*, *wisâl*) con Dio attingibile già in questa vita, qualcuno si spinge arditamente ad affermare pubblicamente la propria avvenuta auto-deificazione (Hallâj, Bistâmî); tutti i sufi ci parlano di una *via spiritualis* scandita da numerose tappe o stazioni (sette, dieci, quaranta o più) e mediata – inderogabilmente – dall’iniziazione di un *pir* o *shaykh*, ovvero un maestro spirituale. Ed è questa figura in particolare l’«entità» su cui si concentra l’attenzione «amorosa» di sufi celeberrimi. Il nostro Rumi, poeta-sufi persiano già noto attraverso traduzioni tedesche allo Hegel e fondatore della famosa confraternita turca che porta il suo nome, ci porge canti appassionati rivolti al suo amico e maestro spirituale Shams-e Tabriz. Hâfêz (m.1390) canta il suo iniziatore ai misteri dell’amore sotto le vesti di uno splendido Coppiere che gli versa il vino ineffabile dell’amore mistico⁹. Gli esempi potrebbero continuare all’infinito. Come si sarà intuito, il maestro spirituale nel sufismo finisce spesso per essere molto di più che una semplice guida attraverso i meandri della *via spiritualis*. Egli viene descritto come il tramite per eccellenza tra Dio e l’iniziato, se non come «faccia di Dio». Rumi lo descrive con accenti inequivocabilmente «divinizzanti»: amare Dio è in primo luogo amare colui che si è fatto tramite tra Lui e il discepolo, ovvero il maestro. Come si vede siamo in un ordine di idee e concezioni in fondo molto vicino a quello che informa l’imamologia sciita: solo che qui la figura dell’imâm è stata sostituita da quella dello *shaykh* o maestro spirituale e il rapporto da *uno a molti* è stato sostituito da un rapporto esclusivo da *uno a uno*. Per quanto non ben visto all’inizio dai custodi dell’ortodossia – i dottori della legge, i teologi, i predicatori popolari ecc. – questo tipo di rapporto religioso e la soluzione che esso fornisce al problema dell’«avvicinamento» a Dio finiranno per essere generalmente tollerati se non accettati. In fondo era fatto salvo il principio della trascendenza divina: lo *shaykh* può essere anche una «teofania» per il suo discepolo, ma non è mai identificato *strictu sensu* con Allah.

Tuttavia almeno due altre soluzioni devianti si presteranno sovente agli strali dei dottori e occasionalmente alla furia inquisitoriale. La prima, di tipo “incarnazionista”, è quella che porterà il famoso Hallâj diritto sul patibolo. La seconda soluzione nettamente deviante è quella panteistica sentita in tutto l’Islam, al pari della prima, come eretica.

Più difendibile risultò una ulteriore posizione, contigua al panteismo ma non identica, definibile come “teo-monismo pratico” che si basava su un altro celeberrimo passo coranico, citato dai sufi di ogni tempo e dio scuola: “E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il Volto del Signore, pieno di potenza e di gloria” (LV, 26-27). Di qui l’idea di realizzare l’Unione come separazione radicale e definitiva da tutto ciò che Dio non è. O, detto con le parole di al-Junayd, il maestro di Hallâj: “Morire a se stessi per vivere in Lui”. Quest’idea di mistico auto-annientamento (*fanâ’*) di sapore indianeggiante, già presente in al-Bistâmî, farà molta strada: essa permetteva di conciliare l’Unione del mistico con Dio con il postulato della sua trascendenza e unicità. Se l’Unione consiste in un “annullare se stessi per far posto a Dio” o, come dice Junayd, nel “separare l’Eterno da tutto ciò che ha avuto inizio nel tempo”, venivano a cadere accuse e sospetti di «incarnazionismo» (*hulûl*) alla Hallâj e di «panteismo». Queste ultime posizioni verranno sempre percepite dall’Islam nel suo complesso come un intollerabile attacco al pilastro della trascendenza e dell’unità divine. Ciò non significa che posizioni simili non fossero in privato ampiamente circolanti nell’ambiente fortemente «esoterizzato» del sufismo. Ma per la maggioranza dei mistici Dio resterà comunque l’Altro, che il mistico attinge solo nella misura in cui ha saputo fare il vuoto dentro se stesso. Presupposto dell’Unione diventa così il proprio mistico auto-annientamento e immagine-emblema ne è il “Senza-testa” (*bi-sar*), figura che compare in un anonimo poema mistico persiano (a lungo

⁹ Una traduzione italiana è Hafez, *Il libro del coppiere*, Luni, Milano-Trento, 1998 (poi Carocci 2003).

attribuito a ‘Attâr), “Il libro del Senza-Testa” (*Bisar-name*) in cui il protagonista, un decapitato, ripete più volte il grido hallajiano: “Io sono Dio”, ma, appunto, colui che grida ha perduto la testa, non è più lui...

I sufi ricorrono volentieri anche a un’altra immagine per descrivere l’Unione, che coniuga l’antica rappresentazione di Dio-Fonte di Luce con l’altrettanto antica idea del cuore inteso come specchio del Soprannaturale: Dio si rifletterebbe nel cuore di colui che ha saputo renderlo perfettamente lucido come uno specchio. Anche questa soluzione non urtava l’ortodossia: l’Unione come riflessione faceva salva la distinzione tra Creatore e creatura. Un esempio canonico di questa concezione è in questo racconto riportato da Farid od-din ‘Attâr nel poema mistico “Il Verbo degli Uccelli” (*Mantiq al-Tayr*), in cui Dio compare nelle vesti di un re bellissimo che fa innamorare perdutamente i suoi sudditi:

Vi fu un re di una bellezza straordinaria e senza pari sulla faccia della terra. Il regno del mondo costituiva il libro dei suoi segreti e il suo volto era un miracolo di perfezione. Ogni suo sguardo era aurora luminosa, il volto di un angelo non era che un atomo della sua fragranza e gli otto supremi paradisi, traboccanti di profumi e di colori, non erano che una pallida imitazione del suo aspetto. Nessuno che io sappia ebbe mai l’ardire di contemplare una sia pur infima parte di tanta bellezza. La sua fama risuonava in ogni angolo della terra, infinite creature s’innamoravano follemente di lui. A volte, con il volto celato da un roseo velo, egli usciva a cavallo dal suo palazzo per visitare la città. Ebbene, chi avesse osato levare lo sguardo verso quel volto, veniva immediatamente decapitato, e chi fosse stato così temerario da pronunciare il suo nome, ne aveva la lingua mozzata all’istante, chi avesse soltanto desiderato unirsi a lui, smarriva per sempre la ragione e i sentimenti. Morire d’amore per quel volto era considerato preferibile a cento interminabili esistenze. Vi furono giorni in cui morivano migliaia di sudditi, straziati dalla passione: questo in verità è Amore, questa è Azione! Nessuno sapeva vivere lontano da lui neanche per un solo istante, sebbene nessuno potesse sostenerne la vista. Ammirare il suo fulgido volto significava morire tra infiniti lamenti, E i sudditi continuavano a perire nella loro disperata ricerca, essendo incapaci –o meraviglia!- di vivere con lui o privi di lui. A chi fosse riuscito a sostenerne la vista, quel re non avrebbe negato il suo volto, ma poiché nessuno era capace di tanto, altro piacere non era concesso se non udire la sua voce. Nessuno era degno di lui, così in quel regno innumerevoli sudditi morivano con il cuore lacerato.

Finalmente il re decise di far costruire uno specchio, affinché tutti potessero contemplare il suo volto. Venne edificato uno splendido castello sulla cui sommità fu posto uno specchio. E il re prese a salire ogni giorno sulla torre per specchiarsi e in tal modo il suo volto, riflesso, poteva essere da chiunque ammirato.

O tu, se ami la bellezza dell’Amico, sappi che il cuore lo specchio in cui si può contemplarla. Guarda nel tuo cuore e ammira la sua eterna bellezza, lucida a specchio l’anima tua, se vuoi contemplare il suo fulgido volto. Il tuo Re vive in un castello di gloria, reso splendente dalla luce solare del suo volto. Dal cuore trae origine una via che giunge sino al Re, ma questo non accade se il cuore è smarrito. Ammira dunque il Re nel tuo cuore, contempla l’empireo in un atomo!¹⁰

Parte seconda

Dio come oggetto della poesia mistica: problemi e soluzioni

¹⁰ Farid ad-din ‘Attâr, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, SE, Milano 1986, pp. 54-55

Il sufismo ha trovato nella poesia, nella trattatistica, nei manuali di devozione altrettanti formidabili strumenti di diffusione nelle principali lingue dell'ecumene musulmana: arabo, persiano e turco, e in quelle minori. Dovendo venire al caso di Rumi, faremo qualche cenno al ruolo del sufismo nella letteratura e in particolare nella poesia persiana medievale che, si può dire, da esso trae la più cospicua fonte di ispirazione.¹¹

I poeti persiani, come tutti i poeti della terra, ci "parlano d'amore". Come a suo tempo Dante e i Fedeli d'Amore, hanno finito per elaborare una sorta di metafisica dell'eros; hanno cantato l'amore in versi nobilissimi oppure nei versi più osceni, all'interno di storie allegoriche o realistiche, in splendide brevi liriche o in lunghi poemi romanziati. Quel che caratterizza piuttosto la lirica amorosa in Persia e in tutta l'ecumene persofona, è la rarità di una poesia d'amore di tono cortese, la mancanza di una via di mezzo tra il poeta che canta entusiasta dell'amore mistico e quello (non di rado la stessa persona!) che mette in versi giocosi le più gravi espressioni designanti strumenti e circostanze del coito, in stile scanzonato e vagamente goliardico (molti di questi componimenti licenziosi, esattamente come quelli più seri, iniziano regolarmente con la pia invocazione: Nel nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso...)¹²

Ci sono naturalmente delle eccezioni significative, soprattutto nel romanzo in versi (*mathnavi*). In cui, tuttavia, la descrizione psicologica degli amanti e lo sviluppo dei caratteri, con rare eccezioni (Gorgani, Nezami), sono cosa del tutto secondaria e cedono piuttosto al gusto dell'azione, dell'avventura e del meraviglioso.¹³ In seguito anche il relativo realismo di questi romanzi s'andrà via via stingendo in direzione di un simbolismo sempre più pronunciato. Ma, nel suo complesso, questo romanzo in versi rimarrà solo una corrente nel *mare magnum* della poesia d'amore d'intonazione dichiaratamente mistica, o misticheggiante, cui farà da contrappunto quello, solo in parte esplorato ma non meno ampio, della poesia d'intonazione schiettamente scherzosa-pornografica.

2.1 Appare evidente, anche al più sprovveduto lettore di questa poesia, che l'amore per una donna non è un soggetto privilegiato dai poeti persiani, in ispecie dai lirici. Molto più spesso essi amano rivolgere i loro amorosi ardori a figure maschili: un coppiere, un efebo, un sovrano, un maestro, un personaggio chiamato semplicemente *yâr* o *dust* (ossia "amico") oppure *ma'shuq* (amato). Di costui solitamente non vengono fornite notizie in senso biografico, né si fornisce mai un diario amoroso che ne individui i tratti caratteristici; si ha anzi la netta sensazione che i poeti persiani cantino tutti, in fondo, lo stesso identico anonimo personaggio.

La difficoltà a mettere in versi o a descrivere realisticamente una vera "storia d'amore" tra un uomo e una donna, ha motivazioni diverse. Ve ne sono certamente di carattere sociologico, ad esempio: l'esclusione della donna dalla sfera della vita pubblica. Le uniche donne liberamente avvicinabili dagli uomini erano le schiave in vendita al bazar; indirizzare un poema o una lirica a una donna libera, accennando a passioni o a flirt passati o in corso, era in questo contesto semplicemente inimmaginabile (oltre che assai rischioso!). Ma vi sono anche altre ragioni, più profonde, che ora esamineremo a partire da qualche osservazione.

a. In primo luogo si osserva che l'oggetto amoroso è sempre rigorosamente innominato. Tra le rarissime eccezioni quella del nostro Rumi che invece dedica il suo canzoniere all'amico Shams-e Tabriz, il cui nome compare persino al termine di ogni singolo ghazal come autore fittizio.

b. In secondo luogo non è "individuato" nel senso che le situazioni in cui entra in relazione col suo poeta cantore e "amante", sono sempre esattamente le stesse, prive di storia o di sviluppo qualsiasi,

¹¹ Per un primo inquadramento, cfr il mio saggio *Poesia e religione nel medioevo persiano*, contenuto in C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. II*, presentazione di J.C. Buerger, Carocci, Roma 2005, pp. 19-90

¹² Sulla poesia scherzosa e burlesca, cfr. R. Zipoli, *Satirical, invective and burlesque poetry*, in *History of Persian Literature*, in corso di stampa

¹³ Cfr. J.C. Buerger, *The Romance*, in E. Yarshater (cur.), *Persian Literature*, New York 1988, pp. 161-178. L'articolo è tradotto in italiano in una raccolta di lavori di J.C. Buerger di prossima pubblicazione presso Carocci Ed.

e si ripetono invariabilmente da un canzoniere all'altro dei poeti persiani dal medioevo sino al XIX secolo: lauda dell'amato, lamento dell'amante, rinbrotti e minacce, *cupio dissolvi*, promesse e giuramenti ecc .

c. In terzo luogo si osserva un transfert sistematico: sull'oggetto dell'amoroso canto, l'innominato "amico" o "amato", si proietta di regola un alone soprannaturale. Egli è in altre parole non un individuo storicamente circoscrivibile o immaginabile, bensì è sempre presentato, e soprattutto di regola percepito dal pubblico, come figura alludente a un Altro e a un Oltre, a una dimensione metafisica. È insomma figura che sovente si carica di teologiche o mistiche risonanze.

Ecco, qui siamo al cuore del problema e, insieme, qui si spiega l'impossibilità di una lirica amorosa "realistica" che abbia per oggetto un "amato" ben individuato e parta da una vera "storia" d' amore. Rappresentare e cantare Dio in figura umana (l'amico), questa la sfida. Sfida difficile e rischiosa: Dio innanzitutto, spiegano i teologi e gli esegeti musulmani, non si lascia catturare in categorie antropomorfe. L'umanità e la divinità sono due categorie separate da distanza abissale.¹⁴ Non v'è nell'Islam un equivalente di quel mistero cristiano dell'incarnazione che, con ciò stesso, trasforma e nobilita la forma umana. Dio "crea l'uomo da un grumo di sangue", si legge nel Corano, insomma dalla cosa più vile e rivoltante; e l'uomo è ivi definito "avido", "menzognero", "prevaricatore", "ingrato" con Dio e con i suoi simili: come era possibile a un poeta rappresentare Dio, sia pure metaforicamente, nelle fattezze di un essere così meschino?

Di qui la necessità, l'obbligo diremmo, di svuotare l'amato di qualsiasi dato biografico-storico, di qualsiasi individualità che lo riconduca alla sua concreta umanità. L' "amato" dei poeti persiani si carica in effetti di aspetti e attributi sovrumani: ad esempio può riflettere la luce divina che viene così irradiata sull'universo mondo; al suo apparire, egli suscita un tumulto "da giorno del giudizio"; con un solo sguardo "uccide" folle di amanti... C'è naturalmente della esagerazione iperbolica, ma non solo.

V'è anche un altro problema. Il poeta persiano - ci riferiamo qui a quello del *main stream* mistico o misticheggiante - doveva fare i conti con alcuni dati scritturali che lo ponevano di fronte a una questione complessa, quella della "visione di Dio" che pare esclusa a priori su questa terra.

Nel Corano si accenna in un famoso brano al tentativo di Mosè di ottenere la sospirata *visio Dei*, destinato però a non venire soddisfatto. "Mostrati a me, o Signore, che io possa rimirarTi!" -egli dice sul Sinai. "No, tu no mi vedrai!" (VII, 143) gli risponde Dio.¹⁵ Lo stesso profeta dell'Islam, stando al dettato coranico, non ha alcuna visione diretta di Allah: egli vede l'angelo di Dio, Gabriele, che gli porta la rivelazione; egli vede dei misteriosi "segni" di Dio durante la misteriosa notte del *mi'raj* allorché viene trasportato nottetempo dal Tempio Santo (alla Mecca) al Tempio Ultimo (a Gerusalemme, secondo alcuni esegeti, in cielo secondo altri esegeti, soprattutto di tendenza mistica) dove, dice Allah nel Corano "Noi gli mostrammo i Nostri Segni" (XVII, 1). Segni appunto e niente più, anche se sappiamo che poi la leggenda si incaricherà di ampliare gli scarni dati coranici inventando tutta una serie di pii racconti (il c.d. "ciclo del *mi'râj*) in cui Maometto non solo sale al cielo ma addirittura vede e parla con Dio faccia a faccia nella sala del trono e da Lui riceve in mano il libro sacro.¹⁶ Ancor più esplicito, nel negare a chiunque sia una diretta *visio Dei* è il celebre passo coranico in cui si legge: "Non Lo afferrano gli sguardi (umani) ma Lui tutti gli sguardi afferra. È di sguardo sottile...!" (VI, 103).

Il dio coranico certamente parla agli uomini attraverso i profeti e attraverso i santi, ma non si fa vedere. In realtà nel Corano si ammette una vistosa eccezione: l'appuntamento che Dio dà agli uomini nel Giorno del Rendiconto (*yawm al-hisâb*) allorché sarà dato a tutti di incontrarlo, di aver un appuntamento con il volto del Dio-Giudice, che senza appello distribuisce i premi e i castighi.

¹⁴ Per una sintesi su problemi e tematiche della teologia musulmana, cfr. i relativi capitolo nel mio volume *I percorsi dell'Islam*, cit.

¹⁵ Le citazioni qui e nel resto dell'articolo sono da *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Rizzoli 1980

¹⁶ Cfr. la versione italiana *Il libro della Scala di Maometto*, trad. it. di R. Rossi Testa, note e postfazione a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999

2.2 Tirando le somme: è in questa situazione che il poeta persiano s'inventa letteralmente la figura evanescente dell' "amico" (*yâr, dust*), personaggio cui indirizza tutto il suo entusiasmo amoroso ma che appare svuotato di ogni concretezza storico-individuale. Egli lo chiama spesso significativamente con un altro nome, *shâhed*, che nel linguaggio comune vale "bello/a" o l' "amato/a", ma etimologicamente è: "testimoniante". Si noti che *shâhed* è fra l'altro uno dei "99 bei nomi di Allah". Sicché è sempre legittimo vedere, in potenza, una tendenziale sovrapposizione tra lo *shâhed* umano cantato dai poeti e lo *shâhed* divino dei teologi e degli esegeti. Insomma l'amico o *shâhed* dei poeti è (o si presta ad essere letto come) uno specchio della divina bellezza. È appunto il Bel Testimone di un dio di cui si dice, in un altro ben noto detto del Profeta che: "Egli è bello e ama la bellezza". Se si aggiunge che in un altro detto, Maometto riferisce che nella notte della menzionata ascensione (*mi'râj*) al cielo incontrò Dio "in forma di un bel giovinetto imberbe", si può concludere che anche le sacre scritture contribuivano potentemente a indirizzare la lirica persiana nel senso dello svuotamento di ogni umana individualità dell'oggetto amoroso cantato dai poeti.

3. Rumi, il cantore di Dio

3.1 Ora, venendo a Rumi, dobbiamo ammettere che siamo di fronte a un caso davvero particolare. Contravvenendo alla regola di cui s'è detto, egli nomina espressamente il suo *shâhed*, il famoso Shams od-din ("Sole della Fede") di Tabriz, o più semplicemente Shams-e Tabriz ("Sole di Tabriz)". Il quale, come una meteora, giunse nel convento di Konya, diretto da Rumi, togliendo la pace al vecchio maestro e alla sua devota comunità di discepoli sufi. Abbiamo notizie di Shams-e Tabriz soprattutto dal menzionato biografo al-Aflâki (v. supra), ma anche da Soltân Valad, figlio di Rumi e suo secondo successore alla guida della comunità. Soltân Valad fu a sua volta poeta in turco e in persiano, e, attraverso i suoi vari scritti, anche biografo dell'augusto padre.¹⁷ Da un'altra fonte, tale Muhioddin 'Abdolqâdir, della stessa generazione di Soltân, abbiamo una relazione impressionante del primo incontro tra i due. Shams irrompe in casa di Rumi, che se ne stava seduto tra i discepoli in mezzo ai libri, e chiede: "Che roba è questa?" al che lui, Rumi, gli risponde: "Non puoi saperne nulla!". All'istante i libri prendono fuoco e vengono inceneriti, al che è Rumi che a sua volta chiede: "Ma che significa questo?" e Shams gli risponde beffardo: "Tu non ne sai nulla!".¹⁸ Apprendiamo insomma che l'arrivo a Konya del giovane derviscio Shams, dalla personalità magnetica e inquietante, causò un vero terremoto nel cuore di Rumi che, così secondo la vulgata, da allora trascurò il resto dei discepoli per dedicarsi solo a quel "sole" che lo aveva letteralmente folgorato.

Si osservi come il racconto, al di là della verità storica, ci trasmetta una informazione importante: quel che viene in messo in gioco e entra in crisi è la conoscenza libresca dell'ormai già affermato maestro, la sua sino ad allora indisputata competenza magisteriale. La sapienza di Shams è evidentemente altra, di tipo esperienziale non teorico, come ci spiega in un passo famoso lo stesso Rumi:

L'Uomo di Dio è per Realtà sapiente
l'Uomo di Dio non ha dottrina di libro

L'Uomo di Dio è oltre fede e non-fede
L'Uomo di Dio è oltre il male e il bene

L'Uomo di Dio è cavaliere venuto dal Nulla

¹⁷ Di lui si può leggere in italiano Sultan Walad, *La parola segreta. L'insegnamento del maestro sufi Rumi*, ritradotto dal francese, Ed. Psiche, Torino 1993

¹⁸ Riprendo questo racconto da A. Bausani, *Introduzione a Rumi, Poesia mistiche*, cit.

L'Uomo di Dio è venuto su glorioso destriero

L'Uomo di Dio è Shams ad-din nascosto

L'Uomo di Dio tu cerca e tu trova!¹⁹

Non è certo un caso isolato nella storia dell'islam: c'è, ad esempio, un famoso grande precedente, quello del dotto e teologo al-Ghazâlî che, folgorato dall'esperienza mistica, abbandona l'insegnamento e la biblioteca della Nizâmiyya la più grande università dell'Islam medievale. Di più, il motivo del "maestro folgorato" sulla via dell'amore mistico, che ripudia la scienza libresca perdendo o rischiando di perdere la sua rispettabilità di fronte ai discepoli, diventa persino un topos a partire dalla celeberrima vicenda di Sheykh San'ân (narrata da 'Attâr nel suo *Mantiq al-Tayr*), un dotto maestro sufi circondato da 400 devoti discepoli che perde la testa per una bella cristiana la quale, conducendolo per mano attraverso una sequela di depravazioni, si rivela inopinatamente la protagonista della palingenesi spirituale del vecchio maestro.²⁰

Tornando a Rumi e al suo incontro fatale, sappiamo che la situazione degenerò rapidamente: Shams, fatto oggetto della gelosia e della ostilità crescente di parte della giovane confraternita, fu costretto una prima volta (e forse anche una seconda) a riparare altrove, lasciando Rumi nella totale disperazione. Questi lo fece ricercare dappertutto e, ritrovatolo per mezzo del figliolo Soltân, lo fece ricondurre d'autorità a Konya. Avvenne, sembra, una solenne riconciliazione tra Shams e i discepoli, ma non passò molto tempo che la situazione degenerò nuovamente. Questa volta Shams-e Tabriz sparì davvero, e per sempre, dalla vita del santo maestro. Le circostanze di questa sua seconda scomparsa non sono mai state del tutto chiarite. La stessa fonte che narra del primo incontro specifica che Shams sarebbe morto, di morte violenta, nel corso di tumulti popolari avvenuti a Konya nel 1247. Si è supposto persino che potrebbe essere stato vittima di un complotto organizzato da chi voleva allontanare definitivamente il misterioso e "destabilizzante" personaggio. Sappiamo che Rumi si consolò un poco cercando conforto nella più tranquilla amicizia con un altro discepolo, tale Salâh od-din, che lo coadiuvava nella guida spirituale della comunità, e, dopo la prematura morte (ca. 1261) di questi, in quella di un altro discepolo di nome Hosâm od-din. Quest'ultimo personaggio riaccese di prepotenza il cuore del maestro. Ma riuscì anche abilmente a conciliarsi i non facili condiscipoli, divenendo poi il primo successore di Rumi alla guida dell'ordine.

Ora c'è da osservare che se il *Divân* (Canzoniere) di Rumi è dedicato, fin dal titolo, a Shams-e Tabriz (Rumi giunge ad attribuire a lui tutte le composizioni), il *Mathnavi* è invece dedicato proprio a tale Hosâm od-din, ossia il suo secondo "grande amore" mistico. Rumi in effetti chiamava il suo capolavoro *Hosâmi-nâme* (Libro di Hosâm), benché poi sia rimasto noto come il *Mathnavi* per antonomasia, e amava paragonare se stesso alla canna del flauto che produceva tristi lamento tra le labbra del suo prediletto.²¹

3.2 Ma veniamo ora a qualche citazione da Rumi, in particolare a una descrizione del suo *shâhed*, il Bel Testimone che, si sarà intuito, è al centro del suo canto entusiastico.

Ho udito che vuoi partire lontano: non farlo!

Che ami un altro amante, un altro amico: non farlo!

¹⁹ Rumi, cit., p.53

²⁰ Il racconto si può leggere in Farid ad-din 'Attâr, cit., pp. 58-73. Uno studio su questo racconto è nell'ultimo saggio contenuto in C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana*, cit., pp. 279-311

²¹ Una edizione completa del testo originale del *Mathnavi-ye Ma'navi* e traduzione inglese integrale è dovuta allo studioso briannico R.A. Nicholson (London. 8 voll., 1925-40); una edizione moderna del *Divan* è dovuta allo studioso iraniano B. Foruzanfarr (Teheran 10 voll., 1336 H./1957 A.D.).

Tu sei un estraneo nel mondo, e pure mai fosti estraniato
Perché vuoi uccidere un povero mesto dolente? non farlo!

Non sfuggire a me furtivo, non andar dagli estranei
Tu lanci sguardi nascosti ad altri: non farlo!

O Luna per la quale la volta celeste è sconvolta!
Tu me distruggi e sconvolgi: non farlo!

Dov'è il patto, dov'è il contratto che tu stringesti con me?
Vorresti violare la tua promessa e il tuo patto: non farlo!

Perché far promesse, perché giuramenti e scongiuri?
Vorresti violare la tua promessa e il tuo patto: non farlo!

O Tu la cui corte è al di là del nulla e dell'essere
In questo istante stai scomparendo dall'essere: non farlo!

O Tu al cui comando obbediscono Cielo ed Inferno
Tu mi rendi il cielo un inferno: non farlo!

Nel tuo campo zuccherino di canne son sicuro da ogni veleno
il Veleno tu fai compagno allo Zucchero: non farlo!

L'anima mia è una fornace piena di fuoco, ma pur non ti basta
Fai pallido come oro il volto mio pel distacco: non farlo!

Quando nascondi il volto, la Luna s'oscura dolente
Tu intendi eclissare il disco alla Luna: non farlo!

Quando tu porti carestia, le labbra nostre si seccano
Perché dunque inumidisci gli occhi miei di pianto? Non farlo!

Se non sopporti che gli amanti siano, come folli, in ceppi e catene
Perché allora abbagli gli occhi della ragione? Non farlo!

A un malato d'astinenza tu neghi dolciumi
Il tuo malato lo fai così peggiorare: non farlo!

L'occhio mio avido e ladro ruba la Tua bellezza
E tu scomparendo, amore, punisci la mia vista ladra: non farlo!

Ritirati dunque, compagno, ché non è più necessario parlare
Perché ti intrometti nella follia dell'amore? Non farlo!

Su altri che non sia la bellezza del Sole della Religione (*Shams od-din*), vanto di Tabriz,
fra tutte le cose del mondo volgi lo sguardo? Non farlo!²²

²² Ed. Foruzanfarr, IV 121, tr. it. di A. Bausani in Rumi, cit., pp. 125-126).

Si osservi come una interpretazione in chiave realistica –potrebbe in fondo trattarsi di un canto di disperazione originato dalla paventata partenza di Shams- si scontra subito con una descrizione che sistematicamente proietta sulla figura amata un alone di soprannaturalità. Si accenna a patti: *Dov'è il patto, dov'è il contratto che tu stringesti con me?*, un tema ben noto a tutti i mistici che rimanda al Patto Primordiale tra Dio e le creature (v. supra); si dice ancora: *Tu sei un estraneo nel mondo, e pure mai fosti estraniato*, qualcosa che insieme sottolinea la radicale trascendenza del divino, concetto sottolineato dalla teologia ortodossa, e insieme la sua onnipresenza o ubiquità che rimanda pure a ben noti e citatissimi passi coranici, ad esempio:

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)

Ancora si consideri il più esplicito: *O Tu la cui corte è al di là del nulla e dell'essere*, e subito dopo, *O Tu al cui comando obbediscono Cielo ed Inferno*. Forse non a torto qui il traduttore, il grande iranista Alessandro Bausani scomparso nel 1988, optava per l'iniziale maiuscola di quel *Tu*. E si osservi come Bausani, con visibile perplessità, passi dalla minuscola alla maiuscola più volte (non solo in questo ghazal ma anche nel resto della sua pregevole antologia italiana), sentendosi obbligato a scegliere anche perché, non conoscendo l'alfabeto arabo-persiano le maiuscole, il testo originale non sceglie affatto e lascia tutto nel vago. Confessiamo che avremmo preferito qui conformarci a questa vaghezza e indeterminatezza dell'originale persiano che, in fondo, permette meglio di sottolineare quel che a Rumi più preme: l' "identità" profonda che egli percepisce tra la luce del suo Sole, Shams od-din, e quella di Dio che nell'amato si manifesta, facendone appunto il proprio Bel Testimone, cui Rumi –nell'ultimo verso- invita il lettore a volgere, esclusivamente, lo sguardo. E la "luce" è certamente una delle chiavi della teologia mistica rumiana che giunge a parlare del problematico rapporto tra Dio e il suo Shams in termini di "unità della/nella luce" (*ettehâd-e nur*).

Insomma, qui l'amato –Shams od-din di Tabriz- è stato evidentemente spogliato di ogni tratto storico e individuale, di ogni concretezza biografica. Persino il suo nome, che Rumi riporta alla fine di ogni componimento, pare svuotato di ogni rimando realistico per divenire pura cifra, quasi un "nome" del divino. L'amico (*dust*), conosciuto e amato in Konya, è stato insomma mutato in puro Testimone (*shâhed*) dell'Oltre.

Ora, non si comprenderebbe appieno questo radicale processo di simbolizzazione/trasfigurazione della figura del *dust* senza considerare un aspetto importante della riflessione teologica nell'Islam che è l'unico che interessa e viene coerentemente sviluppato nell'opera di Rumi: una teologia della bellezza. Il dio coranico assomma in sé, per dirla con Rudolf Otto, gli attributi del *deus tremendus* (è glorioso, supremo giudice, onnipotente, castigatore e premiatore ecc.) e gli attributi del *deus fascinans* (è bello, è buono e misericorde, sollecito con le creature, è perdonatore, è amoroso). Detto con i termini del gergo teologico islamico, Allah assomma in sé gli attributi di *Jalâl*, "gloria" numinosa, e di *Jamâl*, "bellezza" seduttrice. Si potrebbe quasi dire che, storicamente, compito della mistica islamica è stato quello di valorizzare al massimo gli attributi di *Jamâl* in un contesto, quello dell'Islam dei dottori della legge (*ulamâ'*) che viceversa tendeva, ha sempre teso, a enfatizzare il primo aspetto, quello connesso col Dio Legislatore e Giudice e con gli attributi di *Jalâl*. Il che era certamente connesso anche con una antropologia fondamentalmente pessimistica: l'uomo di per sé, abbiamo visto, è peccatore, avido, ingrato e immemore del suo Dio che, ostinatamente, deve in continuazione ricordargli i suoi obblighi, mandandogli periodicamente sulla terra profeti e ammonitori e relative Leggi e ricordandogli ripetutamente dalle pagine del Corano che "tutti a Lui dovrete ritornare!"

Nella mistica islamica si fa strada una visione antropologica di segno opposto, che cercheremo qui di esplicitare attraverso i versi di Rumi.

Ma prima dobbiamo continuare con qualche altra citazione che aiuti a meglio inquadrare la fisionomia del Bel Testimone.

Non creò Iddio sulla terra né sulle sfere celesti
cosa ch'è più celata dello spirito umano

Egli ha rivelato tutto circa l'umido e il secco (= le cose create)
solo sigillò il segreto dello spirito nelle parole: "Proviene dall'Ordine di Dio" (Corano,)

Quando l'occhio caro [del Testimone] vide quello spirito
a lui non rimase nascosta più alcuna cosa [del creato]

Il nome di Dio è Giusto, e il Testimone gli appartiene
Testimone del Giusto è, a ben vedere, l'occhio dell'amato!

Oggetto dello sguardo divino, in questo mondo e in quell'altro, è il cuore
il celeste Sovrano ha [sempre] lo sguardo fisso sul suo Testimone

L'amore di Dio e il suo amoroso gioco con il Testimone
è all'origine di tutti veli che Egli [nel mondo] va facendo²³

Questo Testimone (*shâhed*) è, come si vede, difficilmente percepibile come una persona umana particolare, qui sembra identificato addirittura con il primo uomo che conosce il mistero dell'insufflazione dello spirito divino. Ma è anche investito di un ruolo straordinario: "testimoniare" il Signore celeste, o meglio il Suo sguardo. L' "occhio dell'amato" (*chashm-e dust*), si legge al v. 4, è "testimone" di Dio.

Dietro questi versi si sente l'eco di un famoso *hadith* (sentenza tradizionale attribuita a Maometto) in cui si dice che quando Dio ama qualcuno "diviene la mano con cui questi tocca, l'orecchio con cui ascolta, l'occhio con cui vede!". Ancora, l'occhio di Dio è sempre fisso su di lui (v. 5), l' "amato" ovvero il Bel Testimone. In persiano la figura amata è chiamata anche *sâheb-del*, lett.: "signore del cuore", ovvero "rubacuori", colui che sottrae il cuore ai suoi innamorati. Egli appunto cattura quei cuori che divengono poi la preda agognata da Dio "in questo mondo e in quell'altro". Su questo aspetto si legga anche la seguente citazione da Rumi in cui Dio in persona dice: "Io guardo a te attraverso [gli occhi del] Rubacuori (*sâheb-del*), senza tener conto dei tuoi atti di prostrazione o di elemosina"²⁴, che costituisce pure una forte dichiarazione a favore di quell'Islam spirituale che ha sempre proclamato la preminenza dell'amore sul rispetto formale dei precetti. E ancora, nel prosieguo:

Il rubacuori (*sâheb-del*) è uno specchio a sei facce (=che tutto riflette)
attraverso di lui Dio guarda in tutte le sei direzioni

Se Dio rifiuta qualcuno lo fa per lui
Se accetta qualcuno lo fa per conto di lui

Dio pone l'amore sulla sua mano (=del rubacuori)
e attraverso la sua mano lo dispensa a chi fa oggetto della Sua (=di Dio) misericordia²⁵

²³ *Mathnavi*, ed. Nicholson, vol. 6, v. 2877ss.

²⁴ Ivi, vol. 5, v. 870

²⁵ Ivi, vol.5, v. 874ss.

Qui la teologia della bellezza si fonde con una teologia dell'amore. Dio guarda agli uomini attraverso gli occhi del *sâheb-del* (il "padrone del cuore" o "rubacuori"), ovvero l'amato, il Bel Testimone. Emerge si diceva da questi versi di Rumi una concezione che è molto lontana dall'antropologia coranica, tendenzialmente pessimista come abbiamo visto, e che pone una distanza ontologicamente incolmabile tra Dio e l'uomo. Il Testimone, al contrario, è vera *longa manus* della divina benevolenza, risulta persino indispensabile all'azione divina, cosa che contrasta fra l'altro anche con l'idea ortodossa dell'assoluta indipendenza (*istighnâ*) del Dio coranico a cui, si legge nel Corano e negli scritti dei dottori, dall'azione dell'uomo "non può venire né danno né vantaggio".²⁶ Ma contrasta pure con l'idea, non meno ortodossa, della radicale separatezza tra sfera divina e sfera umana, ovvero della assoluta trascendenza divina: infatti il Testimone qui è addirittura l' "occhio" con cui Dio vede...

3.3 Da questo genere di concezioni deriva in Rumi una forte rivalutazione, proprio in chiave teologica, della bellezza umana. A questo proposito egli riprende una nota leggenda mistica secondo cui la sostanza umana fu ottenuta da Dio impastando argilla col vino, un vino che i sufi spesso interpretano come allusione a quell'ebbrezza amorosa che è in ogni uomo che ricerca. Ma che, qui, ha una lettura leggermente diversa e non meno suggestiva connessa appunto con l'eziologia della bellezza umana: il Dio-coppiere (Corano,) lasciò cadere qualche "sorso di bellezza" (*zor'e-ye hosn*) dalla sua Coppa, che andò a impastare l'argilla di riccioli e volti umani:

Caddero su volti e riccioli [umani] gocce d'un sorso di Lui (Dio)
per questo i principi leccano l'argilla [umana delle belle]

Un solo sorso [o Dio] tu versasti da quella tua Coppa segreta
su polvere d'argilla [umana], sì dalla tua nobile Coppa

O tu, è un sorso di Bellezza che, frammisto ad argilla,
tu baci ardentemente di giorno e di notte!

Se un po' d'argilla mista a un sorso [di Bellezza] può render folli
figurati cosa farebbe di te se fosse puro e non mescolato!²⁷

Si osservi l'uso di termini inequivocabili della *tekhne* erotica: leccare, baciare, solo che qui i più umani atti d'amore ricevono una lettura in chiave tutta soprannaturale e teologica. Bellezza e amore, anche nelle loro più umane espressioni fisiche, sembrano concepiti come una via alla ricerca di Dio. Questa rivalutazione della *tekhne* erotica non è peraltro una novità assoluta; già al-Ghazali, il più grande teologo dell'Islam medievale, discettando sul significato del coito concludeva che, al di là della sua funzione di strumento di perpetuazione del genere umano, gli era attribuibile un significato simbolico fondamentale: quello di anticipazione delle gioie ineffabili del paradiso.²⁸ In questo ambito di concezioni ben si capisce anche l'inopinata rivalutazione della figura femminile in quanto oggetto d'amore, figura che nei versi seguenti viene identificata persino con un "raggio di Dio", di fronte al quale la ragione stessa dei sapienti s'umilia:

²⁶ Su questo aspetto del "santo" come *longa manus* di Dio, in riferimento alla figura di al-Khidr, cfr. il mio lavoro: *Un profeta e santo-iniziatore. Elia-al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-154

²⁷ *Mathnavi*, ed. Nicholson, vol. 5, v. 373ss.

²⁸ Al-Ghazali, *Il libro del matrimonio*, a cura di Y. Yawfik e R. Rossi Testa, Torino 1995

Se esteriormente tu domini la [tua] donna
interiormente tu ne sei dominato ch  sei tu che la cerchi

Questa qualit    tipica dell'uomo [vero]:
agli animali manca l'amore, per la loro inferiorit 

Il Profeta ha detto: "La donna sui sapienti
sa prevalere sempre e nettamente

Mentre gli ignoranti prevalgono sulla donna
poich  in essi la ferocia animale   vincolo"

Amore e tenerezza sono le [vere] qualit  umane
ira e lussuria, sono qualit  animalesche

[La donna]   un raggio di Dio, lei non   [solo] l'amata tua
lei   creatrice, diresti quasi: non   umana creatura!²⁹

Qui naturalmente Rumi parla della donna all'interno del rapporto matrimoniale in cui, sembra voler suggerire, ella pu  assolvere per i pi  -ossia per la massa dei fedeli normali- quel ruolo di Testimone dell'Oltre che per gli iniziati assume altre sembianze, ad esempio quelle di un maestro o di una guida, di un compagno o "gemello spirituale" come in qualche modo saranno per lui Shams-e Tabriz e Hus m od-din.

3.4 Il Magnete Divino

Il rapporto che si instaura tra il mistico amante e la figura straordinaria del Bel Testimone si presenta inequivocabilmente in Rumi nelle fattezze di una relazione amorosa esclusiva e travolgente, cui l'amante sincero non pu  in alcun modo sottrarsi:

Disvela il volto, ch  roseti e giardini io desidero
Apri le labbra, ch  dolci e canditi io desidero!

O Sole! Mostra il tuo viso oltre il velo di nuvole
Ch  quella faccia raggiante splendente io desidero!

Innamorato di te, ho udito il suono del tamburo che chiama
Ed ecco il falcone   tornato: il braccio del Sovrano io desidero!

Capriccioso dicesti: "Vattene e pi  non m'annoiare!"
Ma quel tuo dire "pi  non m'annoiare!" io desidero!

O vento soave che spiri dai prati dell'Amico
Spira su me ancora, ch  profumi d'erebe odorose io desidero!

[...] Davvero mi sembra prigionia senza di te la citt :
vagare cercando per monti e per valli io desidero!

²⁹ *Mathnavi*, ed. Nicholson, , vol. 1, v. 2431ss.

[...] M'ha detto: "Non si trova quello che cerchi, molto l'abbiamo cercato!"
Ma la cosa che mai non si trova, quella io desidero

È ascoso agli occhi, eppur tutti gli occhi vengon da Lui:
quell'Ascoso dalle manifeste creazioni io desidero!³⁰

Sotto il manto delle immagini della lirica amorosa tradizionale (il falcone che torna sulla spalla del sovrano, il vento/zefiro che reca messaggi aromatici, l'amante che come il leggendario Majnun vaga per monti e deserti disperato per la lontananza della sua amata Leylâ), quasi impercettibilmente l'oggetto amoroso –quel Sole ossia il solito Shams- rivela nei versi finali tutta la sua caratura teologica. La "fatale attrazione" trova una splendida immagine in quella della calamita o magnete in cui culmina il ghazal seguente:

Gioia non vidi in entrambi i mondi, salvo te, anima mia
Molte meraviglie ho visto, ma non vidi miracolo simile a te!

[...] D' improvviso effondesti il fervore tuo sopra questo tuo servo
e io non ne vedo ragione se non la tua grazia infinita

O eletto coppiere, o gioia degli occhi miei, a te somigliante
Nessuno apparve tra gli Arabi né tra i Persiani l'ho visto!

Versami tanto vino ch'io scenda giù da me stesso
Perché nell'io, nell'essere, non ho trovato che pena

O tu che sei zucchero e latte, o tu che se Sole (shams) e Luna
O tu che sei padre, sei madre, non ho parenti che Te!

O indistruttibile amore, o menestrello divino
Sei tu appoggio, sei tu riparo, non trovo nome a te pari!

Siamo frammenti d'acciaio e l'amor tuo è calamita
Sei origine d'ogni attrazione, ché in me attrazione non vedo!³¹

Brano complesso, ove tornano tante immagini tradizionali dell'amato (che è di volta in volta: coppiere, menestrello, zucchero e miele); ma se ne trovano altre di straordinaria novità come quell'inarrivabile: "Versami tanto vino ch'io scenda giù da me stesso", sintesi mirabile di estasi bacchica, critica dell'umana arroganza e brama di mistico auto-annientamento. Insomma un brano che meriterebbe ben altro commento che le poche righe che gli dedichiamo qui di seguito. L'amore concesso dall'amato è puramente gratuito come può esserlo solo la *grazia infinita* di Allah, indipendente da meriti e demeriti del servo che lo adora. Dall'altra parte invece sta l'amore obbligato, quello appunto del servo, che non ha altra scelta che amare. L'immagine splendida della "calamita", o magnete del divino amore, sintetizza plasticamente il concetto. La forza attrattiva della calamita è lì ancor prima che i "frammenti d'acciaio" la cerchino, detto in altre splendide parole: "Nessun amante cerca l'Unione senza che l'amato sia già alla sua ricerca!"³² Ma questo non significa affatto per l'amato *dipendenza*: Rumi ritorna sull'argomento più volte e puntualizza con

³⁰ *Divan*, ed. Foruzanfarr vol. 1, pp. 255-56, trad. it. Rumi, cit., pp. 84-85

³¹ Ivi, vol. IV, p. 38, trad. it. Rumi, cit. pp. 119-120

³² *Mathnavi*, ed. Nicholson, vol. 3, v. 4393

grande precisione, distinguendo l' "amore signoriale" dall' "amore servitoriale". Come si vede in questo brano tratto dal *Mathnavi*:

L'amore dell'amante è in forma di Servitù ('*ubudiyyat*)
L'amore dell'amato è in forma di Signoria (*rububiyyat*)³³

Insomma la parola è sempre quella ma designa due contenuti esperienziali diversissimi, che peraltro, ancora una volta, riflettono concezioni teologiche correnti anche tra i sufi basate sul binomio *rabb/'abd* (signore/schiavo) come paradigma fondamentale del rapporto Dio/uomo. Il rapporto amoroso tra l'Amato-Dio e il mistico amante ne risulta terribilmente squilibrato: si confronti il brano di 'Attar sul re che si fa costruire uno specchio (v. supra), da cui questo squilibrio traspare nettamente, sottolineato anche dalla differenza abissale di status (sovrano/sudditi). Il divino Amato, il re, può in fondo fare a meno di qualsiasi amante come di un amante in particolare, dona ai suoi "sudditi" - se e a chi vuole- in ragione della sua insondabile volontà e della sua misteriosa "regale" grazia. L'amante, "il suddito", in questa situazione, riveste un ruolo di passiva subalternità: le sue azioni, le sue profferte sono necessarie, mai però sufficienti di per sé a smuovere la divina indifferenza, tantomeno a ottenere i suoi agognati favori.

Ancora un volta si rimarca una differenza fondamentale, di sostanza e di stile, con la mistica cristiana che parte dal postulato di un Dio-Amore che addirittura *non può non amare* il servo devoto (ricerca e ama persino le "pecorelle smarrite"!), che è giunto a sacrificare il Figlio in un atto d'amore per l'uomo.

3.5 Abbiamo visto la proiezione trascendente del Bel Testimone, ma dai versi di Rumi emerge anche una dimensione immanentistica – tendenzialmente più eterodossa rispetto alle linee di sviluppo della teologia dei dottori. Sentiamo ad esempio questo brano in cui lui, Shams, il Bel Testimone, si autodescrive in termini che a prima vista sembrano inequivocabilmente improntati a un vago panteismo.

Con i Nove Padri (=le sfere celesti) fui, a girare in ogni cielo
Per anni ho girato con le stelle nelle zodiacali costellazioni

Per un po' io fui invisibile con Lui (Dio), in un medesimo luogo
nel Regno *o più vicino ancora*, e vidi quel che vidi [cfr. Corano, 53, 9-10, si allude al mi 'raj del Profeta]

Come bimbo nel ventre materno io ricevo nutrimento da Dio
Una volta nasce Adamo, io sono nato molte volte!

Vestito del saio del corpo infinite volte m'immersi in affari mondani
E questo stesso saio quante volte ho stracciato con la mia mano!

Con gli asceti nel romitorio ho trascorso le notti sino all'alba
Cogli infedeli, nei tempi idolatrici, ho dormito accanto agli idoli

Io sono il tormento dei gelosi, e pure il dolore dei malati
Sono nuvola e pioggia, e i giardini ho irrorato

Mai la polvere della Mortalità si posò sulla mia veste, o mendico!
Nel verziere e nel giardino d'Eternità, ho colto rose infinite

³³ Ivi, vol. 3, vv. 4448-50

Io non sono d'Acqua o di Fuoco, né di Vento ribelle,
non sono d'Argilla modellata: a tutti costoro ho riso in faccia!

O figlio, io non sono Shams-e Tabriz. Io sono Luce inviolata
Attento: se mi vedi, non dire ha nessuno che hai visto!³⁴

Dicevamo che il brano ha un netto sapore panteistico e sembra sentire l'influsso di quella dottrina della *wahdat al-wujûd* (lett. Unità dell'Essere/Esistenza) elaborata nella sua forma canonica dal citato teosofo arabo-andaluso Ibn 'Arabî che, trasferitosi a Damasco nei suoi ultimi anni, Rumi avrebbe avuto modo di incontrare. In realtà la distinzione tra lui, Shams, e Dio è chiaramente posta (ad esempio si vedano i vv. 2 e 3). E tuttavia, insieme, questo Shams che si autodefinisce "Luce Inviolata" (*nur-e pâk*) e permea tutte le manifestazioni dell'universo creato, dopo essere stato in assoluta vicinanza con Dio per un tempo fuori del tempo, rimanda a concezioni diverse, connesse ad esempio con certa profetologia di matrice gnostica. In alcuni settori dell'islam medioevale la concezione tradizionale di Maometto, semplice uomo secondo il Corano, persino fragile e peccatore, che aveva l'unico privilegio di essere stato scelto da Dio per portare un messaggio, stava decisamente stretta. Emerse così tutta una serie di speculazioni sulla "luce di Maometto" o "luce muhammadica" (*nûr muhammadiyya*) che, nelle formulazione più classica, è supposta distinguersi dall'umile organo della Mecca. Essa è preesistente a lui come a tutti i profeti da Adamo a Gesù, e a lui sopravvive eternamente. Nella lode proemiale a Maometto del citato *Mantiq al-Tayr* (Il verbo degli uccelli) di Farid od-din 'Attâr si legge che questa Luce, che facilmente verrà poi identificata con l' *'aql kull* (l'Intelletto Universale) dei filosofi, è insieme una sorta di Logos profetico e di misterioso demiurgo del mondo:

Quel che in principio ebbe origine dal seno dell'Invisibile fu senza dubbio la sua (di Muhammad) Luce incontaminata e sublime che dispiegò il suo stendardo, e furono in tal modo creati l'Empireo, il Trono, la Tavola e il Calamo (dei decreti divini). Quindi ne dispiegò un altro, e furono il mondo e Adamo, progenie sua. Non appena quella Luce somma si fu rivelata si prostrò in adorazione dinanzi al suo Creatore. Per secoli e secoli rimase (prostrata) ad adorarlo; per molteplici esistenze restò immobile in ginocchio; per innumerevoli anni si tenne poi ritta [si allude alle posture della preghiera canonica, *nota mia*]. Infine dedicò un'intera vita all'apostolato. Della luminosa preghiera di quel mare di misteri ebbe origine l'obbligo di pregare per tutti i credenti. Quella Luce, in guisa di sole e di luna, Iddio volle accanto a sé a lungo, e senza motivo apparente, prima di aprirle all'improvviso una chiara via al Mare della Verità. Ed ecco, contemplando la magnificenza di quel Mare misterioso, ella fui presa da delirio e per sette volte cercò in se stessa: fu allora che apparvero le sette cupole celesti. Ogni sguardo che Iddio volle lanciarle si trasformò in stella, che assunse la posizione stabilita nei cieli. Finalmente quella Luce nobilissima trovò quiete [...] Anche gli angeli reclamarono le sue qualità. Dal suo respiro nacquero gli astri del firmamento e dal suo cuore sognante, gli enigmi del creato. Il segreto dell'anima è frutto dei suoi più inviolabili pensieri, avendo detto Iddio: "Soffiai in lui dal Mio Spirito" (Corano, XV 29). Quei respiri e quei segreti ben presto si fusero e in tal modo vennero create le moltitudini degli spiriti. Le nazioni ebbero ospitalità nella sua Luce, essendo egli (Muhammad) l'Inviato di Dio per la totalità delle creature dell'universo, fino al giorno del giudizio.³⁵

Se con questo brano confrontiamo l'ultimo citato da Rumi –che simili concezioni ha ben presenti– emerge come nella sua presentazione di Shams rimanga traccia della dottrina suddetta della "luce muhammadica" (si veda la precisa *liaison* coranica stabilita al v.2, connessa con il *mi'râj* di

³⁴ Divan, ed. Foruzanfarr

³⁵ Farid ad-din 'Attar, cit., pp. 16-17

Maometto); inoltre, questa luce sembra permeare tutte le fibre dell'universo dalle sfere celesti alle viscere materne, dalla pioggia ai giardini; essa poi nasce e rinasce infinite volte in ogni angolo dell'universo attraverso la vastità e la varietà delle creature di ogni ordine naturale. Ma, soprattutto, questa luce, si legge nell'ultimo verso è il vero nome, la vera "sostanza" insomma, di Shams-e Tabriz, il Bel Testimone! Egli è elevato al rango di *insân kâmil* (Uomo Universale o Uomo Perfetto) -uno dei capisaldi teorici della speculazione ibn'arabiana- e su di lui si proietta l'onere profetico per eccellenza: quello di rivelare Dio agli uomini, di parlare loro dell'Invisibile, sia pure con un diverso linguaggio.

3.6 Rumi sente il bisogno di chiarire e precisare ulteriormente il rapporto tra il Bel Testimone e il divino Testimoniato, forse anche per parare intuibili facili accuse che avrebbero potuto essergli portate. Lo fa ricorrendo ancora una volta a un gergo teologico, ma mirabilmente disciolto in alcune delle immagini più seducenti del suo *Mathnavi*. Sentiamo dunque questa dichiarazione in cui l' "io" iniziale sembra proprio rinviare a quell'Uomo Universale che s'è fatto specchio privilegiato di Dio e Bel Testimone:

Io non sono "con-genere" al (divino) Sovrano, lungi da me (affermarlo)
ma ricevo nella Sua Manifestazione (*tajalli*) una luce da Lui

E poiché il nostro "genere" (*jens*, cfr. *genus*) non è quello del (divino) Sovrano
la sostanza nostra nella Sostanza Sua (tutta) si annullò

E dopo che si fu annullata la nostra sostanza, Lui rimase, solo!
Sotto lo zoccolo del Suo cavallo io voglio essere qual polvere

Polvere divenne (=si annullò) la mia anima: le sue ultime tracce
sono l'Impronta lasciata dal Suo piede su questa polvere

Perciò (anche tu) fatti polvere, per avere questa Impronta
e diventerai diadema sul capo dei signori del mondo!³⁶

Il rapporto il Testimone e Dio, il Testimoniato, è dunque spiegato in termini di pura teofania luminosa. L'originale per "manifestazione" (v. 1) è in effetti *tajallî*, un termine teologico che etimologicamente vale "irradiazione" luminosa, e che si potrebbe tradurre con "epifania", "rivelazione" e simili: c'è appunto, tra Dio e il suo Testimone unità nella luce (*ettehâd-e nur*, v. supra) non nella sostanza. Un termine infinitamente meno compromettente di *wahdat al-wujûd* (facile da scambiare per "panteismo") o di *hulûl* ("incarnazionismo") di cui s'è detto sopra. Sullo sfondo di queste concezioni emerge poi un'altra classica teoria sufi, quella del *fanâ'* (l'auto-annientamento del mistico) di cui s'è detto più sopra. In tanto Dio si manifesta *luminosamente* nel Suo servo, facendone il proprio vivente testimone, in quanto costui si annulli compiutamente; in tanto Dio può essere "testimoniato", in quanto il Testimone si sia ridotto a "impronta" del piede divino.

3.7 Ma Rumi ci porge una ulteriore densa immagine del Bel Testimone che sarebbe invero una vivente "sacra scrittura". Si legga ad esempio questo splendido passo del *Mathnavi*, in cui si percepisce forse già un anticipo di note teorie che verranno sviluppate poi ampiamente della setta eretica degli Hurûfi (una sorta di kabbalisti dell'islam che nasce nel XIV-XV secolo):

³⁶ *Mathnavi*, ed. Nicholson, vol. 2, p. 1170ss.

O Tu che, senza che Ti preghiamo, già ci rispondi
che ad ogni istante doni al cuore infinite grazie

Alcune parole hai formato con le lettere [quelle del Corano]
udendo le quali le pietre stesse, per amore, si sciolgono come cera

Tu, la Nun del sopracciglio, la Sad dell'occhio e la Jim dell' orecchio
hai "scritto"[sui volti belli], che han messo rivolta in mille menti e intelletti!

Oh, per queste "lettere" la ragione tesse fili sottili
scrivi ancora, [Ti prego] o Scrivano dalla fine scrittura

Adatte al pensiero d'ognuno, Tu sulla [Tavola della] Inesistenza,
incessantemente plasmavi forme immaginarie con lettere seducenti

Sì, sulla Tavola della Immaginazione (*khiyâl*) Tu lettere meravigliose
vai scrivendo: il volto, l'occhio, la gota, il neo... ³⁷

Insomma il divino Creatore accanto al Corano di Maometto ci avrebbe lasciato quel "Corano vivente" che è la bellezza del volto umano, che da sempre sconvolge intelletti e scombina ogni ragione. Idea, dicevamo, destinata a fruttificare ampiamente nel Hurufismo, che porterà sino alle estreme conseguenze questa idea del volto come "sacra scrittura" vivente e della bellezza umana come pura teofania, venendo per questo accusato di avere indebitamente proceduto a una vera e propria deificazione della forma umana.

Ma a scanso di equivoci, Rumi, nel prosieguo del componimento, si preoccupa di specificare:

Io per il Non-Essere ('*adam*), non per l'esistente, sono così ebbro:
invero l'Amato del mondo del Non-Essere ('*adam*) è assai più fedele!

Verso in cui, si dirà, si potrebbe cogliere una traccia della delusione patita a suo tempo per la dipartita definitiva di Shams. Ma che, nel rapportare la figura dell' "amato" al mondo dell' Inesistenza o Non-Essere ('*adam*), quanto a dire alla dimensione dell'invisibile, segnala anche un problema. Rumi, nel cantare le problematiche figure che passarono attraverso la sua esistenza sconvolgendola da cima a fondo, certamente volle trasfigurarle in simboli dell'Assoluto o manifestazioni del Divino. Ma egli aveva sempre ben presente la problematica della unicità (*tawhîd*) divina che non tollera alcuna associazione indebita (con altri dei, e a maggior ragione con umane figure) che tale unità/unicità possa compromettere. Sta qui un'altra delle ragioni profonde dello "svuotamento" storico-biografico che questi personaggi, Shams o Hosâm, subiscono nei suoi versi: essi, al di là della concreta umana esperienza che ne ebbe il grande mistico e poeta, dovevano rappresentare per tutti -nel *Mathnavi* e nel *Divân*- solo luminosi "testimoni", *impronte* di Dio impresse sul suo cuore inquieto, misteriosi angheloi dell'Invisibile. Ovvero dovevano essere per i suoi ammirati ma gelosissimi discepoli non un "amato" in carne e ossa, bensì un "Amato del mondo del Non-Essere", giacché, come egli si esprime, "l'Uomo di Dio (=Shams) è cavaliere venuto dal Nulla ('*adam*)".

³⁷ Ivi, vol. 5, v. 309 ss.

3.8 Questo “svuotamento” della figura vagheggiata avviene anche in tutt’altra direzione, completamente interiorizzata, come mostreremo partendo da quell’interessante accenno alla “Tavola dell’Immaginazione” (*lowh-e khiyâl*) del v.4. Essa non è affatto banalmente riducibile a luogo di attività fantastica o di fantasticherie, bensì rimanda all’idea medievale della *vis imaginativa* (*qovvat-e vahm*, o in arabo *quwwa mutakkhila*, quest’ultimo termine avendo la stessa radice di *khiyâl*) che “estrae” dal reale i simboli dell’Assoluto sotto il diretto influsso di potenze o sostanze celesti. Il messaggio “scritto” dal Divino Scrivano sul volto di terrene bellezze con le “lettere” di occhi e orecchie, gote e nei, può essere estratto evidentemente non da una esegeta del Corano bensì solo da chi ha saputo attivare nel cuore questa *vis imaginativa*.

La stessa operazione mistica per eccellenza, la ricerca dell’unione con l’Amato, trova implicitamente una dimensione che si lega fortemente all’uso di questa facoltà:

Il profumo dell’Amato aspiro ogni istante dal seno profondo dell’Io
Come non abbracciar stretto dunque il mio Io ogni notte?

Ieri ero un giardino d’amore, e mi venne in cuore tal voglia
Il suo Sole (Shams) mi apparve dagli occhi e ne scese un ruscello di pianto³⁸

L’*unio mystica* con Shams, il Bel Testimone, si risolve qui nella scoperta/visione della sua identità con l’Io profondo del poeta-amante. Shams, il derviscio errante che terremotò la piccola inquieta comunità di Konya, è trasfigurato nel “sole” tutto interno all’anima del mistico poeta.

Scoperta che coinvolge evidentemente, anche se qui il passaggio non viene esplicitato, proprio quel *khiyâl*, che, per dirla con Corbin, è perfetta *visio imaginalis*. Si confronti ancora una volta col brano di ‘Attar su riportato che, attraverso il cuore-specchio, sottolineava un analogo processo di interiorizzazione dell’*unio mystica*..

Il tuo Re vive in un castello di gloria, reso splendente dalla luce solare del suo volto. Dal cuore trae origine una via che giunge sino al Re, ma questo non accade se il cuore è smarrito. Ammira dunque il Re nel tuo cuore, contempla l’empireo in un atomo!

Il Dio coranico (XLII, 51) parla agli uomini con modalità diverse: l’ispirazione diretta (*wâhî*), attraverso i profeti (*rasûl*), ma anche attraverso un “velame” (*hijâb*) ossia, interpretano gli esegeti: immagini, sogni e visioni a occhi aperti che chiamano in causa proprio la *vis imaginativa* del mistico, del santo, del veggente, ovvero una *visio cordis*. Proprio quel genere di visione, o se si vuole di sogno a occhi aperti, che fece vedere a Rumi la perfetta identità del luminoso Bel Testimone col suo Io profondo, un io di luce, e che insieme, gli fece scoprire in lui, per dirla ancora con una bella espressione di Corbin, la unica e irripetibile “teofania corrispondente al suo essere”.

Questa scoperta si iscrive, ancora una volta, in quella prassi del *fanâ’* che implica nel mistico amante l’auto-cancellazione della propria individualità e l’auto-riconoscimento nella figura luminosa dell’amato.

Qualcuno venne alla porta dell’Amato e bussò
Questi chiese: “Chi sei tu, o mio fidato?”

Rispose quegli: “Son io!” E l’Amato: “Vattene, non è il momento
in una simile mensa non c’è posto per un “acerbo” come te!

³⁸ *Divan*, ed. Foruzanfarr, II, pp. 299-300, trad. it. Rumi, cit.. p.105

Il fuoco del Distacco e della Separazione deve cucinare l'“acerbo”!
E cos'alto potrebbe liberarlo dall'Ipocrisia?”

Se n'andò il poveretto e viaggiando per un anno intero
arse nel fuoco del Distacco dall'amico e nelle fiamme

Finalmente arso e “cucinato” egli ritornò ancora
presso la casa dell'amico, girandovi intorno

Bussò nuovamente alla porta, tra paura e commozione,
timoroso che una parola sbagliata gli uscisse di bocca

Disse l'Amato: “Chi è giunto alla mia porta?”
Rispose quegli: “Alla porta ci sei tu, o Rubacuori!”

E l'Amato: “Ora che sei Me, entra pure
non c'è posto per due 'io' in questa casa!

Un filo che si sdoppia non entra nella cruna dell'ago
ma poiché così non sei, entra dunque nella cruna!”³⁹

È a questo stadio che l'amato, il Bel Testimone dell'Assoluto “diviene” l'amante, come ci viene suggerito da questo splendido apologo del *Mathnavi*. Il brano forse costituisce una elegante citazione dalla agiografia del menzionato santo sufi al-Bistâmî che, si racconta, a chi bussasse alla sua porta rispondeva: “Procedi oltre, nella casa non c'è nessuno se non Dio, l'Altissimo!”⁴⁰ Il Testimone è in realtà già “vuoto” di se stesso (v. supra 3.6), altrimenti nulla potrebbe testimoniare della Realtà soprannaturale: solo così al-Bistâmî e Hallâj possono rivendicare la propria “scandalosa” identità con Dio. A sua volta l'amante mistico nulla potrà cogliere di questa suprema testimonianza del Soprannaturale se non riconoscendo l'identità del Testimone, il suo “rubacuori”, col proprio Io profondo, come ben si vede dall'apologo rumiano su riportato, ovvero auto-annientandosi in lui.

Rumi, brillante erede per questo aspetto della tradizione platonica, ha saputo parlarci di Dio attraverso l'umana esperienza dell'amore e della bellezza, riscoprendone la profonda e ineliminabile dimensione teologica. In un'epoca come la nostra, che spesso riduce l'uno e l'altra a oggetti di variegato e sfrenato commercio, di dotto o spensierato intrattenimento, il suo messaggio di coerente teologo della bellezza e dell'amore è forse di difficile udibilità ma è certamente ancora vitale. E, credo, quantomai necessario.

³⁹ *Mathnavi*, vol. 1, v.3056ss

⁴⁰ G. Scattolin, cit., p. 85