

## PROBLEMI E DISCUSSIONI

## L'ANIMA NELL'ISLAM: DALLA PSICOLOGIA ANTICO-IRANICA A QUELLA DEL SUFISMO DI NAJM AL-DIN KUBRA (XII SEC.)

Nel paganesimo arabo preislamico – secondo i musulmani il periodo della c.d. *jahiliyya*, ossia «ignoranza» in senso religioso – non pare esistesse una chiara nozione dell'anima come entità spirituale distinta dal corpo. Neppure è chiaramente attestata la credenza in una vita oltre la morte (cf. Corano 6,29), idea strettamente connessa di solito proprio alla individuazione di un elemento spirituale distinto presente nel composto umano. Un concetto di anima, affine a quello che ci è familiare, si formerà nel mondo islamico attraverso una varietà di influssi che risalgono alla tradizione religiosa iranica e a quella filosofica di matrice greco-ellenistica e, soprattutto, alla tradizione biblica, ben presente nella penisola araba attraverso le non poche tribú cristiane ed ebraiche disseminate nella penisola.

Siamo un po' abituati a pensare, in virtù del nostro inguaribile eurocentrismo, che in nessun'altra parte del pianeta si sia sviluppata una altrettanto ricca e raffinata riflessione sull'anima ovvero sull'elemento spirituale dell'uomo. Impresione errata come ben sanno coloro che, ad esempio, si interessano della cultura indiana, che ha prodotto in merito a questo tema una letteratura sterminata. Ma per venire piú vicino a noi, ci soffermeremo innanzitutto sul mondo iranico, che tante idee ha fornito alla cultura religiosa islamica e forse, prima ancora, anche a quella ebraico-cristiana. Quindi passeremo al Corano per una rapida disamina dell'idea di anima nel testo trasmesso da Maometto; vedremo per finire alcune interessanti riflessioni prodotte nell'ambiente della mistica islamica medievale.

### 1. La psicologia mazdea

Noi disponiamo, quando parliamo di elemento spirituale dell'uomo, di non molti termini, in sostanza di due: anima e spirito (e i corrispondenti, derivati dal greco: psiche e pneuma), termini che certo possono assumere vari significati e connotazioni a seconda dei tempi e degli autori. La psicologia di matrice greca ad esempio ha prodotto dei ben noti schemi triadici, del tipo *anima concupiscente-anima irascibile-anima razionale* (Platone) o *anima vegetativa-anima sensitiva-anima razionale* (Aristotele), ampiamente ripresi poi dai filosofi arabi (da al-Farabi a Avicenna e Averroè). Il nostro

Dante nel *Convivio*, riconoscendo il proprio debito con i commentatori arabi di Aristotele, riprende i medesimi schemi e parlando dell'*anima razionale* s'inoltra in una dotta disquisizione sul suo *uso pratico*, volto alla correzione dei livelli inferiori, e l'*uso speculativo*, volto alle funzioni intellettuali superiori sino alla pura contemplazione. I moralisti cristiani nel medioevo si sono spesso riferiti anche a una terza entità chiamandola «anima carnale» o semplicemente «carne» e intendendo con questo termine le pulsioni inferiori che agiscono nel composto umano, corrispondenti all'*anima concupiscibilis* o all'*anima irascibilis* in termini di psicologia platonica: donde l'invito martellante a guardarsi dagli assalti della carne, a mortificare la carne, ecc.; non raro poi è l'avvicinamento della carne a un elemento demoniaco che sarebbe presente nello stesso composto umano. Lo statuto dell'«anima carnale» la colloca insomma sul limitare dell'elemento spirituale, se non al di fuori. Un altro termine di grande diffusione e fortuna sin dal medioevo è «coscienza», identificata vuoi con lo *spirito* vuoi con una sorta di «gendarme» dell'*anima*, specialmente dei suoi livelli inferiori (cf. l'«uso pratico» dell'*anima razionale* di cui parlava Dante). Altri termini importanti come «mente» o «intelletto» sono stati via via identificati con – o visti come funzioni dello – *spirito*; la letteratura mistica poi fa notoriamente amplissimo uso della nozione di «cuore», ora descritto come una funzione od organo specifico dello *spirito*, ora come un elemento a se stante e distinto. Ma, com'è ampiamente noto a chiunque si interessi di questi temi, la stessa nozione di *spirito* talora è tenuta distinta, talora ampiamente si sovrappone o confonde con quella di *anima*. In definitiva, la psicologia occidentale di tradizione teologico-filosofica ha sempre lavorato su due concetti di base, *anima* e *spirito*, variamente sezionandoli e analizzandoli, spesso considerandoli come «contenitori» di altri concetti-funzioni come coscienza, intelletto, volontà, ecc.

Ora, la psicologia antico-iranica conosce addirittura cinque termini diversi, ognuno dei quali individua un particolare tipo di *anima* presente o comunque connesso all'individuo umano. In un passo del *Bundabishn*, testo medievale ma che riflette concezioni molto antiche tramandate per secoli oralmente, si legge:

*L'uomo fu creato in cinque parti: corpo (tan), anima (jan), spirito (ravan), adhvenak e fravashi. Il corpo è connesso con la parte materiale; l'anima è ciò che è connesso con il vento, cioè l'inalare ed esalare il respiro; lo spirito è ciò che con la coscienza, nel corpo, ode vede parla conosce*<sup>1</sup>.

Come si vede, quando si parla di anima e spirito, siamo vicini a concezioni abbastanza familiari: la definizione di *jan* richiama quella di psiche, quella di spirito l'idea di attività intellettuale cosciente. Ma poi nel testo si aggiungono altre due forme per noi curiose: il prototipo astrale (*adhvenak*) e l'anima pre-esistente (*fravashi* o *fravarti*); a queste due forme andrebbe aggiunta poi una ulteriore tipologia, di cui si parla in altri testi, ovvero l'anima escatologica (*daena*), di cui parleremo fra poco. Esaminiamo ora queste distinte anime. Il prototipo astrale o *adhvenak* è immaginato come una sorta di anima collettiva o elemento seminale di una intera specie che risiede tipicamente in un astro: così ad esempio l'anima-prototipo del Toro risiede nella Luna, quella delle piante nelle stelle, quella dell'uomo nel Sole e così via. Si tratta di idee che riflettono concezioni antropogoniche più remote, comuni a molte aree culturali. Più complesso è il discorso che riguarda l'anima preesistente o *fravashi*. Qui ci soccorre il mito antico iranico che narra come Ahura Mazda, il Dio Buono – preoccupato dal suo nemico Angra Mainyu (Ahriman), il principe del Male e progenitore per certi aspetti (v. *infra*) del nostro Satana – chiami a raccolta le *fravashi*, ossia le anime preesistenti degli uomini, le anime – si badi bene – degli esseri umani *non ancora creati* e messi al mondo. A queste *fravashi* il Dio pone una domanda sorprendente che in parole povere suona: volete continuare a vivere alla mia corte beate e spensierate negli spazi celesti, o volete scendere nel mondo, incarnarvi in un corpo, e aiutarmi nella mia lotta mortale contro Angra Mainyu, il principe del Male? Ricorderemo a questo punto che la cosmologia mazdea s'immagina che il mondo, o meglio il complesso mondo-tempo, sia stato creato da Ahura Mazda come una immensa trappola in cui contenere e quasi ingabbiare il suo acerrimo nemico Angra Mainyu. Ebbene, le *fravashi*, eroicamente, scelgono la seconda possibilità e accettano di incarnarsi negli uomini, di scendere nel mondo e iniziare una lotta senza quartiere contro il Male al fianco del Dio buono.

Si tratta come si può intuire di un mito di straordinaria portata teologica che ci dice ad esempio che il Dio buono, Ahura Mazda, a differenza del Dio in cui credono cristiani e musulmani, non si sente affatto un Dio onnipotente, ha anzi bisogno dell'aiuto delle sue stesse creature che – si può legittimamente sospettare – egli crea col preciso scopo di potersene fare degli alleati nella lotta contro Angra Mainyu, il «dio» del Male. Ma questo mito ci dice anche qualcosa sull'uomo, illuminando un aspetto fondamentale della antropologia antico-iranica: l'anima umana è radicalmente libera non solo in vita ma addirittura sin da prima della nascita; essa infatti *sceglie* di venire al mondo, perché stando al mito or ora riassunto avrebbe benissimo potuto rifiutarsi e fare la scelta di comodo di restare a godersi la pace e la tranquillità del paradiso di Ahura Mazda. Infine questo mito ci consegna l'idea di una preesistenza umana sia pure allo stato

<sup>1</sup> Dal cap. III del *Bundabishn*, citato in A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza 1999, 83.

embrionale della *fravashi*, una preesistenza in cui la creatura umana viveva una sorta di beata età dell'oro accanto al suo Dio e Creatore. L'anima preesistente infatti, in virtù della sua «leggerezza» (è ancora disincarnata) gode naturalmente della vicinanza di Dio, mentre l'incamarsi (l'«appesantirsi») comporta di necessità una separazione. Fin qui il mito. In seguito la figura della *fravashi* si evolve. Si consolidò tra gli zoroastriani l'idea che ogni uomo abbia la sua *fravashi* in cielo, che ciascuno può invocare come proprio spirito protettore, un po' come la sua «buona stella», espressione con la quale ancor oggi inconsapevolmente ci ricollegiamo ad antichissime concezioni «astro-psicologiche». E non è un caso che in certi testi zoroastriani le *fravashi* siano rappresentate proprio dalle stelle in cielo o che si dica che quando un uomo nasce, nasce in cielo una nuova stella. Questa figura della *fravashi* non è soltanto, come potrebbe sembrare, una sorta di angelo custode dell'essere umano. È concepita piuttosto come il suo vero io spirituale o io luminoso, una sorta di «doppio celeste» trascendente, che esercita una funzione di guida sull'io terreno. Dunque un «io angelico» se si vuole, ma in senso molto più pregnante di quello che comunemente noi attribuiamo all'angelo custode, perché quest'ultimo è pur sempre una figura ben *distinta e diversa* dall'essere umano che protegge, mentre la *fravashi* è proprio lui, rappresenta anzi la più autentica e profonda realtà dell'uomo, quella celeste e luminosa, preesistente all'uomo venuto al mondo. Qui occorre aprire una nuova breve parentesi sulla metafisica mazdea che immagina l'intera realtà articolata su due piani diversi, uno materiale-grossolano (*getik*) e uno celestiale-sottile (*menok*): la *fravashi* è l'aspetto sottile dell'uomo terreno, ne costituisce se si vuole la sua realtà più vera e profonda. In termini platonici, diremmo che la *fravashi* è l'«idea» dell'uomo, ma quanto brevemente accennato ci fa intendere anche la differenza profonda fra l'idealismo platonico e il «trascendentismo» mazdeo. Invero la *fravashi* è la dimensione sottile o *trascendente* dell'uomo, o per dirla alla Corbin, il suo «gemello celeste».

E veniamo alla *daena*, che potremmo definire in prima approssimazione una sorta di «anima escatologica». Anche di questa figura si occupa il mito antico iranico trasmettendoci un episodio estremamente suggestivo, connesso con il destino dell'uomo nell'aldilà. Si racconta dunque in testi iranici di tipo escatologico che l'anima del defunto dovrà transitare su un ponte sottile, detto *cinvat*, prototipo di un analogo ponte detto *sirat* dal quale, secondo la tradizione islamica, le anime appesantite dal peccato cadranno nell'abisso (mentre quelle leggere potranno passare oltre e approdare al paradiso)<sup>2</sup>. Ma proprio prima del ponte *cinvat* le anime dei defunti

fanno un incontro straordinario, ovvero si trovano dinanzi a una figura che si presenta loro come una splendida fanciulla. Leggiamo il passo relativo:

*Allorché l'anima dei giusti passa su quel ponte [il cinvat]... allora le opere buone da lui compiute si avanzano verso di lui sotto la forma di una bella fanciulla, più bella e più buona di qualunque fanciulla del mondo. L'anima del giusto dice allora: «Tu chi sei ché non ho visto mai al mondo una fanciulla più bella e più buona di te?».*

*In risposta così si esprime quella forma di fanciulla: «Io non sono una fanciulla, ma sono il tuo retto agire, o giovane dal retto pensiero, dalla retta parola, dalla retta azione, dalla retta religione! ...Io sono i tuoi retti pensieri, le tue rette parole, le tue rette azioni che tu hai pensato, detto, fatto. Poiché se io già ero stimata, tu mi rendesti ancor più stimata, e se già ero onorata, tu mi rendesti ancor più onorata, e se già splendida io ero, tu ancor più splendida mi rendesti!».*

Dunque: «Io sono i tuoi retti pensieri, le tue rette parole, le tue rette azioni» (*pendar-e nik, goftar-e nik, kerdar-e nik*), insomma la *daena* è una personificazione della vita morale del giusto che arriva alle soglie del paradiso. Si osservi come, analogamente alla *fravashi*, la *daena* non è altra, distinta dall'uomo, bensì è proprio lui, si direbbe *sub specie escatologica*. La parola *daena* – apriamo qui una parentesi linguistica – ha una varietà di significati che vanno da «insieme di atti religiosi» (atti religiosi buoni) sino a «religione» o addirittura «rivelazione»; e non è un caso che la parola *din* che entra nel persiano dall'arabo col significato appunto di «religione» o «fede», derivi in realtà proprio dall'antico-iranico *daena*. Siamo di fronte cioè a una parola antico-iranica entrata nel lessico arabo e poi per così dire ritornata a casa sua nella lingua neo-persiana.

Si osservi ancora che i testi accennano anche a una «*daena* dei malvagi», che come ci possiamo aspettare è una figura brutta e orripilante, perché rispecchia esattamente la condotta moralmente condannabile dell'interessato. Quello che entra in gioco come caratteristico di questa figura è dunque un aspetto di «specularità»: essa è lo specchio della vita morale del defunto che la incontra. Questi è ineluttabilmente destinato a incontrare la *daena* che riflette il suo operato in vita, e sotto questo aspetto la *daena* potrebbe essere definita un'«anima destinale», per così dire la forma adempiuta dell'anima umana. Vedremo più avanti come questa figura che pure incarna una sorta di doppio dell'essere umano si ritrovi, sotto altre spoglie, anche nella cultura religiosa musulmana.

<sup>2</sup> Cf. J.P. COULIANO, *Psichanodia I*, Leiden 1983; IDEM, *Expériences de l'estase*, Paris 1984.

<sup>3</sup> Dal cap. II del pahlavico *Menoke Khrat*, citato in A. BAUSANI, cit., 88.

Traendo un bilancio della psicologia antico-iranica si resta stupefatti di fronte alla straordinaria ricchezza d'analisi: davvero l'anima umana per gli antichi irani era essa stessa un composto, un complesso di forme variagate, ognuna avente la sua particolare funzione. Ma l'aspetto forse più originale è la chiara identificazione di una sorta di «anima esterna» all'individuo umano, eppure ad esso intimamente connessa. L'anima dell'uomo non dimora esclusivamente all'interno del composto umano ma si dilata spazialmente al di fuori di esso: l'*adhvenak* è la sua «anima astrale»; le *fravashi* sono un «doppio celeste», la *daena* un'anima che s'incontra nell'aldilà. Ma la dilatazione avviene anche in senso temporale: le *fravashi* – abbiamo visto – preesistono all'uomo, la *daena* addirittura lo attende nella vita ultraterrena. Questo ci fa comprendere come l'esistenza terrena dell'anima fosse, per gli antichi irani, solo un breve momento di una esistenza ben più lunga che si proietta sia nell'eternità prima del tempo o a priori (in termini di teologia islamica *azal*) che nell'eternità oltre la fine dei tempi o a posteriori (*abad*). Sarebbe interessante indagare e comprendere meglio il rapporto esistente tra questa composita «anima esterna» e le componenti interne al composto umano ossia, dovremmo dire per brevità, l'«anima interna».

## 2. La psicologia del Corano

Di questa ricca psicologia antico-iranica cosa rimane nel Corano e nella cultura religiosa islamica? Vedremo che vi resta molto di più di quanto non ci si potrebbe immaginare a prima vista.

2.1 Nel Corano si usano due parole per indicare l'elemento spirituale del composto umano: *nafs* e *ruh* (cf. l'ebraico *nefesh* e *ruach*). Quest'ultimo, *ruh*, è però un termine ambiguo perché è spesso connesso non solo con l'uomo ma anche con Allah o con i profeti e messaggeri di Dio. Sin dalla creazione di Adamo, Allah rivolto agli angeli intima:

*E quando l'avrò modellato (Adamo) e gli avrò soffiato dentro [un po'] del Mio Spirito (ruh), prostratevi [voi angeli] avanti a lui, adoranti (15,29)*<sup>4</sup>.

Nel Corano si dice pure che Dio soffiò il suo spirito nel seno di Maria: «Noi alitammo in lei del Nostro Spirito» (21,91 e anche, quasi

<sup>4</sup> Questa e le successive citazioni dal Corano provengono dall'edizione curata da Alessandro Bausani (Rizzoli-BUR, Milano 1988, continuamente ristampata).

con le stesse parole, 66,12); per cui Gesù viene poi conseguentemente definito uno «spirito» (*ruh*) emanato da Dio:

*Gesù figlio di Maria non è che il messaggero di Dio, il Suo verbo che Egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato (4,171).*

e *Rubollab*, ossia «Spirito di Dio», oltre che alludere a Gesù è divenuto anche uno dei nomi tipici dell'onomastica arabo-islamica. Una simile concezione è invero applicata anche a Gabriele, l'angelo della rivelazione che detta a Maometto il Corano, per cui viene designato con l'appellativo *Rub al-Quds*, ossia «spirito di santità»; ma questa espressione viene impiegata due volte (2,87 e 253) anche a proposito di Gesù per dire che «Egli fu confermato con lo Spirito di Santità», con cui in un certo senso si crea un precedente al Maometto che riceve da Gabriele, lo Spirito di Santità, la rivelazione coranica. In effetti il *ruh*, in virtù dell'origine divina – è il soffio stesso di Allah – è certamente ciò che riconnette più direttamente la creatura al suo Creatore, sin dal progenitore Adamo. Sia detto *en passant*, nel Corano solo di questi due personaggi sacri (Adamo e Gesù) si dice espressamente che furono generati dal *ruh* divino, due figure che nella tradizione islamica sono ricordate rispettivamente come il primo profeta e l'ultimo della serie che precede l'avvento della missione di Maometto. Sempre in virtù dei passi citati, la posteriore speculazione teologica ha spesso identificato questo *ruh* con lo spirito profetico, una sorta di ipostasi metafisica che misteriosamente investe individui eccezionali come appunto i profeti, ma anche gli imam sciiti, i santi, ecc. In questo senso particolare, il *ruh* va riconnesso più che al soffio creatore di Adamo (v. *supra*), a una entità autonoma e personificata, di cui parla spesso il Corano ponendola accanto alla figura dell'*amr* (Ordine o Comando divino), e che appare come una sorta di *longa manus* che interviene nel creato e nella storia<sup>5</sup>. Dunque il *ruh* ha diverse funzioni: 1. investe i profeti (in quanto «ipostasi» o *longa manus* di Allah); 2. costituisce la parte spirituale originale dell'uomo, che Allah «insuffla» già in Adamo. Tornando alla psicologia, il *ruh*, per il quale è di solito appropriata la resa con «spirito», designa in sostanza la parte più nobile dell'anima umana, quella cui gli esegeti e dottori dell'islam attribuiranno coscienza, intelligenza, volontà, responsabilità, immortalità, ecc., in ciò riconnettendosi alla tradizione giudeo-cristiana e greco-ellenistica.

<sup>5</sup> Nel Corano queste due figure «ipostatizzate» del Comando (*amr*) e dello Spirito (*ruh*) compaiono appaiate in almeno due passi, per cui cf. C. SACCONI, *Allah il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2005, 237-51.

Ma il rapporto tra il *nub*-spirito e l'anima-*nafs* non è così semplice da definire; ci ritorneremo più avanti, per ora passiamo a illustrare questo secondo elemento del composto umano, ovvero la *nafs*.

Il Corano, in effetti, per indicare l'elemento spirituale dell'uomo usa in prevalenza proprio questo termine, *nafs*, che può avere una varietà di significati e che comunemente è reso con «anima». La parola è connessa etimologicamente con *nafas*, ossia respiro, e sembra indicare in origine qualcosa come il soffio vitale che tiene vivo un corpo, dunque senza particolari significati spirituali (abbiamo visto che ne esiste un equivalente nella psicologia mazdea, e nel concetto greco di *psichè*). Ma nel Corano il termine *nafs* supera la connotazione meramente fisico-naturalistica per assumere decisamente un aspetto spirituale-morale particolarmente marcato. Gli esegeti hanno individuato tre tipi di anima o *nafs*, basandosi su precisi passi rinvenibili nel Corano: un'«anima istigatrice» al male (*nafs 'ammara*); un'«anima biasimante» (*nafs lawwama*) che tende a correggere e a raddrizzare; e un'«anima tranquilla» o «pacificata» (*nafs mutma'inna*) che è invece l'esito finale di una piena conversione al bene. La prima, l'«anima istigatrice» si trova nel Corano in connessione con la figura di Giuseppe nel noto episodio di origine biblica in cui, venduto dai fratelli e ormai schiavo in Egitto, viene scagionato dall'accusa di avere attentato alla virtù della moglie di un alto funzionario della corte del faraone. Tuttavia il Giuseppe coranico umilmente ammette che la tentazione in lui c'era stata:

*Ma non voglio dichiararmi del tutto innocente, ché l'anima appassionata [nafs 'ammara, ovvero l'anima istigatrice] spinge al male, a meno che il mio Signore non abbia pietà, e certo il mio Signore è indulgente e clemente (12,53).*

La *nafs 'ammara* è insomma l'equivalente, in termini di psicologia classica, dell'anima inferiore con le sue pulsioni concupiscenti o passionali e, in termini di psicologia cristiana medievale, è simile all'«anima carnale» cui abbiamo poc'anzi accennato.

La seconda anima, l'«anima biasimante», rappresenta un livello superiore, quello della coscienza che accusa l'uomo dei suoi misfatti e lo ammonisce a cambiare strada, anche se il Corano (75,1-5) qui si limita a citarla nell'ambito di una formula di giuramento senza aggiungere altro:

*Giuro pel di della Resurrezione! Giuro per l'anima biasimatrice (nafs lawwama)! Crede forse l'uomo che [Noi Allah] non raccoglierem le sue ossa? Anzi, siamo capaci ancora di riplasmargli la punta delle dita! Ma l'uomo ama viver da libertino...*

Il brano chiaramente ammonisce «il libertino» ricordandogli che dovrà comparire al cospetto del Dio-Giudice e l'accento all'«anima biasima-

trice» è una implicita indicazione pedagogica: l'uomo – suggerisce qui il Corano – ha in se stesso quanto gli serve per raddrizzarsi, deve solo appunto ascoltare la coscienza, ovvero l'«anima biasimante», e seguirne i moniti e le indicazioni. In termini di psicologia aristotelica, potremmo dire che questa *nafs lawwama* corrisponde all'anima razionale o almeno a quella sua parte che, secondo il Dante del *Convivio* (v. *supra*), ha un «uso pratico» volto alla correzione dei vizi e delle pulsioni elementari e più animalesche dell'uomo.

La terza anima, l'«anima tranquilla» o «pacificata», compare in un brano coranico (89,27-30) che accenna espressamente alle retribuzioni ultraterrene:

*E tu, o anima tranquilla (nafs mutma'inna), ritorna al tuo Signore, piacente e piaciuta, ed entra fra i Miei Servi, entra nel Mio paradiso.*

Si tratta qui evidentemente di uno stato superiore dell'anima, quello solo che permetterebbe al credente di aspirare legittimamente al premio finale. Si sarebbe tentati, per continuare la comparazione con la psicologia di marca aristotelica, di accostarla all'«uso contemplativo» dell'anima razionale, ma il paragone certamente sarebbe qui un po' stiracchiato. L'«anima tranquilla» designa uno stato spirituale piuttosto che una funzione intellettuale, è lo stato del giusto interiormente «pacificato» e pronto a ricevere il premio del paradiso, ad entrare tra i «Servi di Dio».

Alcune osservazioni. Questa triade, che ricorre in tutta la trattatistica islamica sull'argomento, non è da immaginarsi nel senso di tre anime diverse (cf. la triade aristotelica o quella platonica); queste sono da vedersi piuttosto come aspetti dinamici o evolutivi di una unica anima. Tra i commentatori, si lascia intendere che all'uomo compete, se ci riesce, cercare di progredire dall'«anima istigatrice» al male, il gradino più basso e comune a tutti che possiamo paragonare all'«anima carnale» o «concupiscente», su su fino a quello più alto dell'«anima pacificata». Il passo fondamentale in questa difficile progressione è ovviamente costituito dalla scoperta dell'«anima biasimante» che favorisce il pentimento e la conversione; naturalmente dal punto di vista dell'evoluzione spirituale, occorre vedere quanto si è disposti ad ascoltare i moniti di questa «anima biasimante» che *mutatis mutandis* assomiglia molto a quello che nella tradizione cristiana chiamiamo coscienza ovvero una sorta di «gendarme» dell'anima. A questo livello ha inizio, secondo i mistici dell'Islam, la vera lotta spirituale o *jihad akbar* («jihad più grande»), la guerra contro se stessi e tutto ciò che distrae l'anima da Dio.

L'ultimo grado corrisponde a quello dell'anima che grazie alle pratiche devote e alla preghiera si è purificata e liberata definitivamente dall'assillo

delle tentazioni e ha trovato la pace in Dio. Va da sé che questo grado sembra un privilegio concesso a pochi, come lascia intendere anche il brano del Corano sopra citato.

2.2 Nel Corano non si parla solo di tipologie dell'anima, ma la si descrive anche in rapporto al problema dei suoi contatti con il Soprannaturale. Tra i non pochi passi che analizzano questo aspetto, vorrei sceglierne alcuni che sono stati particolarmente meditati e amati dalla spiritualità islamica di tutti i tempi.

Nel Corano si parla diffusamente e insistentemente dei «segni di Dio» (*ayat Allah*) che sarebbero diffusi nel creato e che ogni «intelletto che sano ragiona» è pressantemente invitato a meditare. Allah, un dio che la teologia islamica classica considera «inafferrabile» nella sua misteriosa assenza per quanto vicino all'uomo – dice il Corano – «più della sua stessa vena giugulare», resta al di là di ogni sforzo o indagine razionale: *Non afferrano gli sguardi, ed Egli tutti gli sguardi afferra!* (6,103). Ma, ecco la sorpresa, questo Dio apparentemente tanto lontano dichiara (Corano 41,53):

*Ho posto i miei segni (ayat) sugli orizzonti e in loro stessi*

testo che in realtà alla lettera dice: ...e nelle loro anime [nufus, plurale di nafs]. Il sufismo andrà anche oltre questa idea che l'anima sia il prezioso involucro che racchiude i «segni di Dio», rifacendosi spesso a un famoso *hadith qudsi*<sup>6</sup> in cui Dio così si esprime:

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

Un altro *hadith qudsi*<sup>7</sup> suggerisce che con la preghiera e la scrupolosa osservanza dei precetti l'anima del credente si avvicina a Dio ma, quando essa si spende in ulteriori preghiere e devozioni supererogatorie, Dio giunge ad amare il suo servo:

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

<sup>6</sup> O «detto sacro», un *hadith* in cui il profeta riferisce un discorso diretto di Allah non incluso nel Corano; si distingue dai *hadith nabawi* o «detti profetici» che riportano esclusivamente parole di Maometto.

<sup>7</sup> In italiano è possibile leggere alcune raccolte di *hadith*, tra cui le più ampie disponibili sono: S. NOJA - V. VACCA - M. VALLARO (cur.), *Detti e fatti del profeta raccolti da al-Bukhari*, UTET, Torino 1982, recentemente ristampata; AL-NAWAWI, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta*, SITI, Trieste 1990.

Davvero qui l'anima, purificata dalle devozioni del perfetto «servo di Dio», sembra giunta a identificarsi pienamente con quel *ruh* divino che fu inizialmente insufflato in Adamo; si tratta non a caso di un *hadith* amatissimo dai sufi, ma «contestato» dai teologi che vi vedono una palese contraddizione con la visione prevalente dell'assoluta trascendenza di Allah.

Un altro passo estremamente interessante descrive la possibilità che ha l'anima umana di avvicinarsi a Dio nottetempo. Le anime (*nufus*, pl. di *nafs*) secondo il Corano, che qui forse riecheggia concezioni maturate in ambienti rabbinici, sono protagoniste di un misterioso *ascensus*: ogni notte infatti Dio «si riprende» l'anima dei dormienti per restituirla loro il mattino seguente:

*è Dio che vi richiama a Sé di notte (6,60).*

*Dio chiama a sé le anime (nufus) al momento della morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno; e trattiene quella alla quale ha decretato la morte e rinvia le altre fino a un termine fisso (39,42).*

Si noti che l'originale per «chiama a sé» in realtà significa alla lettera «fa morire». Siamo di fronte a concezioni che sono alla base della teoria del sogno nel medioevo islamico (basate sull'idea di contatti con il soprannaturale, gli angeli, ecc.), ma che hanno per noi un altro aspetto rilevante: l'anima conosce ogni notte una intimità, una stretta vicinanza con Dio. Forse questi passi ci segnalano un'eco, sia pure alla lontana, del motivo delle *fravashi*, le anime disincarnate che godono della vicinanza di Dio sin dal tempo anteriore alla creazione. Insomma la temporanea «disincarnazione» di cui l'anima gode nel sonno le garantirebbe la possibilità di ritornare leggera, ogni notte, a Dio. Dunque non solo attraverso il *ruh*, insufflato da Dio in Adamo e nei suoi discendenti, ma anche attraverso la *nafs*, l'uomo avrebbe il privilegio (notturno) di godere un contatto diretto con Dio.

Fin qui la psicologia coranica si muove tutto sommato all'interno di categorie e idee che ci sono familiari – essenzialmente di matrice biblico-rabbinica e cristiana – inerenti alle forme, interne al composto umano, dell'anima e dello spirito. Ma il Corano raccoglie anche alcune importanti suggestioni, provenienti da altre direzioni, relative alla c.d. «anima esterna» (v. *supra*), che ci mostrano molto da vicino l'eco della psicologia antico-iranica nel cuore stesso del testo rivelato a Maometto.

2.3 Abbiamo visto nella prima parte come Ahura Mazda chieda alle anime preesistenti degli uomini di stringere una sorta di alleanza, in base alla quale esse scenderanno sulla terra, si incamerano e combatteranno al suo fianco contro Angra Mainyu il principe del Male. Ora in un celebre passo del Corano (7,172) si legge che in un giorno primordiale Allah chiamò tutti i figli di Adamo, ossia tutte le generazioni future, dicendo loro:

*«Non sono io il vostro Signore?». Ed essi risposero: Sì!*

L'episodio, che gli esegeti musulmani conoscono come lo *yawm al-mithaq* (giorno del patto) si colloca in un giorno anteriore alla creazione, in un giorno prima del tempo, in cui Dio evoca di fronte a sé tutta l'umanità futura che dovrà discendere da Adamo. Un attimo dopo avere ricevuto il sí corale di tutta l'umanità – una sorta di giuramento di fedeltà e definitivo riconoscimento della divina signoria – questa ripiomba nel Nulla originario perché, abbiamo detto, siamo in un tempo *anteriore* alla stessa creazione. L'episodio, tanto misterioso quanto suggestivo, ha suscitato un profluvio di commenti tra i teologi e i mistici dell'islam<sup>8</sup>. Per noi, si sarà intuito, si impone un confronto tra questo giorno archetipale dell'episodio coranico e quello consimile del patto tra Ahura Mazda e le *fravashi*. Un confronto che ci mostra certamente delle differenze significative, ma che mostra pure delle non meno significative identità strutturali. In entrambi gli episodi siamo in un tempo anteriore alla creazione dell'uomo, in entrambi Dio stringe un patto con le sue *creature future*. Dal punto di vista del nostro argomento, l'episodio ci testimonia anche nelle pagine del Corano l'idea antico-iranica della *preesistenza* delle anime: noi siamo esistiti prima ancora di venire al mondo, noi siamo comparsi tutti dinanzi a Dio, noi abbiamo ascoltato la Sua voce, noi abbiamo stretto un patto con Lui. Ma c'è di più: in entrambi gli episodi troviamo un Dio che ci appare «ansioso», che non *comanda* ma *domanda* qualcosa alle sue future creature: in un caso domanda di stringere una alleanza, nell'altra domanda il pieno riconoscimento della sua esistenza e signoria.

In definitiva si coglie un'eco evidente e profondissima nel coranico *yawm al-mithaq* dell'episodio del patto tra Ahura Mazda e le *fravashi*; inoltre, anche per il Corano l'elemento spirituale dell'uomo si caratterizza per una sua «autonomia» non solo in vita, ma persino nella anteriorità di un tempo che si perde nell'eternità *ex-ante* allorché egli *liberamente* giura eterna fedeltà al suo Signore.

Ma anche la figura dell'anima escatologica, la *daena*, la fanciulla che nei testi zoroastriani incarna «i retti pensieri, le rette parole, le rette azioni» del giusto trova nel Corano più di un'eco. Leggiamo ad esempio un primo passo (30,3) relativo al Giorno del Giudizio così descritto:

*il giorno in cui ogni anima troverà tutto quello che ha fatto di bene tratto davanti agli occhi, e tutto quello che ha fatto di male.*

Non si arriva qui a parlare di bene o male *personificati*, ma evidentemente l'idea del bene o del male che viene «tratto davanti agli occhi» del

<sup>8</sup> Cf. M. MOLE, *I mistici musulmani*, tr. it., Adelphi, Milano 1992, 73-80.

risuscitato ci va piuttosto vicino. In un altro passo estremamente suggestivo si accenna esplicitamente, in contesto escatologico, a misteriose luci che «corrono dinanzi a beati»:

*Un giorno tu vedrai i credenti e le credenti circondati di luci che correranno avanti a loro e alla loro destra (57,12).*

Passo che risulta ulteriormente chiarificato dal seguente, sempre in contesto escatologico:

*Può darsi che il vostro Signore vi purifichi delle vostre colpe e vi faccia entrare in Giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, un giorno in cui [...] correrà la loro Luce avanti a loro e alle loro destre e diranno: «Signore, perfeziona a noi la nostra luce e perdonaci...» (66,8).*

Qui si parla di luci che appaiono già quasi personificazioni dell'essenza spirituale dei giusti che corre «avanti a loro» quasi nell'ansia di affrettare la *visio beatifica*.

Una personificazione vera e propria è solo rimandata di poco. Perché i beati, si legge nel Corano e in numerosi testi tradizionali islamici (*hadith*), incontreranno in cielo splendide fanciulle «dai grandi occhi neri»:

*E [i beati] avranno con loro fanciulle, modeste di sguardo, bellissime d'occhi, come bianche perle celate (37,48), loro coetanee (38,52), belle come rubino e corallo (55,58), dal seno ricolmo (78,33).*

Si tratta delle famose *urî*, personaggi enigmatici che sembrano non avere nessun precedente nella tradizione ebraica o cristiana. I nostri polemisti nel medioevo ironizzarono spesso su queste figure e in generale sulla «sensualità» di un paradiso, quello coranico, che sembrava loro l'antitesi perfetta delle rarefatte gioie spirituali promesse nel Vangelo. Gli esegeti musulmani dal canto loro hanno proposto varie interpretazioni: le *urî* sarebbero vuoi mera «similitudine» delle gioie paradisiache, come lascerebbe intendere il Corano in qualche punto<sup>9</sup>; vuoi, in senso più concreto, speciali «angeli» di un Dio la cui *visio beatifica* anche in paradiso resta alquanto problematica; vuoi, ed è questa una interpretazione corrente, sarebbero le stesse spose terrene dei beati ricreate *ex-novo* e rese eternamente giovani... Ma, a mio parere, non si comprende appieno lo spessore

<sup>9</sup> Ad esempio in Corano 2,25-26, proprio nella prima occorrenza di questo genere di descrizioni. Sul problema dell'ermeneutica coranica e delle diverse impostazioni esegetiche, cf. C. SACCONI, *I percorsi dell'islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003, 77-142.

di queste enigmatiche figure se non si guarda al loro unico antecedente plausibile nella storia del pensiero religioso: le *daena* della tradizione mazdea. Ora il paragone tra le *daena* e le *urì* non si pone evidentemente nel senso di una identità, ma direi piuttosto nel segno di una continuità. È vero che le *daena* della tradizione mazdea, dopo il citato incontro nelle vicinanze del *cinvat*, scompaiono dalla scena; al contrario le *urì* sono concepite come compagne permanenti dei beati nel paradiso coranico; inoltre si osserva che le *urì* sono presentate come figure diverse e ben distinte dai beati che accompagnano, mentre le *daena* dichiaravano la loro assoluta identità con essi («io sono i tuoi buoni pensieri...»). Ma al di là delle differenze, sono evidenti anche dei punti di contatto o meglio come si diceva di continuità: entrambe le tradizioni concepiscono un incontro nell'aldilà o alle sue soglie con una figura femminile; questa figura femminile riveste insomma in entrambe le tradizioni un rilevante ruolo escatologico. L'altro aspetto comune o di continuità è l'accento sulla straordinaria bellezza di questa figura, una bellezza che assume un evidente valore simbolico: la bellezza della *urì/daena* è lì a personificare la bellezza dell'agire giusto e, al contempo, a simboleggiare un anticipo dei gaudii paradisiaci.

Ma c'è un altro aspetto, direi decisivo, che depona per la continuità tra le due tradizioni: sia la *daena* che la *urì* costituiscono una sorta di *specchio* celeste dell'anima del defunto. Entrambe le tradizioni sottolineano, in modi diversi, una strutturale e profonda *specularità* tra l'anima del beato e la sua celeste controfigura. Il loro incontro/unione è consequenziale. In effetti, a ben vedere, quello che nella tradizione mazdea della *daena* è solo adombrato, viene poi pienamente realizzato in ambiente islamico nelle «nozze celesti» tra il beato e la sua *urì*. Questo aspetto della specularità pare insomma centrale nel motivo delle *urì* e delle *daena*. Ma, ci si chiederà, se nella tradizione mazdea esistono sia le *daena* dei giusti, belle e splendide, sia le *daena* dei malvagi, brutte e orripilanti, esisterà anche nella tradizione islamica una «*urì* dei malvagi»? Se così fosse, questo deporrebbe ulteriormente per la *continuità* tra le due figure, la *daena* mazdea e la *urì* islamica.

E in effetti le ipotizzabili «*urì* per i malvagi» non restano solo una ipotesi, ma ci sono davvero. Non le troviamo però nel Corano, bensì nel *Hadith* ossia tra i detti e i racconti di (o attribuiti a) Maometto. Queste «*urì* dei malvagi», essendo – come ci aspettiamo – speculari alle anime degli ingiusti non possono naturalmente che riflettere la loro bruttezza morale, risultante da «parole, pensieri e atti» poco commendevoli. Ed ecco una loro descrizione, tratta da un lungo testo tradizionale islamico (*hadith*) che descrive le sale dell'inferno e l'accoglienza riservata ai peccatori:

*colà vi sono 70000 dame di fuoco, che sono le più laide e spaventevoli che cuore umano possa concepire. E quando i peccatori giungono in quelle sale, le*

*dame li abbracciano e li stringono con una così grande forza che a loro pare d'esser preda di una grandissima oppressione. E quelle incutono loro un tale timore che fa loro perdere il senno. E poi li ustionano a tal punto che nessun fuoco potrebbe maggiormente bruciarli. E questo sembra loro un supplizio così grande che preferirebbero morire 70000 volte al giorno, se fosse possibile, piuttosto che patirlo, perché ognuna di queste dame infligge loro tormenti di 70000 specie<sup>10</sup>.*

Come si vede possiamo riscontrare, se si guarda al complesso delle scritture sacre dell'Islam (Corano e *Hadith*), un perfetto parallelismo tra le antiche *daena* e le «moderne» *urì*. Quest'ultime non sono semplicemente concepibili come *angeli* di soprannaturali beatitudini o, più prosaicamente, come le spose terrene rifatte e rese eternamente giovani: solo il confronto con il modello antico della *daena* restituisce il loro spessore di «anime escatologiche» o «destinali» che rispecchiano appieno la vita morale del loro fortunato (o, a seconda dei casi, sfortunato) sposo.

In conclusione, la psicologia coranica ha raccolto diverse suggestioni provenienti da quella antico-iranica, in particolare quelle riguardanti le figure che compongono ciò che abbiamo definito «anima esterna». L'episodio del Giorno del Patto è manifestamente un calco di quello del patto tra Ahura Mazda e le *fravashi*, anche se non sfugge che qui è mutato il senso profondo: lì un patto d'alleanza, qui un patto di sottomissione. Non meno evidente è il calco nel caso delle *urì*, anche se la rielaborazione coranica e poi nel *hadith* ha certamente compiuto un ulteriore passo in avanti nel senso della autonomizzazione di queste figure, stemperando e diluendo la pur forte impronta antico-iranica.

### 3. La psicologia negli ambienti del sufismo iranico orientale del XII-XIII sec.

La letteratura sufi sull'anima è, come si può intuire, sterminata, né qui potremmo darne conto anche solo sommariamente. Ai fini di questa ricerca, ci limiteremo in questa terza parte a presentare alcuni esempi di riflessione sull'anima tratti dagli scritti di un celebre teorico del sufismo iranico, Najm al-din Kubra (1146-1221) vissuto a Khwarezm in Asia Centrale dove morì difendendo la città dall'assedio dei Mongoli, eponimo di una fiorente scuola e confraternita sufi (la Kubrawiyya) e ammirato autore di

<sup>10</sup> Da il *Libro della Scala* di Maometto, con saggio introduttivo di C. Saccone, trad. it. di R. Rossi Testa, Oscar Mondadori, Milano 1999, 114 (prima ed. SE, Milano 1991).

un famoso trattato vergato in arabo sulla contemplazione intitolato: *Fawa'ih al-Jamal wa fawatib al-Jalal* («I profumi della Bellezza e gli schiudimenti della Maestà»)<sup>11</sup>.

Osserviamo, preliminarmente, che spesso la parola *nafs* designa nella letteratura sufi la parte meno nobile del composto umano, l'«anima carnale», ovvero quella legata agli istinti e alle pulsioni della concupiscenza. 'Attar (m. 1230 ca.), un altro celebrato sufi e poeta di origini iraniche che fu probabilmente un allievo proprio di Kubra, significativamente accosta alla *nafs* il cane, nell'islam animale considerato notoriamente impuro, e usa l'espressione estremamente dispregiativa *nafs-e sag* ovvero, qualcosa come la «carne cagna» o, più liberamente tradotto, il «cane della carne». Il «cane della carne» di 'Attar corrisponde in termini di psicologia coranica alla *nafs 'ammara*, l'«anima» istigatrice al male (v. *supra* 2.1). Essa costituisce il più tenace nemico dell'uomo, e in particolare del sufi che si è messo sulla via ascetica. Va da sé che uccidere il «cane della carne» diventa condizione indispensabile per favorire il progresso dello spirito (*ruh*), ovvero l'elemento spirituale più nobile, e per avanzare sulla via della perfezione. Riportiamo qui un aneddoto, tratto dal poema mistico «Il verbo degli uccelli» (*Mantiq al-Tayr*) di 'Attar che ben illustra questa visione della *nafs*:

*A un beccino, ormai giunto a tarda età, qualcuno volle chiedere. «Dimmi, o tu che hai trascorso l'intera esistenza scavando fosse, non hai mai scoperto nulla di prodigioso?».*

*E quegli rispose: «Quest'unico prodigio ho veduto: il cane della mia carne, che ha assistito a settant'anni di sepolture, non è morto neppure per un'ora, e mai una volta ha obbedito a una mia supplica!»<sup>12</sup>.*

3.1 Ma nella trattatistica sufi le analisi dell'anima sono assai più sofisticate. Si potrebbero ovviamente citare decine di autori che si sono intrattenuti sull'argomento, ma come abbiamo anticipato qui ci soffermeremo sulla ricca analisi psicologica che emerge dal trattato «I profumi della bellezza». L'autore, Kubra, agli inizi del suo trattato illustra le condizioni della vita contemplativa e della lotta spirituale (*jihad*) ed è in questo contesto che ci fornisce una prima tassonomia dell'anima:

<sup>11</sup> Per una sintetica ma precisa informazione su questo autore si veda la voce relativa in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden 1913-34 e nuova ed. in corso di pubblicazione dal 1956, nonché il capitolo che gli dedica Henry Corbin nella sua *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986. Cf. inoltre bibliografia in fondo all'articolo presente.

<sup>12</sup> FARID AD-DIN 'ATTAR, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Mondadori, Milano 1999, 169 (1ª ed. SE, Milano 1986).

*Il significato della lotta spirituale è sforzarsi nel respingere i nemici o ucciderli. I nemici sono: l'esistenza corporale (wujud), l'anima (nafs) e il diavolo (Shaytan)<sup>13</sup>.*

Qui l'«esistenza corporale» sembra un sinonimo della «carne» o anima carnale, mentre la *nafs* costituisce una entità distinta, che viene meglio analizzata più avanti. Dopo di che Kubra scrupolosamente indica le vie più efficaci per la lotta spirituale contro questi tre nemici. La prima consiste nello sforzo di digiunare il più possibile, poiché:

*l'esistenza corporale, l'anima e lo Shaytan prendono aiuto dal cibo. Meno cibo ci sarà, meno sarà il loro potere (FJ, cap. 4).*

La seconda via (FJ, cap. 5) consiste nell'annullare la propria volontà in quella del proprio maestro o direttore spirituale, conformemente all'idea diffusa nell'ambiente sufi che la via spirituale è una via iniziatica, ovvero un percorso in cui l'ausilio di una guida esperta è imprescindibile. La terza via consiste nel seguire gli insegnamenti dei grandi maestri sufi del passato, riassunti e come compendiate in otto precetti o condizioni della via spirituale che Kubra fa risalire a Junayd (m. 909), un celebre maestro del IX secolo e guida spirituale per qualche tempo di Hallaj (m. 922), e che sono nell'ordine:

*1) abluzione perpetua 2) digiuno perpetuo 3) silenzio continuo 4) ritiro spirituale continuo (khalwa) 5) perdurare nell'invocazione di Dio (dhikr): «non c'è dio all'infuori di Dio» 6) avere continuamente il cuore legato al maestro, usufruire della sua scienza delle soprannaturali esperienze visionarie (waq'ā), estinguere la propria libera azione nella libera azione del maestro 7) rifiutare ininterrottamente i pensieri fugaci (khawatir = le tentazioni) 8) non contestare mai Dio Potente ed Eccelso per tutto ciò che è deciso da Lui, che sia esso di danno o di profitto, e non chiederGli mai il paradiso (FJ, cap. 6).*

La visione di Kubra è come si vede più articolata di quella di un 'Attar: per Kubra il nemico non è uno solo (la *nafs*) ma ben tre: la stessa esistenza fisica (*wujud*), la *nafs* appunto e il diavolo (lo *Shaytan*). Sofferamoci su quest'ultima figura. Non si tratta qui di Iblis ovvero il Satana del Corano<sup>14</sup>, quanto piuttosto di un diavolo personale e tutto

<sup>13</sup> NAM AL-DIN KUBRA, *Fawa'ih al-Jamal*..., d'ora in avanti abbreviato in FJ, cap. 2. Ringrazio qui, per la precisa traduzione dall'arabo di questo e dei prossimi brani citati, la dott.ssa N. Norozi dell'Università di Firenze, studiosa di poesia e letteratura mistica araba e persiana.

<sup>14</sup> Su Iblis il «satana» del Corano cf. il mio studio *Iblis e Satana tra Islam e Cristianesimo*, in G. PASQUALOTTO (cur.), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2008, 73-110.

interno o meglio «appiccicato» all'uomo, come emerge dalla seguente descrizione:

...lo Shaytan è un fuoco impuro amalgamato con l'oscurità della miscredenza, dall'aspetto mostruoso. Appare davanti a te come un negro alto di corporatura grossa, che si adopera come se cercasse di entrare in te. Se vuoi separarti da lui, allora recita dal profondo del cuore: «O Tu, soccorso di coloro che implorano aiuto, soccorrimi!». Allora lui scapperà da te.

Sappi che egli [lo Shaytan] ti vede e tu vedi lui, e la sua veste è cucita alla tua; qualora tu staccassi la tua veste dalla sua, lui diverrebbe cieco e lo spogliaresti del suo vestito. Tuttavia lui sa dove sei, è con te e cerca di ottenere qualcosa da te. A volte ti dà uno schiaffo e desidera trattare o giocare con te o opporsi a te, oppure maledirti [...] Se invece taci e non contraccambi lo schiaffo, quando lui te l'ha dato, abbandonandoti totalmente a Dio, allora si asterrà da te e non ti aggredirà. Quando hai detto con il cuore: «O soccorso di coloro che chiedono aiuto, soccorrimi!», quegli [il tuo Shaytan] chiederà rifugio al suo signore [cioè Iblis] e scapperà via da te (FJ, cap. 7).

Come si vede questo Shaytan viene descritto come «una veste cucita addosso» all'uomo, o persino, lascia intendere il testo, l'uomo carnale è la sua stessa veste, ovvero lo Shaytan è parte costitutiva del composto umano, identificabile con le forze più oscure e distruttive che vi albergano dentro:

sappi che l'anima, lo Shaytan e l'angelo [= il cuore v. *infra*] non sono cose fuori da te, ma, tu sei loro (FJ, cap. 67).

Notevole è pure la sua suggestiva rappresentazione nelle vesti di un minaccioso «negro», aspetto su cui dovremo ritornare.

3.2 Concentrandosi poi sulla *nafs*, Kubra ne fa un'analisi che in sostanza sviluppa la trilogia dell'anima di origine coranica (v. *supra* §.2), ovvero egli rielabora qui i dati scritturali:

[sappi che] l'«anima istigatrice» [al male] è l'anima oscura di tutta la gente. Ma quando in essa ha luogo l'invocazione di Dio (dhikr) ecco che essa diventa come la lampada accesa in una casa buia, quindi si mette a biasimare [diventa insomma «anima biasimante», nota mia] poiché essa vede, con la vista interiore, che la casa è piena di cose impure come: cane, maiale, pantera, leopardo, asino, toro, elefante e tutte le cose biasimevoli nell'esistenza.

In seguito, dopo essersi sporcata di varie impurità ed essere stata devastata da vari tipi di bestie feroci, essa cerca di espellerle dalla casa. È necessario che ci sia l'invocazione di Dio (dhikr) e il ritorno a Dio ('inaba = pentimento), affinché la forza dell'invocazione di Dio appaia a loro e le cacci via. In seguito a ciò, l'anima si avvicinerà allo stato di «anima pacificata», che cerca costante-

mente di mettere insieme gli arredi della casa, per abbellirla con vari tipi di cose lodevoli, con le quali decorarla e ripararla. Quando la forza discende in essa e Dio si manifesta, l'anima si pacifica definitivamente (FJ, cap. 54).

Questo brano è interessante perché ci fa comprendere che Kubra, interpretando i passi coranici, non vede tre tipi di *nafs* bensì un'unica *nafs* che si sviluppa attraverso tre stadi. Si osservi come al secondo stadio (anima biasimante) compaia già la funzione della «vista interiore» (*basira*), concetto caro a tutti i mistici musulmani. Naturalmente non è affatto scontato che questo sviluppo si debba avere: il nostro autore lascia intendere che la maggior parte del genere umano sguazza allegramente tra le tentazioni del primo stadio ovvero quello dell'«anima istigatrice», e da lì non si muove né ha alcun desiderio di farlo. Lo stadio successivo, quello dell'«anima biasimante» è evidentemente condizione necessaria, ma non sufficiente per il pentimento e la conversione alla via spirituale; e l'ultimo stadio, quello dell'anima pacificata, si lascia intendere che è privilegio di quei pochi che hanno saputo «eroicamente» portare a compimento i propri sforzi di autopurificazione.

3.3 Ma Kubra, dopo averci parlato dei nemici che occorre vincere nella lotta spirituale, passa a parlarci degli «alleati». Ed è in questo contesto che la sua psicologia si arricchisce ulteriormente e recupera – aspetto che ci interessa da vicino – parte del lascito antico-iranico. Egli indica diverse realtà, segnalate da una precisa terminologia: lo spirito (*ruh*), il cuore (*qalb*), il «segreto del cuore» (*sirr*), sui quali ci soffermeremo brevemente fornendo qualche ulteriore citazione tolta da «I profumi della Bellezza». Lo statuto divino dello «spirito» è magnificamente illustrato da una citazione che Kubra fa da un mistico minore e che, incidentalmente, ci spiega qualcosa anche dei due termini più importanti del titolo della sua opera:

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

Gli attributi di Maestà (*jalah*) come forza, potenza, ira, ecc. e gli attributi di Bellezza (*jamal*) come bontà, amore, misericordia, ecc. forniscono lo schema di riferimento di base di ogni teologia islamica sin dal medioevo e, curiosamente, richiamano da vicino la nota distinzione di Rudolf Otto tra gli aspetti del *deus tremendus* e quelli del *deus fascians*<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Mi riferisco qui al ben noto saggio di R. OTTO, *Il sacro*, tr. it., SE, Milano 2009.

La filiazione divina dello «spirito» (*rub*) è qui dichiarata *expressis verbis*: esso discende dalla mescolanza degli stessi attributi di Dio.

A proposito dello spirito (*rub*), Kubra ci narra un episodio estremamente suggestivo nel contesto di un discorso inerente la pratica spirituale sufi della «dilatazione spirituale» (*bast*), qui collegata al noto rituale della «audizione» (*sama'*) in cui i dervisci solevano cantare e/o danzare formando un cerchio intorno al loro maestro:

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

L'immagine straordinaria del sangue definito il «trono dello spirito» non è solo una immagine poetica, bensì ci fornisce una chiave preziosa, una risposta al quesito che ci eravamo posti circa il rapporto tra *nafs* e *rub*. Abbiamo visto che nel Corano essi appaiono come due entità distinte, e anche Kubra le distingue chiaramente, almeno sul piano verbale-concettuale. Il *rub*, di origine divina, sembra certamente la parte più nobile e pura del composto umano, superiore alla *nafs* oggetto – l'abbiamo visto – di tante contaminazioni, capace persino di «istigare» al male. Ma la descrizione appena citata colloca il *rub*, quello stesso *rub* che Dio ha insufflato in Adamo e nei suoi figli, al livello corrispondente esattamente al significato etimologico di *nafs*: soffio, respiro che anima il corpo, che circola attraverso il sangue. Abbiamo osservato (§. 2) tuttavia come *nafs* nel Corano (e in Kubra) smarrisca per così dire questo significato etimologico, che resta invece ben ancorato proprio al *rub* divino che lo stesso Allah s'incaricava di *insufflare* nel primo uomo. *Rub* e *nafs* sembrano dunque, almeno in Kubra e al di là delle sue stesse distinzioni verbali-concettuali, la stessa medesima entità differenziata unicamente per gradi di purezza. Finché resta in qualche grado contaminata dalla carne e dalle passioni, rimane *dentro*, ossia scorre nelle vene come *nafs*; ma quando, raggiunta la necessaria purezza (ossia, dovremmo dedurre, passata attraverso i gradi intermedi di «anima biasimante» e «anima pacificata»), si dilata liberandosi di ogni scoria residua, ecco che essa assume la forma originaria di

puro spirito (*rub*), identico a quello che Dio insufflò in Adamo, che necessariamente «spezza» le vene tendendo a uscir fuori, ad abbandonare il «trono del sangue» e la gabbia del composto umano.

Parlando di spirito dal punto di vista della conoscenza, Kubra lo considera un organo della percezione trascendente che egli chiama non semplicemente spirito ma «spirito santo» (*rub qudsi*), espressione di origini coraniche:

*[...] lo spirito santo è un [nostro] organo sottile e celestiale, che quando trabocca con la forza dell'aspirazione spirituale si ricongiunge al cielo, e il cielo s'immerge in esso. Anzi, il cielo e lo spirito santo sono una sola cosa; con la differenza che lo spirito santo non cessa di volare, di svilupparsi e di crescere, sin quando non riceve una nobiltà superiore a quella del cielo e non lo supera (FJ), cap. 59).*

En passant, si noti come il cielo sia metonimicamente accostato allo «spirito santo», secondo una modalità di lettura del «Libro della Natura» che accomuna tutti i mistici e gli gnostici dell'islam medievale<sup>16</sup>.

Dunque un organo «sottile» (*latif*), ovvero *menok* in termini di metafisica mazdea (v. §. 1), potenzialmente presente in ogni aspirante alla via spirituale, un organo che è capace di ricongiungerci al cielo con cui forma «una sola cosa», e persino di superarlo!

3.4 Si potrebbe pensare che questo «spirito santo» dimori nel cuore, ma Kubra vede nel cuore un ulteriore e distinto elemento spirituale, qualcosa che egli identifica con un «angelo» incarnato, che però è addirittura superiore agli angeli, vedremo subito perché:

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

Troviamo qui un motivo che è presente anche nel nominato 'Attar, la superiorità dell'uomo sull'angelo, perché – si sostiene – il cuore degli angeli è freddo, non è animato dalla passione e dalla follia d'amore che solo può provare un cuore umano. 'Attar diceva: «agli angeli fu

<sup>16</sup> Cf. il mio lavoro *Il viaggio dell'anima nell'Islam*, in C. DONA - M. MANCINI, *Tradizione letteraria, iniziazione, genealogia*, Luni, Trento-Milano 1998, 130-51 (dedicato all'analisi del tema in Rumi e Sohravardi in particolare).

dato amore ('*eshq*) non dolore (*dard*, nel senso di 'passione'): il dolore non appartiene che all'uomo». L'idea della superiorità dell'uomo sull'angelo è ribadita in questo apologo che Kubra ci narra ad ulteriore illustrazione:

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

Bella e pregnante questa sintetica definizione della differenza tra angeli e uomini: i primi sono luce e basta, ma gli uomini sono luce e fuoco! Gli angeli servono Dio si direbbe senza passione, proprio ciò di cui invece ampiamente dispone quell'«angelo» speciale interno all'uomo che è il suo cuore che nell'uomo, si può arguire, si colloca all'estremo opposto dello Shaytan o diavolo personale di cui s'è detto. Il cuore-angelo interno all'uomo entra in gioco pure in un passo dell'opera di Kubra qui analizzata in cui si trova la famosa immagine coranica della «corda di Dio», che di solito gli esegeti identificano con una metafora del Corano stesso. Il Corano in quanto parola di Dio sarebbe appunto la «corda» che il divino Signore ha calato dall'alto dei cieli fino all'uomo affinché questo vi si aggrappi e si salvi: «Aggrappatevi tutti alla corda di Dio!» (Corano 3,103). Ed ecco come Kubra rielabora questo motivo proprio in relazione al cuore-angelo:

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

Il cuore dunque è visto come il ricettore della Luce divina ovvero di quella «corda di Dio» che lega l'uomo direttamente al suo Signore e creatore. Si osservi qui, incidentalmente, che Kubra non considera la corda una semplice metafora, bensì una vera e realissima «visualizzazione» spirituale, aspetto su cui dovremo tornare.

3.5 Ma la psicologia di Kubra non si ferma allo spirito e al cuore, essa prevede un ulteriore organo sottile di percezione trascendente che è chiamato in arabo *sirr*, parola che etimologicamente indica qualcosa come «segreto», «intimo», o comunque qualcosa che è nascosto alla vista, e che nella psicologia della mistica sufi allude di solito alla parte più profonda del cuore medesimo, cui ha accesso solo colui che abbia saputo avanzare, e di molto, sulla via spirituale. Kubra invero ne parla quasi di sfuggita in alcuni punti dell'opera in questione, forse perché l'argomento è dato per noto o magari perché in altre opere od occasioni potrebbe averne parlato più diffusamente; ma si può anche pensare che questo ulteriore «organo sottile» e le modalità specifiche della sua percezione fossero connessi a insegnamenti iniziatici che non dovevano trovare spazio in un'opera di carattere didattico-divulgativo. In effetti egli ce ne parla senza dare definizioni o ulteriori spiegazioni nei passi che seguono. Il primo si trova nel contesto di un discorso che riguarda le «immersioni spirituali» o «iniziatiche», connesse con l'esercizio del *dhikr* (l'invocazione di Dio). Tale invocazione, nei manuali, è descritta in vario modo e sempre con minuziosità; se ne illustrano vari tipi, comune ad esempio è la distinzione tra un *dhikr* fatto con la lingua, uno fatto con la mente, e uno fatto col cuore, dove è pure evidente una implicita gerarchia<sup>17</sup>. È in questo contesto che Kubra ci dice in un punto, dopo avere diffusamente parlato di due tipi di «immersioni iniziatiche»:

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

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

Un tentativo brillante e direi anzi geniale di interpretare questo *sirr* è stato fatto dall'iranista e islamologo francese Henry Corbin che proponeva di tradurlo con *transcoscienza*, «trans-coscienza», a segnalare che a questo livello la coscienza di chi cerca penetra (o comunica direttamente con) la coscienza divina<sup>18</sup>. Insomma, comunicare attraverso il *sirr*, l'intima e più

<sup>17</sup> Sul *dhikr* e le sue modalità cf. gli appositi capitoli G.C. ANAWATI - L. GARDIET, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960; A.J. ARBERY, *Introduzione alla mistica musulmana*, tr. it., Marietti, Genova 1986.

<sup>18</sup> H. CORBIN, *Uomo di luce nel sufismo iraniano*, tr. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1988, 88.

profonda parte del cuore, sarebbe già un entrare nella mente divina, stabilire una comunione tra la coscienza della creatura e quella del Creatore, appunto una «trans-coscienza». Aggiungiamo, per completezza, che vari teorici sufi riconoscono addirittura un organo sottile ulteriore, dovremmo dire qui ancora più sottile del *sirr*, definendolo *sirr al-sirr*, qualcosa come un «intimo dell'intimo».

3.6 È probabilmente a questo livello spirituale del *sirr* che si situa per Kubra una straordinaria esperienza visionaria, all'interno della quale il viandante conosce quello che viene definito il suo Testimone celeste:

(FJ, cap. 181) *Sappi che il viandante ha un Testimone (shahid), che viene chiamato maestro delle realtà invisibili (shaykh al-Ghayb), il quale eleva il viandante verso il cielo, dentro cui appare.*

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

Questa figura che il mistico viandante vede – direbbe Corbin – attraverso una *visio imaginalis*, questo Testimone che dall'alto costantemente lo vede e guida o assiste, ci fa di nuovo pensare a una potente eco del mito mazdeo delle *fravashi*. Con ogni evidenza egli è un doppio o gemello celeste del viandante. Ancora una volta, avvicinarlo alla figura a noi tanto familiare dell'angelo custode sarebbe ingannevole, una sorta di fuorviante «*lectio facilior*»: si osserva infatti che questo testimone celeste non è distinto dal viandante ma «*anzi che egli è lui stesso*», più che un alter ego si potrebbe definire il suo «ego trascendente» (per dirla con una formula di Corbin: con il mistico che lo visualizza, egli non forma un 1+1 bensì un 1x1). Al viandante egli «appare» in cielo – la patria delle *fravashi* – e costituisce un'altra articolazione di quelle visualizzazioni spirituali cui la storia della mistica musulmana ci ha abituato.

Qualche osservazione. Come si vede, dai passi citati a proposito del cuore (*qalb*) e dell'intimo (*sirr*), ma anche del Testimone (*shahid*), in Kubra è potente l'eco di quella dinamica *getik-menok* (grossolano-sottile), tanto fondamentale nella *Weltanschauung* e nella psicologia antico-iraniche. Si direbbe che l'antica figura della *fravashi*, l'elemento sottile (*menok*) e trascendente dell'uomo che godeva della vicinanza e conoscenza diretta di Dio, qui risulti completamente interiorizzata: il Testimone appare sí «in cielo», ma è evidentemente un cielo tutto *interno* all'anima del viandante dove operano quegli organi della percezione sottile che sono il cuore (*qalb*) e l'intimo (*sirr*). L'attivazione di questi organi sottili non appare cosa semplice, viene paragonata addirittura a una raffinata operazione alchemica:

*La nostra Via (tariq) è quella dell'alchimia (al-kimiya). È necessario estrarre l'organo sottile (latifa) di luce dalle montagne [ossia della triade unujud-jan-shaytan, sotto cui giace prigioniero, nota mia] (FJ, cap. 12).*

Insomma questa attivazione sottintende la piena liberazione da ogni scoria *grossolana* (*getik*) connessa ai livelli inferiori, e rappresenta la condizione stessa e lo strumento di ogni percezione soprannaturale: senza di essa non potrebbe apparire all'iniziatore il suo Testimone, la sua essenza «sottile», ovvero il gemello celeste che è in realtà tutto *dentro* i cieli della sua anima e «senza il quale l'Essere divino rimarrebbe *Deus absconditus*»<sup>19</sup>.

3.7 In Kubra infine troviamo un'ultima scansione, se così si può dire dello spirito umano, qualcosa che inevitabilmente ci riporta alla mente quelle misteriose figure escatologiche (*urî* e *daena*) di cui s'è parlato poc'anzi. Il discorso è qui riferito a una sorta di estasi visionaria, in cui il mistico viandante partendo dalla visualizzazione di luci che emanano dal suo viso, ha all'improvviso di fronte a sé la percezione di una straordinaria, luminosa entità:

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

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

<sup>19</sup> H. CORBIN, cit., 99.

Anche questa figura – dice il testo di Kubra – è chiamata («l'hanno chiamata») *Shaykh al-Ghayb* (maestro delle realtà invisibili), esattamente come il Testimone di cui sopra, ma dal testo si evince che si tratta di figure completamente diverse: il Testimone appariva in alto, «in cielo», questa Persona di Luce appare invece davanti al viandante, gli va incontro, lo «penetra»; quella esercita un funzione di guida e sostegno, questa una funzione di riflessione luminosa, «speculante» come meglio vedremo. Siamo insomma di fronte a due diverse «visualizzazioni». Come non percepire in questa fantasmagorica Persona di Luce che va incontro, al culmine di una estatica visione, al viandante un'eco della *daena* antico-iranica? I contesti sono certamente diversi, eppure profondamente simili. La *daena* è una figura escatologica, ma la visione dei contemplativi che altro è se non una *beatitudo* anticipata a questa vita? Come la *daena*, anche questa Persona di Luce visualizzata dal mistico viandante è o riflette il suo grado di purezza spirituale: all'inizio del percorso spirituale appare addirittura nera, in realtà «nascosta a te», e solo in seguito si rivela in tutta la sua luminosità. Ma decisivo è il particolare che – si dichiara – essa non è altro dal viandante, bensì è lui nei diversi stadi del suo sviluppo spirituale, è insomma – come direbbe la *daena* – un riflesso fedele delle «sue azioni, parole, pensieri».

Questa figura ha ancora una volta il carattere eminente di una visualizzazione spirituale, e per questo aspetto andrebbe paragonata, oltre che con il Testimone, anche con lo Shaytan, che (v. *supra*) «...appare davanti a te, come un negro alto di corporatura grossa», il quale costituisce pure una visualizzazione, ma di segno evidentemente opposto. Si confronti le due descrizioni, quella della Persona di Luce e quella dello Shaytan, vi sono numerosi elementi (parole e immagini) comuni come gli accenni: alla nerezza/oscurità (che però è solo iniziale, non costitutiva, nella Persona di Luce), alle loro vesti che si confondono con quella dell'anima dell'iniziato, alla loro penetrazione in essa quasi violenta («vuole unirsi a te»). Simmetricamente alla Persona di Luce, lo Shaytan è si direbbe una «persona di tenebra», infatti è descritto come «fuoco impuro, amalgamato con l'oscurità della miscredenza». Ma, soprattutto, anche questo Shaytan – esattamente com'è detto della Persona di Luce – non è altro o diverso dall'uomo che inabitava, è bensì parte di lui ovvero «una veste che gli sta cucita addosso», cerca di penetrarla di confondersi/unirsi a lui.

Come si vede ritroviamo qui, nella visione di Kubra, una precisa caratteristica dell'«anima escatologica» o «destinale» antico-iranica: il carattere *speculare* di queste figure rispetto alla vita morale-spirituale dell'individuo che le visualizza, rispetto al grado di progressione spirituale raggiunto. Ma, a differenza della *daena* (e dell'urì) che costituivano parti *esterne* dell'anima, la Persona di Luce e lo Shaytan risultano ormai completamente

interiorizzate attraverso un processo di visualizzazione spirituale, di *visio imaginalis*: l'*escaton* di chi cerca non è fuori dell'anima, non è nell'aldilà o alla fine dei tempi, al contrario, è già tutto dentro l'anima, qui e ora. Il che corrisponde in fondo alla nota credenza sufi che l'inferno e il paradiso di cui parlano le scritture in relazione all'aldilà «furono creati solo per gli sciocchi» ovvero la massa dei credenti bisognosi di parabole edificanti e persuasive<sup>20</sup>. Per questo islam mistico-gnosticheggiante, inferno e paradiso stanno tutt'interi dentro l'anima come dice con efficace espressione Naser e Khosrow: «stanno nella tua manica, fratello!»<sup>21</sup>.

Ognuno può conoscere già su questa terra la sua *daena* – quella bella e splendente o quella brutta e oscura – basta saper guardare dentro se stessi, saper «visualizzare» lo Shaytan o la Persona di Luce della propria anima.

## BIBLIOGRAFIA ORIENTATIVA

Mi limito a fornire una bibliografia orientativa sui temi accennati nell'articolo. Le citazioni coraniche nel testo dell'articolo sono tratte da A. BAUSANI (cur.), *Il Corano*, Rizzoli-BUR, Milano 1988. Una bibliografia generale sull'islam è stata pubblicata a mia cura su *Credere Oggi*, nel numero intitolato *L'islam, dalla conoscenza al dialogo*, 1997/3; più di 2000 titoli, suddivisi per argomento, sono rinvenibili nel mio manuale introduttivo: *I percorsi dell'islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003.

### 1. Sull'Iran mazdeo e islamico, in relazione ai temi toccati nell'articolo

- A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza 1999 (prima ed. Saggiatore, Milano 1959).  
 A. BAUSANI, *Il «pazzo sacro» nell'islam*, a cura di M. Pistoso, Luni, Milano-Trento 2000.  
 P. DE BREUIL, *Zarathustra e la trasfigurazione del mondo*, ECIG, Genova 1990.  
 R. C. ZAEHNER, *Zoroastro e la fantasia religiosa*, tr. it., Saggiatore, Milano 1961.  
 H. CORBIN, *En Islam iranien*, 4 voll., Gallimard, Paris 1971.  
 — *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, tr. it., Ed. Mediterranee, Roma 1988.  
 — *L'immaginazione creatrice*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>20</sup> Su questo tema della svalutazione dell'aldilà e delle retribuzioni, si può fare più di un riscontro nell'antologia di G. SCATTOLIN, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll., EMI, Bologna 1994-2000, specialmente vol. I.

<sup>21</sup> NASER-E KHOSROW, *Il Libro della Luce*, in C. SACCONI, *Il Libro della Luce di N. K. Un catechismo ismailita del sec. XI. Introduzione e versione*, in *Studia Patavina* 37 (1990) 475-515.

- C. SACCONI, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, Luni, Milano-Trento 1999.  
 — *Il maestro sufi e la bella cristiana*, Carocci, Roma 2005.  
 — *Tipologie dei Mi'raj: la «scala del paradiso» nei poeti e nei mistici dell'Islam arabo-persiano*, in *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale* 9 (2004) 29-49.  
 P. FILIPPANI RONCONI, *Zarathustra e il mazdeismo*, Irradiazioni, Roma 2007.

2. **Opere introduttive sull'islam teologico e filosofico, in cui è possibile trovare utili ragguagli in relazione alle dottrine psicologiche e ai problemi accennati nell'articolo e ulteriore bibliografia**

- L. GARDET - M.M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1981.  
 R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, vol. 1, PISAI, Roma 1987.  
 W. MONTGOMERY WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1987.  
 T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.  
 H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986.  
 C. D'ANCONA (cur.), *Storia della filosofia nell'islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005.  
 C. BAIFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Oscar Mondadori, Milano 1991.

3. **Sull'angelologia e la demonologia in relazione all'Islam**

- C. SACCONI, *L'angelologia musulmana*, in *Studia Patavina* 3 (1991), rielaborato e raccolto con altri saggi in C. SACCONI, *Allah, il Dio del terzo testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006, 79-128.  
 — *Iblis e Satana tra islam e cristianesimo*, in G. PASQUALOTTO (cur.), *Per una filosofia interculturale*, (Pensieri d'Oriente), Mimesis, Milano-Udine 2008, 73-110.  
 — *Mistica persiana e teologia della bellezza: il Bel Testimone (shahid) nel poeta persiano Rumi*, in F. ZAMBON, *Il Dio dei mistici*, (Viridarium), Medusa, Fondazione Cini, Milano 2005, 41-76.  
 C. SACCONI (cur.), *La «via degli amanti». Erotologia di Ahmad Ghazali nel trattato mistico Savaneh ol-'Osbsbaq*, in AHMAD GHAZALI, *Delle occasioni amorose*, Carocci, Roma 2007, 9-87.  
 — *Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. GROSSATO (cur.), *Elia e al-Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, (Viridarium), Medusa, Fondazione Cini, Venezia 2004, 103-143.

4. **Alcune opere introduttive sull'Islam mistico**

- G.C. ANAWATI - L. GARDET, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960.  
 A.J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica musulmana*, Marietti, Genova 1986.  
 R. NICHOLSON, *Sufismo e mistica islamica*, F. Melita, Genova 1988.  
 L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922 (rist. 1954).

- A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, München 1992.  
 M. MOLÉ, *I mistici musulmani*, tr. it., Adelphi, Milano 1992.  
 M.M. MORENO, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1980.  
 E. DE VITRAY - MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, Guanda, Parma 1991.  
 G. SCATTOLIN, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll., EMI, Bologna 1994-2000.  
*Il sufismo*, a cura di A.F. Ambrosio e C. Saccone, numero monografico di *Divus Thomas* 48 (2007), n. 3.

5. **Su Najm al-din Kubra**

- F. MEIER, *Die Fawa'id al-Jamal wa Fawatib al-Jalal des Najm ad-din al-Kubra. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Ch.*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1957.  
 F. MEIER, *Stambuler Handschriften dreien perischen Mystiker: 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, Najm al-din al-Kubra, Najm al-din Daya*, in *Der Islam* 24 (1937).  
 N. NOROZI, *Il sufismo di Najm ad-din al-Kubra*, dissert.  
 M. MOLÉ, *Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme...*, in *Revue des Etudes Islamiques*, 1961.  
 M. MOLÉ, *Préface a La version persane du 'Traité de dix principes' de Najm al-din Kubra*, in *Farhang-e Iran zamin* 1958, 38-51.

CARLO SACCONI  
 docente di Storia dei Paesi Islamici  
 Università di Padova

Abstract

In the first part the author analyses the concept of soul and its different species, especially through the texts of the Zoroastrian tradition. Then he examines the theme of the Islamic sources (Qur'an and hadith). The last part deals with the refined psychology elaborated in the environment of Sufism, especially of central Asian Sufism of Najm al-din Kubra: it is possible to notice the strong influence of the old Iranian heritage.