



Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

## La dottrina del maestro Mo'in-e Saffār

Una dossografia della prima parte del poema mistico persiano “La Lampada degli Spiriti” (*Mesbāh al-Arvāh*) di Shams al-din Bardasiri (XII-XIII sec.)

di Carlo Saccone

**Abstract.** L'articolo presenta una sintesi commentata della prima parte del poema mistico persiano “La Lampada degli Spiriti” (*Mesbāh al-Arvāh*) di Shams al-din Bardasiri (XII-XIII sec.), opera a lungo attribuita a Owhad al-din Kermāni, con particolare attenzione alla sua complessa dossografia. In effetti, attraverso le parole del maestro Mo'in-e Saffār al suo discepolo e io narrante, “La Lampada degli Spiriti” si presenta non solo come un compendio di dottrine mistiche ma anche si direbbe come una piccola enciclopedia in versi dello scibile all'altezza degli inizi del XIII secolo, riguardante una congerie di argomenti: dalla cosmologia alle scienze naturali e l'anatomia umana, dalla Resurrezione alla vita devota, dall'astrologia al significato della preghiera, dal rapporto allievo-maestro al ruolo di Iblis nel mondo, dalla “scala evolutiva” al concetto di morte. Ed emerge un autore, di cui scarseggiano le notizie documentali, che non è soltanto un raffinato poeta che conosce Sanā'i e Nāser-e Khosrow, ma anche un intellettuale eclettico, che attinge alla teologia e alla mistica come pure al linguaggio di filosofi e scienziati, che è in sostanza un mistico inquadrabile nella tradizione sufi, ma con simpatie per alcune dottrine di matrice sciita e una attenzione particolare per le altre grandi fedi monoteiste: giudaismo, cristianesimo e zoroastrismo.

**Parole chiave.** Shams al-din Bardasiri, *Mesbāh al-Arvāh*, poesia persiana, mistica sufi, viaggio iniziatico, aldilà

**Abstract.** The article presents an annotated synthesis of the first part of the Persian mystical poem 'The Lamp of Spirits' (*Mesbāh al-Arvāh*) by Shams al-din Bardasiri (12th-13th century), a work long attributed to Owhad al-din Kermāni, with a focus on its complex doxography. In fact, through the words of the master Mo'in-e Saffār to his disciple and narrator, 'The Lamp of Lights' presents itself not only as a compendium of mystical teachings, but also, one might say, as a small encyclopaedia in verse of early 13th-century knowledge, from cosmology to the natural sciences and human anatomy, from the resurrection to the pious life, from astrology to the meaning of prayer, from the disciple-master relationship to the role of Iblis in the world, from the 'evolutionary ladder' to the concept of death. And there emerges an author about whom there is little documentary information, who is not only a refined poet who knows Sanā'i and Nāser-e Khosrow, but also an eclectic intellectual, who draws on theology and mysticism, but also on the language of philosophers and scientists, who is essentially a mystic placed in the Sufi tradition, but with sympathies for certain doctrines of the Shiite matrix and a particular attention to the other great monotheistic faiths: Judaism, Christianity and Zoroastrianism.

**Keywords.** Shams al-din Bardasiri, *Mesbāh al-Arvāh*, Persian poetry, Sufi mysticism, initiatory journey, afterlife

L'opera che qui presentiamo, la "Lampada degli Spiriti" (*Mesbāh al-Arvāh*) è stata a lungo attribuita a Owhad al-din di Kerman, autore mistico persiano morto a Baghdad nel 635 H /1238 AD, a partire da quanto si legge nel *Nafahāt al-Ons* (Soffi di Intimità), una famosa *tadhkerē* o antologia poetica di 'Abd al-Rahmān Jāmi, l'ultimo dei grandi classici persiani vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo.<sup>1</sup>

Awhad al-din ci è noto soprattutto attraverso un'opera agiografica, *Manāqeb Owhad al-din Hāmed b. Abi l-Fakhr Kermāni* (Le virtù dei Owhad al-din Hāmed b. Abi l-Fakhr di Kerman) – secondo la quale egli avrebbe tra le altre cose conosciuto anche Ibn 'Arabi, mistico e teosofo andaluso del XIII sec. che viaggiò verso Oriente e morì ad Aleppo. Di Owhad al-din ci rimane soprattutto un ampio corpus di quartine spesso di dubbia autenticità, che egli era solito comporre all'occasione – come facilmente accade ancor oggi tra i persofoni – e che ci mostrano un poeta che indulge volentieri alla c.d. *shāhed-bāzi*, ovvero "l'amoreggiare con una bellezza" terrena, nella convinzione che nei belli del mondo si rifletta la bellezza di Dio. Una idea intrigante, che *ipso facto* renderebbe l'innamorarsi una sorta di teologia sperimentale o meglio una personalissima esperienza teologica.<sup>2</sup> Tuttavia questa attribuzione del *Mesbāh al-Arvāh* (d'ora in avanti abbreviato in MeAr) a Owhad al-din di Kerman è stata messa in questione a partire dagli studi di due specialisti iraniani, Badi' al-Zamān Foruzānfar e di 'Abbās Eqbāl Ashtiyāni. Il primo in particolare, nella sua introduzione alla edizione della summenzionata opera agiografica su Owhad al-din,<sup>3</sup> faceva osservare che essa non menziona mai il MeAr tra le sue opere, né altre fonti anteriori a Jāmi gliela attribuiscono;<sup>4</sup> e, ancora, il maestro di Owhad al-din di Kerman era notoriamente tale Rokn al-din Sajāsi, mentre nel MeAr il maestro lodato dall'Autore si chiama Mo'in-e Saffār ("Aiutante del Ramaio"). L'Ashtiyāni scopriva poi che in un manoscritto dell'ottavo secolo dell'Egira (il XIV dell'era cristiana) conservato a Istanbul, si citava il MeAr come opera di Shams al-din Muhammad b. Il-Tughān Bardasiri. Inoltre, un passo della ben nota antologia poetica *Lobāb al-Albāb* di Sadid al-din 'Owfi<sup>5</sup> (scritta nel 1221-22) parla di tale al-Sheykh al-Emām Shams al-din Mohammad b. Il-Tughān al-Kermāni come autore di *mathnavi* in lingua persiana, anche se senza specificarne i titoli; nella medesima opera sono anche riportati due *ghazal* di Bardasiri.<sup>6</sup> Si è giunti così alla conclusione che l'autore del MeAr non poteva essere Owhad al-din di Kerman bensì appunto Shams al-din Mohammad b. Il-Tughān Bardasiri (ossia di Bardasir, non lontano dalla stessa Kerman), peraltro un contemporaneo di Owhad al-din di Kerman, ma che doveva essere morto intorno al 1220 ossia una ventina di anni prima di quest'ultimo. Purtroppo di Shams al-din Bardasiri (d'ora in avanti solo Bardasiri) si sa poco, oltre al nome del suo maestro o guida spirituale, il suddetto Mo'in-e Saffār, che viene citato nel MeAr (al verso 69 e al v. 1079 ed. Bo Utas). Verosimilmente, stando all'epiteto del suo maestro che significa alla lettera "Aiutante del Ramaio", Bardasiri potrebbe essere stato in contatto con gli ambienti della piccola borghesia del bazar - dove le confraternite mistiche erano assai diffuse - e dovrebbe avere avuto una formazione religiosa di tutto rispetto stando agli epiteti al-Sheykh e al-Emām con cui è citato nell'opera summenzionata

<sup>1</sup> Jāmi, *Nafahāt al-Ons*, ed. Tawhidi Pur, Tehran 1337, pp. 591-92.

<sup>2</sup> Si tratta di un'idea largamente diffusa nella poesia persiana di ispirazione mistica, teorizzata già in Ahmad Ghazāli, *Delle occasioni amorose (Sawānih al-'Ushshāq)*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007 e ampiamente documentata nella poesia di 'Attār, Rumi, Sa'di, 'Erāqi, Jāmi, per non citare che qualche nome tra i classici, e pure in poeti come Nasimi di Shirvān (1368-1418 ca.), che fu attivo nell'area caucasica, o Sarmad di Kāshān (1590-1660 ca.) che operò in area indiana.

<sup>3</sup> *Manāqeb Owhad al-din Hāmed b. Abi l-Fakhr Kermāni*, Tehran, 1347/1969, pp. 50-53.

<sup>4</sup> La questione della paternità è discussa in Bo Utas, *The manuscript tradition of Misbāh al-Arvāh and the application of the stemmatic method to new Persian texts* (1988), riproposto in Idem, *Manuscript, text, literature. Collected essays on middle and new Persian texts*, ed. by C. Jahani e D. Kargar, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2007, pp. 47-62; si veda inoltre la preziosa introduzione dello studioso svedese alla sua edizione del MeAr, infra nota 13. Le notizie che seguono sono perlopiù ricavate da questi due preziosi contributi.

<sup>5</sup> Una scelta di passi di questa famosa antologia è leggibile in italiano: Sadīd al-dīn Muhammad 'Awfi, *Le gemme della memoria*, a cura di S. Pellò, Einaudi, Torino 2019.

<sup>6</sup> Si veda in proposito l'articolo di Esmā'il Hākem Vālā, *Morur-i bar ketāb-e Mesbāh al-Arvāh*, nella rivista "Kerman", autunno 1370 (1992), pp. 16-19.

di ‘Owfi. Quest’ultimo ci informa inoltre che Bardasiri si sarebbe stabilito a Herat (odierno Afghanistan) e qui avrebbe diretto il convento conosciuto come Khānegāh-e Soltān in qualità di guida spirituale (*sheykh*) di numerosi discepoli.<sup>7</sup> Uno storico persiano, Bāstāni Pārīzi, ha azzardato l’ipotesi che si tratterebbe invece di un principe selgiucchide di Kerman, forse un figlio di Tughān Shāh, che sarebbe fuggito da Bardasir all’epoca della invasione dei Ghuzz nell’anno 580 (pure menzionata nel poema, vv. 731-35, ed. Bo Utas), idea però che ha suscitato qualche obiezione.<sup>8</sup> Infine val la pena segnalare che *Bardasir* o *Bardashir* è anche il nome con cui era anticamente conosciuta Kerman e il suo distretto, per cui nelle fonti il nostro poeta è indicato vuoi come Bardasiri vuoi come Kermāni, o talora con entrambi.<sup>9</sup>

Un ulteriore problema è stato segnalato dagli studiosi europei e autoctoni, poiché il titolo del poema di cui ci occupiamo è condiviso con almeno altre due o tre opere. Proprio a Owhad al-din di Kerman, secondo un autore del XVI sec., tale Amin Ahmad Rāzi - che ne scrive in un’opera intitolata *Haft Eqlim* (I sette continenti) - sarebbe attribuibile un *Mesbāh al-Arvāh*; ma è lecito pensare che Amin Ahmad Rāzi facesse qualche confusione perché, subito dopo, egli cita un “Emām Shams al-din Mohammad” come mistico e autore di opere in versi e in prosa, che verosimilmente è proprio il nostro Bardasiri. Più recentemente un altro studioso persiano, Ziyā’ al-din Sajjādi, ha portato l’attenzione su altre due opere con lo stesso titolo in un articolo intitolato *Se Mesbāh al-Arvāh* (I tre *Mesbāh al-Arvāh*): il primo è un altro caso di equivoco, trattandosi di un’opera meglio conosciuta come *Tariq al-Tahqiq* (La via della Ricerca/Verifica spirituale) a lungo attribuita a Sanā’i di Ghazna;<sup>10</sup> il secondo *Mesbāh al-Arvāh* è invece un’opera conosciuta sicuramente con questo stesso nome, scritta nel 868 H / 1467-68 AD da tale Jamāl al-din Fazlallāh Ahmad Ardastāni,<sup>11</sup> meglio noto come Pir-e Jamāli, e inserita come primo di sette poemi che compongono un corposo commentario mistico ai detti e fatti della vita del Profeta Maometto dal titolo sontuoso: *Bayān al-Haqā’eq fi ahvāl Sayyed al-Mursalin* (Spiegazione delle Verità circa i casi del Signore dei Messaggeri [di Dio]).

L’opera qui presentata di Bardasiri, suddivisa in 69 capitoli di varia lunghezza e scritta in una varietà del metro *hazaj* (--v / v-v- / v--), ha conosciuto una discreta diffusione manoscritta attentamente studiata da Bo Utas e ha avuto la sua prima edizione critica a cura di Badi’ al-Zamān Foruzānfar, uscita postuma nel 1970,<sup>12</sup> che conta 1125 distici corredati di un commento disgraziatamente interrotto al distico 383 dalla sua prematura scomparsa. Una più recente edizione che conta 1099 distici è stata compiuta dallo studioso svedese Bo Utas e pubblicata nel 2008.<sup>13</sup> Una nuova edizione è annunciata in Iran ad opera della studiosa Maryam Hoseini, che qui ringrazio per avermi fornito una copia dell’ed. Foruzānfar. Nel presente articolo, ci occuperemo solo della prima

<sup>7</sup> Cfr. anche s.v. *Bardasiri Kermāni*, *Shams al-din Mohammad* il repertorio *Athar-nevisān*, vol. 2, p. 37, da cui derivano le notizie sull’Autore reperibili anche in altre opere persiane di consultazione, come per es. il *Dāneshnāme-ye Eslāmi* e simili.

<sup>8</sup> Cfr. Bo Utas, *Introduction* alla sua ed. del *Mesbāh al-Arvāh*, pp. 8-9 (v. infra nota 13).

<sup>9</sup> Si veda s.v. *bardašīr* in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York 1988, vol. III, fasc. 7, p. 780. Il nome sembrerebbe derivato da *beh-ardashīr* oppure *veh-ardashīr*, e si legherebbe alla tradizione secondo cui il fondatore della città fu il re sassanide Ardashir; e s. v. *Kermān* l’enciclopedia *Dā’erat al-Ma’āref-e Fārsi*, ed. Gholamhoseyn Mosaheb, Amir Kabir, Tehran 1381/2002, pp. 2251-2252.

<sup>10</sup> Bo Utas, *Tariq ut-tahqiq. A Sufi Mathnavi ascribed to Hakim Sanā’i of Ghazna and probably composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxcavāni. A critical edition, with a history of the text and a commentary* (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, 13), Lund 1973.

<sup>11</sup> Pir Jamāl al-din Ardastāni, *Mesbāh al-Arvāh*, a cura di A. Mir Ābedini, Tehran 2002.

<sup>12</sup> *Mesbāh al-Arvāh*, a cura di B. Foruzānfar, Entesharāt-e Dāneshgāh-e Tehrān (n. 1286), Tehran 1349 /1970, pubblicato postumo con una nota introduttiva di Iraj Afshar. Il Foruzānfar aveva basato il suo lavoro su due manoscritti relativamente recenti (probabilmente del XVI sec.), ma scoprendo poi nella biblioteca centrale dell’Università di Tehran due altri manoscritti più antichi, si rese conto leggendo il primo (del sec. XIII) della necessità di rivedere completamente quanto già aveva sino ad allora preparato; e soprattutto, leggendo il secondo (del XV sec.) che era attribuito a Shams al-din Mohammad b. Il-Tughān Bardasiri, cominciò a dubitare della attribuzione a Owhad al-din di Kerman.

<sup>13</sup> *The Lantern of the Spirits (Misbāh al-Arvāh)*, by Shams al-dīn Mohammad b. Il-Tughān Bardasīrī Kirmānī, a cura di Bo Utas, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2019.

parte del MeAr, ossia quella dottrinale (in sostanza i primi 700 versi) e le citazioni derivano da una mia versione italiana in corso di stampa che si basa sulla ed. Bo Utas integrata ove c'è parso opportuno dall'ed. Foruzānfar.<sup>14</sup>

### 1. Struttura dell'opera

Questo genere di poemi didattici, una sorta di trattati in versi, aveva già una lunga storia prima del MeAr, che si può far partire dal ben noto *Rowshanā 'i-nāmé* del poeta e propagandista dell'ismailismo Nāser-e Khosrow (XI sec.);<sup>15</sup> continua poi con il *Seyr al-'Ebād elà l-Ma'ād* di Sanā'i di Ghazna<sup>16</sup> (m.1141) – due autori che, come vedremo, Bardasiri ha ben presenti – e numerose altre opere note e men note prodotte nei secoli fino almeno all'epoca safavide. Il MeAr è dunque un trattato in versi, dalla struttura piuttosto originale, in cui le parti espositive sono inquadrare da una sorta di cornice narrativa. In effetti il testo è narrato in prima persona dall'Autore che si identifica con il discepolo/iniziato che dialoga col maestro e guida, il summenzionato Mo'in-e Saffār, il quale compare nel poema come il suo Maestro/Vegliardo (*pir*).

Si entra subito *in medias res*, saltando interamente la sezione di lodi a Dio al Profeta e ad altri pii personaggi, spesso presente a mo' di introduzione (*dibācè*) in opere di questo genere.<sup>17</sup> Il Maestro rispondendo a una vera raffica di domande (cap. 3) del suo discepolo, ruba subito la scena del poema fornendo le relative risposte che occupano i capitoli 4-48, ossia oltre 700 distici dei quasi 1100 dell'opera. Nella seconda parte, terminata questa lunga "iniziazione", il Maestro propone al discepolo di partire per un viaggio che poi occuperà i successivi capitoli 49-69, ossia i restanti 400 versi.<sup>18</sup> Qui il discepolo torna al centro della scena riprendendo a narrare in prima persona fino alla fine del poema. Si tratta di un viaggio iniziatico che è scandito da una sorta di ascesa o processo ascensionale attraverso i gradi dell'anima, otto in tutto in quest'ordine: 1. Anima Istigatrice (l'"inferno" dell'anima umana) 2. Anima Biasimante (la "coscienza") 3. Anima Tranquilla; seguono due gradi per così dire intermedi o di passaggio: 4. Anima Gradente o Soddisfatta (in Dio) e 5. Anima Gradita (a Dio); e infine giungono i gradi "paradisiaci": 6. Anima Amante 7. Anima Povera 8. Anima Estinta (in Dio). A ciascun grado corrisponde una città, sicché nel MeAr la *via spiritualis* si configura come un viaggio attraverso le "Otto Città dell'Anima", una interessante variazione rispetto a consimili opere persiane in cui si parla di sette (o otto) vette, o valli, o mari, o pianure ecc.<sup>19</sup> Mentre la prima parte del MeAr è in sostanza un compendio di insegnamenti e dottrine sufi all'altezza del XIII sec. riguardanti una congerie di argomenti (dalla cosmologia alle scienze naturali, dalla Resurrezione alla vita devota, dal rapporto allievo-maestro al ruolo di Iblis nel mondo ecc.) e il Maestro occupa interamente la scena, nella seconda parte del poema viene descritto il viaggio dei due *ad contemplanda mysteria animae* -

<sup>14</sup> Shams al-din Bardasiri, *La Lampada degli Spiriti (Mesbāh al-Arvāh)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, in corso di stampa

<sup>15</sup> Se ne può leggere una versione italiana: Nāser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rowshanā 'i-nāmé)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2017<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Se ne può leggere una versione italiana: Sanā'i, *Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Ed. Parma 1993 (nuova ristampa Carocci).

<sup>17</sup> In proposito cfr. J.T.P. De Bruijn, *Of Piety and Poetry. The interaction of religion and literature in the life and works of Hakim Sanā'i of Ghazna*, Brill, Leiden 1983, pp. 186-190.

<sup>18</sup> Ho analizzato questa seconda parte dell'opera in C. Saccone, *Le Otto Città dell'anima: La Lampada degli Spiriti (Mesbāh al-Arvāh) di Shams al-din Bardasiri, un mi'rāj persiano del XIII sec.*, in D. Boccassini (a cura), *Via Nova. Emergenze dell'Oltre da Lascax a oggi*, WriteUo Books ("Quaderni di Studi Indo-Mediterranei", XIV), Roma 2023, pp. 197-238.

<sup>19</sup> In proposito cfr. il mio breve saggio *Aspetti spazio-dimensionali del mi'rāj di Maometto nella rilettura di poeti e mistici dell'Islam arabo e persiano*, in *Metafora medievale. Il "libro degli amici" di Mario Mancini*, a cura di C. Donà-M. Infurna-F. Zambon, Carocci, Roma 2011, pp. 194-212; riproposto anche come capitolo nel mio saggio *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi'rāj di Muḥammad al Libro della Scala e la Commedia di Dante*, per la "Collana didattica" dell'IPO, Aseq Ed., Roma 2022, pp. 129-145.

dai gradi più bassi (l' "inferno") a quelli più elevati (il "paradiso") - e il discepolo interloquisce più vivacemente con il suo Maestro che è un po' *mutatis mutandis* il "Virgilio" del MeAr.

## 2. Il Maestro/Vegliardo l'iniziazione del protagonista e io narrante

Come sopra accennato, in questa parte del MeAr l'Autore ci fornisce un compendio di dottrine sufi sui più svariati argomenti, esposte dal Vegliardo/Maestro e guida del mistico viandante

*La comparsa del Vegliardo/Maestro (pir)*

Ma prima vale la pena di soffermarsi sulla presentazione di questa figura. Il protagonista e io-narrante con alcuni suoi amici si reca fuori città per una scampagnata:

*Dalla città uscii andando verso un giardino  
e dal giardino giunsi alle pendici d'un monte  
Quindi, con alquanti amici agili e accorti  
salendo fino a raggiunger la vetta, impavidi  
Per un poco, da dolori e crucci e ansie  
quiete trovammo in cima a quel monte (MeAr, 10-12)*

Gli amici anelano a trovare qualcuno che li sollevi dalle loro ansie, un coppiere (*sāqi*) o una bellezza (*shāhed*, ma etimolog.: "testimone"), qualcuno di cui innamorarsi. E in effetti lo *shāhed* così come più sopra il *sāqi* sono nella lirica persiana figure che tipificano o rappresentano il divino Amato oppure un iniziatore ai misteri dell'amore mistico, "testimone" appunto di una Bellezza e/o di una Verità soprannaturali. Entrambi questi aspetti sono riassunti nel personaggio del Vegliardo/Maestro che poco dopo viene loro incontro sul monte così venendo descritto:

*D'un tratto dal monte sopraggiunse un Vegliardo  
e lietamente venne a porsi in mezzo a noi tutti  
Di dolce loquela, slanciato come cipresso, dal volto di luna  
guance di tulipano, volto di rosa, profumo di gelsomino<sup>20</sup>  
Egli risplendeva come nel cielo il sole  
luce [veniva] dalla sua fronte benedetta (MeAr, 30-32)*

Nella descrizione, egli appare una sorta di *puer aeternus*, qualcuno in realtà mai invecchiato. La sua bellezza è tratteggiata secondo gli stilemi della lirica classica che pensava l' "amato" (*shāhed*, altra possibile resa del termine) con un volto di luna, slanciato come cipresso, con le parti del volto paragonate ad altrettanti freschi fiori (rosa, tulipano, gelsomino) ecc. La descrizione però continua introducendo l'elemento bacchico che fa del personaggio - una sorta di sufi errante - anche il "coppiere" (*sāqi*) cui anelavano gli amici:

*Aveva il tappetino dei sufi sulla spalla  
il fausto bel corpo vestito di rozzi panni  
Calzari di tela ai piedi e una borraccia in mano  
e subito ci porse un saluto e [fra di noi] sedette  
Quindi aprì il sigillo al tappo del fiasco  
e volle offrirci il vino di Brama e Gusto  
Ci versò dunque un vino rosso vermiglio, poi  
sul suo organo prese a intonare le sue canzoni (MeAr, 35-38)*

---

<sup>20</sup> Si tratta di immagini e termini di paragone abusati un po' da tutti i poeti persiani sia in contesto lirico (descrizione della persona amata) che panegiristico (descrizione del mecenate o patrono) o spirituale-iniziatico (descrizione del maestro o guida esoterica).

Dunque le aspettative dell'io-narrante e protagonista e dei suoi amici si materializzano di colpo nella figura affascinante di questo personaggio, il Vegliardo senza tempo, che riassume in sé i caratteri dello *shāhed* e del *sāqi*. Ma non solo. Come si osserva dall'ultimo verso citato, egli è anche un musicista, aspetto che viene sviluppato nei versi successivi:

*Più dolci delle melodie (navā) della musica (sāz) di Khosrow  
ci suonò trecento e sessanta nuove canzoni (pardé-ye now)  
Da due arie (navā) in una canzone (tarāné) compose  
sullo strumento a tre corde (sāz-e se-tār) quattro brani (chār khāné)  
Con grande maestria, dai quattro principi (chār asl), mostrò  
dietro il Velo del Segreto (parde-ye serr) i dodici capitoli (fasl)  
[...] Quindi, alla maniera dei musicisti appassionati, suonò  
attraverso il modo rāst, la Canzone degli Amanti  
Intonò le sue arie e melodie (ahang o navā), mentre discorsi  
malinconici tenevano la corda bassa (zir) e quella alta (bam) (MeAr, 39-42 e 43-44)*

Brano che meriterebbe sicuramente l'attenzione di musicologi e studiosi di storia della musica, e mostra un grande sfoggio di termini tecnici. Ma a noi interessa rilevare la novità di questa rappresentazione del personaggio, il "Virgilio" del nostro poema in cui svolgerà come abbiamo anticipato la funzione di guida e maestro dell'io-narrante e discepolo, istruendolo a dovere sulle dottrine del sufismo nella prima parte e poi, nella seconda, accompagnandolo almeno per un tratto nel suo arduo viaggio attraverso le Otto Città dell'anima. È il primo esempio, per quanto a mia conoscenza, di una figura di guida nella *via spiritualis* che sia rappresentata *anche* come musicista, ovvero dotata di una scienza musicale. Il Vegliardo/Maestro del *Seyr al-'Ebād* di Sanā'i – un testo che Bardasiri ben conosce – è senz'altro privo di questa dimensione musicale. Ma quale il senso di questa innovazione, oltre all'ovvia considerazione che Bardasiri intendeva certamente non limitarsi a ricalcare pedissequamente il prestigioso modello? Si potrebbe pensare che la scienza/arte musicale del Vegliardo alluda nel MeAr a una sapienza iniziatica, che non si conquista se non attraverso un duro apprendistato, qui simboleggiato dalla faticosa acquisizione dei tecnicismi musicali, meticolosamente elencati dall'Autore. Si accenna non a caso ai 12 'modi' del sistema modale tradizionale o *maqām*,<sup>21</sup> alle 360 canzoni (*pardé*) del leggendario musicista Bārbad della Persia preislamica, all'arte di suonare l'*arghanun* (parola di chiaro etimo greco) ossia qui uno strumento a corde. Non si tratta, crediamo, di mero sfoggio delle conoscenze di tecnica e teoria musicale del nostro poeta, bensì di voluta sottolineatura del fatto che il Maestro/Vegliardo distribuisce una sapienza esoterica e tutta spirituale. La quale, nondimeno, ha la sua *tekhne*, simboleggiata dai tecnicismi musicali, in particolare dalla necessità di apprendere tutti i gradi progressivi di questa sapienza – le "stazioni" della mistica via – simboleggiata dai 12 modi musicali (che poi nel testo si sdoppiano generandone altri 24). Ma c'è di più. Poco oltre, si legge: "D'improvviso si udì una musica [arcana] (*samā'-i*)<sup>22</sup> / e da quella fiaccola (=il Vegliardo) scintillarono raggi" (v. 65). Una musica (*samā'*) che rimanda all'idea, ampiamente sviluppata in al-Ghazālī, del suo stretto legame con l'estasi (*wajd*) –

<sup>21</sup> Cfr. G. De Zorzi, *Maqām. Percorsi tra le musiche d'arte in area mediorientale e centroasiatica*, Squilibri Ed., Roma 2019; N. Norozi, *Elementi musicali nei poemi epico-romanzeschi persiani di Khwājū Kermānī (XIV sec.) con riguardo alla tradizione poetica precedente e alla trattatistica*, in N. Norozi - P. Ognibene (eds.), *Scienze, filosofia e letteratura nel mondo iranico. Da Gundishapur ai nostri giorni* (Collana Indo-Iranica et Orientalia), Mimesis, Roma 2024.

<sup>22</sup> Qui l'originale per musica è *samā'*, termine denso di mistiche pregnanze e che nella pratica delle confraternite sufi rimanda a sedute comunitarie di preghiera accompagnate da musica strumentale e/o vocale e talora anche da danze simboliche. In proposito, cfr. G. De Zorzi, *Samā'. L'ascolto e il concerto spirituale nella tradizione sufi*, Jouvence, Napoli; A. Ambrosio-E. Feuillebois-T. Zarcione, *Les derviches tourneurs. Doctrines, histoire et pratiques*, Cerf, Paris 2006.

non a caso poco dopo il protagonista inizia un viaggio fuori del tempo – il che conferma la rilevanza di questo elemento nel tratteggiare la personalità del Vegliardo e guida.<sup>23</sup>

## 2.2 L'iniziazione del protagonista ad opera del Vegliardo/Maestro

Poco dopo il Vegliardo inizia una operazione per così dire “medica”, dice il testo che egli “aveva un diamante, un virgulto e dello zucchero / [e con quelli] mi tolse ogni velo dagli occhi” (v. 51); ma, alla lettera, il testo dice che lo guarì dal *sabal*, una malattia degli occhi che offusca la vista, operazione preliminare all’acquisizione da parte del discepolo e io-narrante di una facoltà percettiva purificata e più nitida. E in effetti, subito dopo - come un mago, ulteriore dimensione di questo straordinario personaggio - il Vegliardo fa materializzare una misteriosa Mensa:

*Poi dall’Invisibile fece comparire una Mensa  
bella e adornata come un florido giardino  
Una cosa [meravigliosa] creata dalla Sapienza Divina  
una Mensa ove era tutto ciò che si possa desiderare  
Disse: “Quel cibo che nutre ogni spirito [nobile]  
da questa Mensa mangia con la bocca dell’anima!  
Questa Tavola al modo di tutte le tavole  
dall’inizio alla fine sarà [per te] una festa!” (MeAr, 54-57)*

Qui Bardasiri ricicla originalmente un motivo coranico. Il testo sacro rievoca infatti l’Ultima Cena di Gesù (‘Isā nel Corano) in modo curioso. Gesù, in mezzo ai discepoli, invoca: “O Dio mio, Signor nostro! Fa’ scender su di noi una Tavola dal cielo che sia per noi una festa, per il primo di noi e per l’ultimo di noi, che sia un segno che da Te viene, dacci della Tua provvidenza, o Tu che sei dei provvidi il più buono”. E Dio disse: “Io la farò discendere su di voi!” (V, 112-115, trad. Alessandro Bausani). Alla mensa miracolosamente materializzatasi il discepolo si sazierà con “la bocca dell’anima”, insomma mangiando verrebbe da dire “pane degli angeli”, quasi una mistica eucaristia in salsa sufi, un altro interessantissimo motivo della poesia di Bardasiri.

Dopo questi riti preparatori, ha inizio l’iniziazione vera e propria segnata da un duplice atto: una abluzione e una vestizione. Il Vegliardo fa comparire dinanzi al suo sbalordito discepolo la leggendaria fonte dell’Acqua di Vita custodita da al-Khidr (Khezr, nella pronuncia persiana, profeta e maestro invisibile, indicato nel Corano XVIII, 60-82 come contemporaneo di Mosè in un misterioso viaggio alla “Confluenza dei Due Mari”) e qui il discepolo dovrà bagnarsi e detergersi, dopo di che:

*In quell’Acqua. Divenute le mie membra pure  
Egli volle rivestirmi il corpo di un abito nuovo  
Con la sua mano purissima mi porse una veste  
e, delle cose sue, mi donò anche un turbante (MeAr, 62-63)*

Si tratta di un episodio che ricorda la “vestizione con la *khirqā*”, il saio o mantello dei sufi, di solito connesso non tanto con l’ammissione di un neofita nella confraternita, quanto piuttosto con la trasmissione di una *magistralis potestas* da un maestro a un allievo ritenuto ormai maturo e in grado di insegnare a sua volta.

Ma le sorprese per il discepolo non finiscono qui: s’ode da nuovo una musica arcana (v. *supra*) ed ecco che compare al-Khidr in persona, o almeno così crede il nostro protagonista discepolo e io narrante:

---

<sup>23</sup> In proposito, mi sono intrattenuto sul tema della musica in al-Ghazālī nel mio articolo *La musica nella mistica musulmana. Il “concerto mistico” di al-Ghazālī*, in “Credere Oggi” 1999/6, pp. 81-92; e più recentemente in un mio intervento su *Samā’ e estasi (wajd) nelle riflessioni del teologo al-Ghazālī e del poeta persiano Sa’di*, presentato al convegno su “Viaggio nella cultura musicale islamica” (Palermo, 6-7 ottobre 2022), in corso di pubblicazione.

*E d'un tratto, dalla montagna del Libano, quegli  
in un attimo senza fatica mi portò sino alla Ka'ba!  
Mentre mi rendeva visibili quei Santi Luoghi  
e [mi mostrava] molti altri miracoli e prodigi,  
Io pensai che doveva essere il Sostegno della Fede  
ma sì: proprio lui era Khidr, il fidato e benedetto!  
E davvero era Khidr il benedetto, il benefico  
ma nella figura e nel volto era Mo'in-e Saffār! (MeAr, 66-69)*

Il misterioso personaggio sacro, al-Khidr, fa compiere al discepolo un viaggio miracoloso dalla Montagna del Libano sino alla Ka'ba ossia in piena Arabia. Non sappiamo praticamente nulla di Bardasiri, ma l'accenno alla Montagna del Libano, se non è un dettaglio puramente decorativo-evocativo, potrebbe far pensare che all'epoca della composizione l'Autore si trovasse lontano da Kerman. Questo viaggio compiuto "in un attimo", dunque fuori del tempo, e in cui l'accompagnatore (Khidr) mostra al protagonista "miracoli e prodigi" evoca subito al lettore musulmano il miracoloso viaggio notturno di Maometto da Mecca a Gerusalemme, accompagnato dall'angelo Gabriele, prima tappa della sua ascensione al cielo o *mi'rāj* (v. *supra* nota 19). Ma lo stupore del discepolo si tramuta in confusione quando egli scopre che il suo accompagnatore era sì il santo al-Khidr, "ma nella figura e nel volto era Mo'in-e Saffār" (v. 69) ossia il suo maestro che qui viene nominato per la prima volta nel MeAr. Anche di costui non sappiamo praticamente nulla oltre al nome citato in questo punto del poema e alluso più avanti (v. 1079). Peraltro il significato di Mo'in-e Saffār (Aiutante del Ramaio) farebbe pensare a un sufi attivo professionalmente in uno dei mestieri tradizionali degli artigiani dei bazar mediorientali. Il senso di questa identificazione tra al-Khidr e al-Saffār è abbastanza trasparente se si tiene conto del fatto che non poche confraternite mistiche fanno risalire la propria fondazione proprio al misterioso al-Khidr, un personaggio sacro ritenuto immortale che compare in una miriade di leggende agiografiche musulmane, e che è caratterizzato da capacità metamorfiche e dalla facoltà di comparire miracolosamente in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento, dal tempo di Mosè sino ai nostri giorni.<sup>24</sup>

### **3. Dossografia del *Mesbāh al-Arvāh*. Le dottrine insegnate da Mo'in-e Saffār al suo discepolo: una piccola "enciclopedia" del sufismo a cavallo tra XII e XIII secolo.**

A quel punto il discepolo e io narrante è ansioso di venire istruito o iniziato da un maestro così nobile e nel cap. 3 egli lo sottopone a una sfilza di domande che qui riassumiamo brevemente. I capitoli successivi saranno occupati dal Maestro/Vegliardo che pazientemente risponderà a tutti i quesiti del suo discepolo.

3.1 Un primo gruppo di domande riguarda le eterne questioni della filosofia: chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo. Ovvero, nelle parole del discepolo:

*... affinché io apprenda da dove provengo  
quale la mia origine (asl), e poi perché io sono  
E si chiarisca qual è il mio Significato (ma'ni)*

<sup>24</sup> Sulla investitura mistica attraverso la vestizione di un mantello donato dallo *sheykh* al discepolo, pagine illuminanti, anche in relazione al ruolo di Khidr/Khezr, sono in H. Corbin, *L'immaginazione creatrice* [nel sufismo di Ibn 'Arabī], trad. it. a cura di L. Capezone, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 48-61. In proposito si veda anche la esauriente monografia di P. Franke, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Steiner, Stuttgart 2000; C. Saccone, *Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143.



*e pure si sappia chi è il mio Scrivano (monshi)  
E ancora: dove sarà mai il mio Ritorno (bāzgasht)  
dopo esser transitato da questa casa di fango?  
E poiché la morte sempre segue questa vita  
lo scopo (gharaz) della mia esistenza qual è? (MeAr, 75-78)*

Una secondo gruppo di domande riguarda la Via mistica, i suoi attori e lo scopo:

*La Via (rāh) in sé cos'è, e dove è la sosta (maqām)?  
Chi è la guida (rahbar), e chi la nostra scorta?  
Dov'è il maestro (pir) e il discepolo (morid) della Via chi è?  
L'affidarsi al maestro e i requisiti della Via che sono? (MeAr, 79-80)*

Seguono domande su Iblis, il Satana coranico geloso della creazione di Adamo,<sup>25</sup> e poi, una serie di questioni relative al cosmo e all'astrologia:

*E la condizione del cielo e delle sfere com'è?  
Perché da essi ci derivano tanto astio e passione?  
E il loro girare o sostare è per libera scelta  
o amore e odio in loro sono una necessità?  
Questo girare (dowrān) dei cieli avrà termine o no?  
Da ciò giungerà la polvere della Fine (fanā) o no? (MeAr, 84-85)*

Si sarà osservata una marcata personalizzazione degli astri - forse, si chiede il discepolo - dotati “di libera scelta” e in ogni caso capaci di “astio e passione” – conformemente, da un lato, all’idea coranica (XXIV, 41 e *passim*) che l’intero creato ricerca e loda Iddio dall’altro; e, dall’altro, a idee che provengono dall’astrologia tradizionale che vede le vicende umane strettamente connesse a quelle celesti. Un altro verso introduce un’ultima fondamentale domanda inerente l’escatologia: “E il terrore e il tormento della Resurrezione (*qiyāmat*) / quando avverrà? E come sarà la Salvezza (*salāmat*)?” (v. 86), dove si accenna implicitamente ai cataclismi e allo spavento degli uomini resuscitati nell’imminenza del Giudizio (cfr. Corano, sure XCIX, C, CI). Come si vede domande enormi che spaziano da questioni squisitamente esistenziali ad altre di carattere più religioso, passando per altre apparentemente di tipo più “scientifico” ma in realtà strettamente legate alla Weltanschauung coranica.

Ma prima che il Vegliardo/Maestro cominci a rispondere il testo del MeAr ci offre una importante precisazione diremmo di carattere ermeneutico:

*Dopodiché egli, usando le più dolci espressioni (‘ebārat),  
alla mia essenza fece dapprima certe allusioni (eshārat)  
Senza usare né gola né lingua, né parole né voce  
riferì di cento e più segreti del Mistero dell’Invisibile (serr-e gheyb)  
Mi espose poi una serie di simboli e sottigliezze (ramz o nokté)  
a quest’opera attribuendo il nome di “Lampada” (mesbāh) (MeAr, 93-95)*

Come a dire che il discorso del Maestro/Vegliardo si muoverà sul doppio binario delle espressioni di contenuto esplicito e delle allusioni, una marca tipica di ogni linguaggio esoterico-iniziatico, da Dante a Sanā’i, da Ibn ‘Arabī agli gnostici persiani.<sup>26</sup> Un discorso cifrato, altamente simbolico, fatto necessariamente di “simboli e sottigliezze” (*ramz o nokté*) del mondo dell’Invisibile (*gheyb*, la

<sup>25</sup> In proposito, si veda il mio *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> In proposito, si veda *I viaggi spirituali di sue āref del medioevo; Dante e Sanā’i*, in “Rivista di Studi Indo-Mediterranei” III (2013), pp. 1- 9 (free online, nello stesso numero è pubblicata anche la versione in lingua persiana).

dimensione del mistero divino) e che andrà a costituire la vera “lampada” (*mesbāh*) - qui per la seconda volta compare il termine che dà anche il titolo al poema - che porterà il discepolo fuori dalle tenebre dell’ignoranza spirituale.

### 3.2 *Scienza e Conoscenza. Ruolo dei profeti e dei santi*

Le prime risposte riguardano la vecchia antica domanda “chi siamo”. E il Maestro/Vegliardo si muove all’inizio nel solco della piena ortodossia monoteista e dell’unicità del Creatore - suffragata dalla celebre sura CXII del testo coranico - così iniziando:

*Disse: “Tu sei essere creato, e un essere creato (hādeth)  
non viene al mondo che attraverso il Creatore (mohdeth)  
Quando l’essere creato conobbe il suo Creatore  
venne a conoscenza del proprio corpo ch’è creato  
E quando poté conoscere l’essenza della sua anima  
divenne Sciente (‘āref) e cavalcò il destriero di Conoscenza (ma‘refat)  
Compresse che il corpo non è privo di attributi  
[ma] è insensibile agli spazi della Conoscenza  
Compresse che la Conoscenza procede dal pensiero (fekr)  
e lo scopo del travaglio del pensiero è il Ricordo [di Dio] (dhekr) (MeAr, 96-100)*

Ma come si vede compare subito un gergo tipico della gnosi (*‘erfān*) islamica che distingue attentamente tra la scienza (*‘elm*) dei dottori e teologi e la conoscenza (*ma‘refat*) degli gnostici o “scienti” (*‘āref*); che attribuisce un ruolo centrale al pensiero (*fekr*), ma non quello discorsivo-filosofico di matrice greca che si propone la ricerca di una verità attraverso i mezzi della logica e della dialettica, bensì si tratta qui di un pensiero che parte da una verità già costituita, basata sulla rivelazione coranica operata da Dio, che occorre riconoscere *non* “fondare”, argomentare magari *non* “dimostrare”. Tutta la Verità è già stata data, una volta per tutte nei testi rivelati ai profeti, e, prima ancora, nel giuramento di fedeltà a Dio che tutta l’umanità gli presta nel primordiale u-cronico “giorno del Patto” (Corano VII, 172): non occorre dunque cercarla, basta solo “ricordarla”.

Ma due ostacoli sorgono a questa operazione, due classici nemici del mistico che si è posto alla ricerca di Dio, ossia lascivia e cupidigia:

*Ostacolo per te al Ricordo del Signore Nostro  
è la tendenza alla lascivia, è l’amore del mondo  
Il tuo corpo a causa della Natura (tabi‘at) è una fornace (golshan)  
la tua anima in virtù della Verità (haqiqat) è un paradiso (golshan)  
Se elevato ti vuoi nel paradiso del Sacro  
rimani meno nella fornace della Natura! (MeAr, 101-103)*

La contrapposizione è netta e efficacemente indicata da coppie di opposti: corpo-anima, fornace-paradiso, Natura-Verità. Implicitamente emerge una dottrina cara a sufi e gnostici dell’Islam: paradiso e inferno non stanno nell’aldilà, ma stanno già dentro l’uomo, o meglio dentro il composto umano come insegnava già un Nāser-e Khosrow.<sup>27</sup>

L’aiuto decisivo in questa lotta impari che il discepolo è chiamato a combattere viene dal messaggio dei profeti e dall’aiuto dei santi o “amici di Dio”. Si tratta di una distinzione importante, che assegna alle due figure ruoli distinti e complementari:

*Potrai verificare la sincerità dei Profeti (anbiyā’)  
potrai affidare te stesso ai Santi di Dio (owliyā’)*

<sup>27</sup> Cfr. in proposito Naser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rowshanā’i-nāmé)*, a cura di C. Saccone Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2017<sup>2</sup>, p. 59.

*Capirai che il profeta (nabi), qualunque cosa dica  
non altro ricerca che sincerità e rettitudine  
Capirai che il santo (vali), con l'amicizia e la mitezza  
ti può portare dall'ignoranza sino alla Scienza (MeAr, vv. 112-114)*

Bardasiri ricorda a questo punto le tre modalità fondamentali di comunicazione tra Dio e i suoi profeti: “Capirai che per svelamento (*kashf*), suggestione (*vahy*) o rivelazione (*elhām*) / i profeti gli intimi diventano del Messaggio Divino” (v. 110, cfr. Corano XLII, 51) e, aggiunta rivelatoria della sua “enciclopedia”, egli afferma che essi sono in perpetuo contatto - e ne ricevono ispirazione (*vahy*) - con l'Intelletto Agente (*'aql-e fa'āl*), che se si vuole tiene nella scuola del peripatetismo arabo-islamico un po' il posto che ha Gabriele nella rivelazione coranica.

L'ultima importante indicazione di questa prima parte di risposte riguarda un breve accenno alla funzione conoscitiva dell'attività onirica: “Ti farai consapevole del Mondo del Sogno / ad ogni alba troverai una Via all'Invisibile” (v. 120). Qui il Mondo del Sogno (*'ālam-e khwāb*) è presentato come risorsa della conoscenza mistica, un punto fermo di tutti gli gnostici dell'Islam da Avicenna a Sohrawardi e oltre, che hanno spesso accennato all'alba come momento privilegiato di sogni rivelatori o visioni ad occhi aperti.<sup>28</sup> Nel sogno si rivela dunque, agli occhi dell'iniziato (*'āref*) una via all'Invisibile (*al-Ghayb*), ovvero il mondo del divino. Ma, come si vede, non è più di un cenno, una “allusione” (*eshārat*) appunto, come del resto era stato poco prima annunciato. Guida al mondo dell'Invisibile per il discepolo non può essere il profeta (*nabi*), semmai il santo (*vali*, dall'arabo: *walī*, propriamente “amico” nel senso particolare di *walī Allāh* = amico di Dio). E “amico di Dio” era di solito ritenuto il fondatore di una confraternita o una figura carismatica del sufismo, di cui il maestro-guida (*sheykh* o *pir*) è in qualche modo l'espressione più vicina al discepolo o adepto.

### 3.3 La Scala dell'Essere e i due linguaggi della Creazione

Dopo aver ribadito l'idea, comune alle religioni abramitiche, che Dio crea il mondo dal nulla, Bardasiri ci descrive una precisa “scala dell'essere”:

*Il primo essere è l'Intelletto ('aql) purissimo  
segue l'Anima (nafs) preziosa e la Luce (nur) pura  
Il quarto [essere] decretato [da Dio] è la Materia (hayulā):  
quindi la vasta Natura (tabi'at) e il Corpo (jesm) sublime  
E poi [vengono] il Cielo (falak) e le Madri [celesti] (ommahāt)  
infine, nono grado del creato, sono i progenitori [Adamo e Eva] (MeAr, 128-130)*

Si tratta di uno schema di impronta emanatistica, chiaramente risalente a influssi tardo ellenistici, penetrati nel mondo iranico in epoca preislamica (scuola di Gundishapur) e che prevede una sequela di 9 ipostasi emanate da Dio: 1. Intelletto, 2. Anima, 3. Luce, 4. Materia, 5. Natura, 6. Corpo, 7. Cielo, 8. Madri (le sfere celesti) fino al grado finale dell'emanazione che coincide con la creazione di 9. Adamo ed Eva. Questo schema può essere utilmente confrontato con altri analoghi, per rimanere nell'ambito della letteratura persiana, a cominciare dal primo e più antico trattato filosofico in versi, il *Rowshanā'i-nāmé* dell'ismailita Nāser-e Khosrow (XI sec.).<sup>29</sup> In quest'opera la Luce che, nel MeAr, compare come terzo grado dell'emanazione, era invece identificata con l'Uno Creatore, da cui discendevano nell'ordine: 1. Intelletto, 2. Anima, 3. Empireo, 4. Le otto sfere celesti a partire da quella zodiacale o delle Stelle Fisse, ognuna delle quali “possiede un intelletto e un'anima”; 5. i Quattro elementi (terra acqua aria fuoco) con le relative qualità (umido secco caldo freddo); e ancora,

<sup>28</sup> Henry Corbin lo ha sottolineato un po' in tutti i suoi saggi, in particolare quelli dedicati ai grandi visionari dell'Islam, da Avicenna a Ibn 'Arabī, da Sohrawardi a al-Jilī.

<sup>29</sup> Cfr. Naser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rowshanā'i-nāmé)*, a cura di C. Saccone Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2017<sup>2</sup>, pp. 52-58.

dal connubio dei Quattro e dei Nove (le otto sfere più l'Empireo), 6. i tre regni naturali: minerale, vegetale e animale; e infine, vero "distillato" di tutti i gradi precedenti: 7. l'Uomo.

Non si insisterà mai abbastanza sul particolare che questi gradi emanativi sono potentemente personificati, ipostatizzati, cosa del resto conforme anche all'antica cosmologia iranica da un lato, che si chiedeva della Terra o del Cielo non "che cos'è" bensì "chi è"; e, dall'altro, alla concezione coranica (XXIV, 41) che vede nel mondo un grandioso concerto di esseri che ricerca e loda Iddio. Ben si vede tutto questo dai versi seguenti del MeAr:

*E ciascuno con la sua lingua e secondo il rango  
canta incessantemente le lodi del Signore Iddio  
Tutti stanno con la lingua sciolta ognora  
a ringraziare Iddio il Vivente il Sussistente  
Gli uomini: eloquenti con la lingua dei discorsi (zabān-e qāl)  
gli animali: [parlanti] con la lingua del momento (zabān-e hāl)  
E qual è la lingua delle piante? Il loro esistere  
E qual è la lingua delle pietre? La loro umiltà  
Tutti sono segni dell'esistenza di Dio<sup>30</sup>  
tutte immagini del Pittore del mondo! (MeAr, 138-142)*

Nella opposizione "lingua del discorso / lingua dello stato/momento" si trova una idea largamente diffusa negli ambienti della mistica che, in relazione al linguaggio della creazione, parla in effetti di due lingue: una "lingua del discorso" (*zabān-e qāl*) ovvero che si giova di un discorso verbale e logicamente articolato, propria degli uomini; e una "lingua dello stato/momento" (*zabān-e hāl*), che può essere talora anche più eloquente della prima.<sup>31</sup> La seconda, secondo l'Autore, è chiaramente l'unica permessa agli animali (v. 140). Ma la *zabān-e hāl* è pure quella delle cose inanimate (v. il verso successivo) che possono dire a chi le contempla una cosa piuttosto di un'altra, a seconda del momento o stato/situazione (*hāl*). È a questa seconda "muta" lingua che i lirici persiani fanno riferimento quando ci descrivono l'usignolo che parla con la rosa o il mistico che dialoga "francescanamente" con gli elementi naturali, con "fratello sole" e "sorella acqua", o persino con gli atomi di polvere che si rendono visibili in un raggio di luce che penetra nella stanza.

### 3.4 Formazione del composto umano

Il Vegliardo/Maestro passa poi a descrivere in dettaglio la formazione del composto umano. Tutto parte dal seme maschile che, con una metafora tratta dalla pioggia, una volta "uscito dal seno delle nubi" fu poi "deposto nella conchiglia dell'utero". Questa sostanza seminale, in virtù della sua liquida natura, viene poi identificata con "la sostanza dell'Onniavvolgente Oceano" (*mohit*) che circonda il mondo, ovvero essa "è sia la fonte dell'esistenza d'ogni vita / sia la balia del piccolo di ogni pianta" (vv. 147-148). Qui il linguaggio rivela alcuni tecnicismi filosofici: l'uomo si forma nel "crogiuolo della Quattro Cause", quanto a dire causa materiale ('*ellat-e mādi*), causa formale ('*ellat-e suri*), causa agente ('*ellat-e fā'eli*) e causa finale ('*ellat-e ghā'i*). E si trovano anche altri tecnicismi di carattere scientifico, sia pure sobriamente accennati: il corpo si forma dai quattro elementi empedoclei e inoltre "da umido e freddo e caldo e secco a te / derivano e rosso e nero e bianco e giallo" (v. 150), ossia i quattro umori del corpo: sangue, flegma, bile nera, bile gialla, originati secondo dottrine di chiara matrice greca dalle diverse composizioni dei quattro fattori indicati nel primo emistichio.

<sup>30</sup> Qui si coglie l'eco della dottrina coranica dei "segni di Dio", riferiti nel testo sacro a una congerie di eventi e cose disparate: fenomeni naturali come l'alternarsi del giorno la notte, o il figliare degli animali; fenomeni tecnici come il galleggiare delle navi sul mare; fenomeni storici come l'alternarsi delle umane fortune e sfortune di popoli e individui.

<sup>31</sup> Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., pp. 351-54.

Il tutto è detto e spiegato in versi concisi e eleganti, Bardasiri insomma non dimentica mai di essere un poeta, neppure quando ci fornisce questo genere di descrizioni. Lo si vede bene per esempio quand'egli paragona le diverse membra del corpo in formazione, dall'embrione al feto fino al bimbo formato, a una serie di minerali e pietre preziose (l'anima è smeraldo, la pelle agata, la carne onice, le ossa diaspro e così via). Il corpo formato, definito "la più bella delle creazioni" (cfr. Corano XCV, 4), è poi paragonato a una tenda:

*Tu Adamo divenisti nel mondo dei nomi  
e ti facesti dimora nella tenda del corpo  
Ed eretti i quattro pilastri della tenda (= braccia e gambe)  
sei veli apparvero e cinque piedestalli (= i sei organi interni e i cinque sensi)  
Quindi Egli fece trecento e sessanta corde (= il sistema circolatorio e nervoso?)  
e a quel punto le fissò con sette chiodi (?) (MeAr, 159-161)*

E qui i commentatori naturalmente si sbizzarriscono a trovare tutte le equivalenze possibili e immaginabili tra le menzionate parti della tenda e le varie parti del corpo.<sup>32</sup>

### 3.5 Formazione dell'anima loquente (razionale)

L'eccellenza dell'Uomo su tutte le creature è nettamente ribadita a partire dalla comparsa in lui dell'"anima loquente" (*nafs-e nāteqé*) ovvero l'anima razionale e del suo portato più importante, la parola/discorso (*notq/sokhan*):

*La tua anima (nafs) che è sincera e penetrante  
per la virtù accrescitiva diviene loquente (nāteq)  
Quando in te agirono le Quattro Nature (tab')  
dal tuo ramo si innalzò l'uccello della Parola (notq)  
Vedendo Iddio in equilibrio la tua complessione  
sul capo volle porti la corona del Discorso (sokhan)  
Loquente (nāteq) divenisti, e ti facesti Uomo  
eletto tu fosti sull'insieme dei viventi!  
Nicchia divenisti della Lampada dello Spirito (cfr. Corano XXIV, 35)  
degnò divenisti della Corona dello Spirito (Maometto)  
[... ...] La tua sostanza in virtù dell'intelletto penetrante  
diventò il vertice della creazione del puro Signore (MeAr, 162-166 e 168)*

Ma allargando il discorso alla creazione, Bardasiri rimarca una corrispondenza piena tra il discorso dell'anima loquente/razionale e il Discorso di Dio: la perfetta razionalità di entrambi garantisce a colui che segue i dettami della ragione ovvero l'"anima loquente" la salvezza, a differenza degli eretici che evidentemente non ne sono capaci. Il discorso razionale, che sa distinguere "il bene e il male, il più e il meno", viene efficacemente paragonato all'angelo Gabriele che guidò Maometto. Il Discorso di Dio è garante di tutto questo giacché:

*L'ordine di Dio non è che Discorso [razionale] (sokhan)  
senza la luce del Discorso non si distingue nulla  
Quando il Segreto giunge da Dio all'Intelletto Universale  
da questo Intelletto arriva poi sino all'Anima Universale  
E da quest'Anima poi arriva sino al Calamo della Luce  
e sulla Tavola del Pensiero (khiyāl) tutto viene iscritto*

---

<sup>32</sup> Devo qui rimandare alle note esplicative che ho aggiunto al testo della mia traduzione italiana integrale di Shams al-din Bardasiri, *La Lampada degli Spiriti (Mesbāh al-Arvāh)*, in corso di stampa.

*La tua mente dal Pensiero trova l'Ispirazione (elhām)  
e subito deposita nella memoria il Messaggio (peyghām) (MeAr, 174-177)*

Nel primo distico abbiano una dichiarazione di rilevanza cruciale che assimila il divino comando (*farmān*, equivalente del coranico *amr*) a un “discorso” (ancora *sokhan*) perfettamente razionale, del tutto comprensibile per l’anima loquente (*nafs-e nāteqé*) di ogni uomo, in qualche modo quasi abolendo la distanza tra fede e ragione. Si osservi poi come la conoscenza venga fatta discendere di grado in grado, “neoplatonicamente” dall’Intelletto all’Anima e poi al Calamo e quindi alla Tavola del Pensiero. Va ricordato che Calamo (*khāmé*) e Tavola (*lowh*) sono concetti coranici riferiti all’attività di Allah come supremo legislatore del creato e insieme suo creatore che crea/distrugge semplicemente con un tratto di penna. Si noti però la vistosa reinterpretazione della Tavola suddetta come “tavola del pensiero” (*lowh-e khiyāl*) umano, non deducibile dal testo coranico, ma che situa il nostro Autore sul versante degli esegeti che ricorrono volentieri al *ta’wil* o commento allegorico-simbolico (spesso a sfondo esoterico) della rivelazione diffusa da Maometto. Il termine *khiyāl* ha peraltro in persiano un vasto spettro semantico che va dal generico “pensiero” a una più specifica capacità o *vis immaginativa* (*qovvé-ye motakhayyélé*, arabo: *quwwa mutakhayyila*), e sulla scorta di Corbin, saremmo tentati di rendere *lowh-e khiyāl* con “Tavola dell’Immaginale”. L’ultimo distico citato chiude il cerchio del processo conoscitivo: questo avviene per “illuminazione” dall’alto, dunque in senso squisitamente neoplatonico, perché la “tavola” del pensiero umano riceve dal Calamo di Luce (divino) il “messaggio” (*peyghām*) e lo deposita nella “memoria” (*hefz*), venendo così garantita a priori la conformità del discorso razionale (umano) al Discorso divino.

Segue la riproposizione di una immagine dello gnosticismo più classico: il corpo (*jesm*) come tomba dell’anima (*gur-e jān*), da cui è necessario uscire senza indugio grazie all’intelletto (*‘aql* oppure *kherad*), quanto a dire l’anima loquente/razionale:

*[Se] nella tomba non dormì, da vivo, l’intelligente (‘āql)  
del proprio significato non rimase incosciente (ghāfel)  
Tu sei anima e il corpo è la tomba dell’anima  
bara son le tue brame, sudario la tua viltà  
[... ...] Esci dalla tomba e getta via il sudario  
spacca la bara con le mani d’intelletto (‘aql),  
Affinché da vivo tu diventi eterno  
e operando con la ragione (kherad) tu unico diventi! (MeAr, 180-181 e 184-185)*

Si conferma nel MeAr, per altro aspetto, una delle costanti dello gnosticismo in tutte le confessioni in cui storicamente si è espresso: per salvarsi non basta la fede, serve la conoscenza, ovvero non basta credere occorre sapere, mettere a frutto la potenza dell’intelletto.

Un capitolo a sé è riservato alle diverse fasi di sviluppo dello spirito (*ruh*) umano. Qui il termine usato non è più *jān* o *nafs*, bensì *ruh*, termine coranico (XV, 29) connesso con la creazione di Adamo allorché Dio insufflò appunto lo spirito (*ruh*) in Adamo. Talora, magari per ragioni metriche, i poeti persiani confondono questi tre termini, ma nel cap. 11 del MeAr (vv. 188-197) l’Autore usa ostinatamente *ruh* salvo in un caso che vedremo tra poco. Egli espone e completa la sua dottrina dell’anima elencando nell’ordine in cui si manifestano nell’uomo 1. **spirito sensibile** (*hassās*) 2. **spirito immaginativo** (*khiyāli*) 3. **spirito meditativo** (*fekri*) 4. **spirito razionale** (*‘aqli*). Se quest’ultimo pare in sostanza identificarsi con l’ “anima loquente” (*nafs-e nāteqé*) più sopra citata, i tre gradi precedenti rappresentano facoltà inferiori dello spirito, ma nondimeno necessarie e compresenti . Ma l’elencazione non finisce qui perché, così continua il testo nelle parole del Vegliardo/Maestro:

*In seguito trovasti la via al Regno del Ritorno*

e il tuo spirito divenne uno **spirito santo** (*ruh-e qodsi*),  
La tua **anima profetica** (*jān-e nabavi*), il suo stendardo  
infine alto levò negli anfratti più profondi di sé stessa (MeAr, 196-197)

Il concetto di “spirito santo” (*ruh-e qodsi*) è estremamente interessante, perché postula un chiaro superamento dei limiti dell’ “anima loquente” che inglobava lo “spirito razionale” e i primi tre livelli (spirito sensibile, spirito immaginativo e spirito meditativo) in posizione subordinata. Questo “spirito santo” sembra dunque appartenere a un livello superiore, inaccessibile ai più, ed essere strettamente collegato all’ “anima profetica” (*jān-e nabavi*) che – dettaglio cruciale – non è prerogativa dei soli profeti. Si noti ancora che la scoperta della via al “Regno del Ritorno (*Ma ‘ād*)” a Dio, che coincide con l’acquisizione dello “spirito santo”, è una chiara citazione dal titolo dell’opera summenzionata di Sanā’i. Può essere utile ricordare infine che un concetto piuttosto simile ritorna nell’Avicenna latino dove si parla di un “intellectus sanctus”, connesso con le superiori facoltà “profetiche” di spiriti eccezionali e prediletti da Dio.<sup>33</sup>

### 3.6 La dottrina evolutiva della sostanza umana

Nel capitolo 12 del MeAr ritroviamo una ben nota e radicata dottrina della gnosi islamica che si potrebbe definire “dottrina evolutiva” del composto umano. Non a caso più di uno studioso europeo vi ha visto un curioso “precedente” della più tarda teoria evoluzionistica di marca darwiniana, anche se, come vedremo, i presupposti qui sono intuibilmente tutt’altri. L’embrione di queste concezioni nella letteratura persiana a mia conoscenza è riscontrabile in Sanā’i - un poeta *‘erfāni* ben noto all’Autore del MeAr. Nel già menzionato *Seyr al-‘Ebād elā l-Ma ‘ād* (Viaggio di Servi [di Dio] nel regno del Ritorno), Sanā’i precisava le “fasi” dello sviluppo umano in questi termini: la sostanza umana caduta dal “ventre del *kun!*” originario (dove *kun!* = “sii!”, è un po’ l’equivalente coranico del biblico *fiat!* creatore), passa per il regno vegetale crescendo come una pianta, quindi per il regno animale e infine attinge il regno umano con la comparsa della ragione, per poi proseguire a svilupparsi per gradi sino a raggiungere una “natura angelica” liberandosi “dalla morsa” dei quattro elementi per “innalzare le tende sulla corona delle Pleiadi”: quanto a dire che l’iniziato è esortato a mettere da parte la propria corporeità per ascendere alle vette celesti.<sup>34</sup> Ma è con Rumi che questa dottrina si forma con maggiore chiarezza, venendo come sempre brillantemente quanto concisamente esposta nel brevissimo spazio di cinque distici di un *ghazal* che conviene qui rileggere nella magnifica versione di Alessandro Bausani:

*Da quando tu venisti in questo mondo d’esseri  
davanti ti fu messa, a salvarti, una scala.  
Fosti dapprima sasso, poi divenisti pianta,  
e ancora poi animale: come ciò t’è nascosto?  
Poi divenisti Uomo con scienza, mente, e fede:*

<sup>33</sup> Cfr. A. Bertolacci, “The Metaphysical Proof of Prophecy in Avicenna”, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, ed. A. Palazzo, A. Rodolfi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020, pp. 39-75; D. N. Hasse, *Avicenna’s De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* (Warburg Institute Studies and Texts, 1), The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London – Turin 2000, pp. 154-155, 160, 164, 172-173, 176, 199-200; inoltre, T. Alpina, *Subject, Definition, Activity. Framing Avicenna’s Science of the Soul*. De Gruyter, Berlin 2021. Sono grato all’amico Professor Amos Bertolacci, dell’IMT-Alta Scuola di Lucca, per questo prezioso aggiornamento bibliografico.

<sup>34</sup> Cfr. Sanā’i, *Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Ed., Parma 1993 (ristampe con Luni Ed. e con Carocci), qui p. 83 e pp. 87-99; per una disamina di queste concezioni, v. il mio saggio introduttivo *Sanā’i, poeta del mondo dell’anima*, ivi, pp. 7-75, in particolare pp. 32-38. Sanā’i tuttavia può avere letto Avicenna, in particolare il racconto iniziatico scritto in arabo *Hayy ibn Yaqzān*, dove un abbozzo di “schema evolutivo” è nettamente percepibile nella struttura del paese d’Occidente, in proposito si veda il mio articolo *Dai racconti visionari di Avicenna alle epopee mistiche dei poeti persiani Sanā’i e ‘Attār*, in “Rivista di Studi Indo-Mediterranei” XIII (2023).

*guarda come ora è un Tutto quel corpo, già Parte di terra!  
E, trascorso oltre l'Uomo, diverrai **Angelo** certo,  
oltre questa terra, dopo: il tuo luogo è nei cieli.  
E passa ancora oltre l'Angelo e in quel Mare ti immergi:  
così tu, **goccia**, sarai mare immenso ed **Oceano**<sup>35</sup>*

Opportunamente Rumi parla di una “scala” dell’essere, che sta di fronte all’uomo per indicargli una via di salvezza. E, come si vede, egli parla di un passaggio preliminare attraverso i tre regni naturali qui sintetizzati in sasso, pianta, animale, per approdare allo stato umano. Ma l’evoluzione umana non può fermarsi qui, la forma-uomo è per Rumi destinata all’auto-superamento in direzione della forma-angelo e, in prospettiva, all’annullamento nel “Mare Divino”.

Se ora si confrontano Sanā’i e Rumi con il testo del MeAr emerge una chiara continuità di pensiero e dottrina:

*La tua sostanza possiede molti attributi  
in primis possiede gli **attributi delle piante**  
[...] Non appena prende forza potenza ed energia  
essa acquista gli **attributi di bestia da soma**  
[...] Quindi assume gli **attributi delle fiere**  
e delle fiamme dell’ira s’illumina tutto (MeAr, vv. 198, 200 e 202)*

Poi vengono assunti gli attributi superiori, dove l’aspetto interessante è che, prima di diventare vero uomo, la sostanza umana dovrà assumere gli “attributi” di Iblis e di altri esseri antropomorfici:

*Di poi assumerà gli **attributi d’Iblis**, il demone:  
inganno e frode e incanto e travestimento  
[...] Dopodiché da demone che era diventerà umano  
e dietro ad **attributi di pari** si dissimulerà tutto  
[...] Sol quando passerà oltre i *jinn* e i demoni  
allora sì, apparterrà all’umano consorzio  
**Uomo** vero diverrà e sarà sapiente  
uno dal cuore liberato e pur nobile (MeAr, vv. 204, 206, 208-209)*

Si osservi, aspetto intrigante, che prima di divenire Uomo, la sostanza umana deve passare attraverso forme per così dire umanoidi o antropomorfe come quelle dei *jinn* (spiritelli) e delle *pari* (l’equivalente, mutatis mutandis, delle nostre “fate”).<sup>36</sup> Bardasiri come si vede amplia e articola ulteriormente la “scala dell’essere” di Sanā’i, perché egli ci parla di un passaggio della sostanza (*dhāt*) umana attraverso i seguenti stadi di cui essa assume i relativi attributi (*sefāt*): 1. Pianta (*nabāt*) 2. Bestia da soma (*davābb*) 3. Fiera (*sebā’*) 4. Demone (*Iblis*) e demoni 5. *pari* e *jinn* 6. Uomo vero (*mardom*). Ma qui non finisce l’evoluzione umana perché, esplicitando quello che in Rumi era solo implicito, così prosegue Bardasiri aggiungendo due ulteriori gradi: 7. Angelo (*fereshhtë*) e 8. Luce Signoriale (divina):

*Sarà intriso tutto della luce della ragione (kherad)  
a quel punto acquisterà gli **attributi degli angeli** (fereshhtë)  
Quando poi sarà nel mondo più sacro (‘ālam-e qods)*

<sup>35</sup> Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980, pp. 55-56

<sup>36</sup> Sul ruolo dei *jinn* nella antropologia coranica, anche in rapporto ad altre “comunità” parallele a quella umana, rimando al mio articolo *Gli animali nel Corano: una comunità parallela*, in “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose” 1996/3, pp.573-601, riproposto poi come capitolo nel mio volume *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coramiche*, Medusa, Milano 2006, pp. 129-68. Circa le *pari* nella letteratura e nel folklore iranico, si veda S. Adhami, s.v. “Pairika” in *Encyclopaedia Iranica*, versione online (originariamente apparso nel 2000, aggiornato nel 2010).



egli allora assumerà gli **attributi divini** (sefat-e elāhi)  
Diverrà, la sua sostanza, di **Luce signoriale** (rabbāni nur)  
egli sarà esaltato oltre qualsiasi attributo  
Egli si leverà ben sopra il vicolo degli eventi (ku-ye hoduth)  
sarà illuminato dalla Luce della Preesistenza (nur-e qedam) (MeAr, 210-213)

Dunque la forma-uomo come forma intrinsecamente instabile, destinata all'autosuperamento, un esito che era già chiaramente prefigurato nella riflessione di Nāser-e Khosrow, Sanā'i e Rumi. Lo strumento di questa elevazione resta la ragione, ma qui è una "ragione" (*kherad*) superiore, prossima al concetto avicenniano di "intelletto separato" che è quanto accomuna gli uomini agli angeli. Questi ultimi differiscono solo per essere eterni "intelletti separati" che non hanno conosciuto l'esilio nel mondo, ossia l'esistenza terrena in cui l'intelletto umano è provvisoriamente "legato" a un corpo. In ogni caso il destino della sostanza umana non è solo di autosuperarsi nella forma-angelo ma, superata anche questa, è di assumere "attributi divini" e divenire nientedimeno che Luce Signoriale come a dire un raggio della luce divina che promana sulla creazione sin dalla Preesistenza. Dove si sarà osservato che qui l'Autore abbandona la metafora acquatica di Rumi – l'uomo "goccia" che si fa Oceano, v. *supra* – per approdare a quella luminosa – ben stabilita nel Corano XXIV, 35 – con l'assimilazione della sostanza luminosa dell'uomo alla Luce di Dio.

Sviluppando l'idea del destino angelico e poi divino della forma-uomo che, a scanso di facili equivoci, non ha nulla a che vedere con idee di tipo incarnazionista, Bardasiri afferma perentoriamente:

*Il tuo significato è nella Perfezione della Regalità* (kamāl-e shāhi)  
[che] necessariamente è la Realtà del Divino (haqiqat-e elāhi)  
Se avrai saputo passare dalla Forma al Significato  
dal raglio dell'asino passerai alla parola di] Gesù (MeAr, 214-215)

Qui è un passaggio fondamentale della pedagogia del Vegliardo/Maestro: superare la forma (*surat*) delle cose per attingere al loro senso o significato (*ma'ni*) nascosto è la chiave per realizzare pienamente la propria "regalità" – un grande tema della mistica islamica<sup>37</sup> – che coincide con una dimensione ormai divina. Peraltro la dialettica forma-significato ne sottintende un'altra, ben nota agli studiosi della gnosi musulmana (*irfān*), ossia quella *zāhir-bātin* (manifesto-nascosto, palese-recondito, essoterico-esoterico) su cui non è il caso di intrattenersi.<sup>38</sup> Né può sorprendere qui il curioso rimando a Gesù - dai mistici musulmani ritenuto, a partire da al-Tirmidhī (IX sec.), il "sigillo della santità"<sup>39</sup> - capace di domare "l'asino" della carne e il suo raglio, implicitamente attribuito ai non-iniziati alla vita spirituale (forse una velata frecciata ai dottori della legge e ai loro aridi formalismi, che nel MeAr compaiono non a caso nel grado più basso dello sviluppo spirituale, quello corrispondente alla "Città dell'Anima Istigatrice [al male]"). Ma sorprendente è l'indicazione pratica fornita da Bardasiri per bocca del Maestro/Vegliardo, perché per giungere al Significato (*ma'ni*) occorre passare dalla Forma (*surat*) del corpo:

*Il tuo corpo è un Libro ch'è ripieno di Luce*

<sup>37</sup> In proposito, con riferimento alla mistica musulmana di area persiana, cfr. il mio saggio: *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del Potere e della Bellezza nella poesia persiana medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. III, Aracne, Roma 2014.

<sup>38</sup> Potrei rimandare agli studi ben noti di Henry Corbin tra cui il monumentale *En Islam Iranien* in quattro volumi, (tradotto in italiano come *Nell'Islam Iranico. Aspetti spirituali e filosofici*, in 4 voll., a cura di R. Revello, Mimesis, Roma 2012-20).

<sup>39</sup> Su Gesù nel Corano e nella mistica musulmana, cfr. R. Tottoli, *Vita di Gesù secondo le tradizioni islamiche*, Sellerio, Palermo 2000; R. Arnaldez, *Gesù Cristo nel pensiero musulmano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990; e più sinteticamente C. Saccone, "Egli è l'eminente in questo mondo e in quell'altro". *Il mistero di Gesù nel Corano*, in "Rivista di Studi Indo-Mediterranei", II (2012), pp. 1-15, free online.

*il tuo significato è nello scritto di Dio Puro  
 La tua statura è penna, i tuoi respiri i suoi punti  
 le tue membra son le lettere, il tuo corpo la carta  
 I versetti del Libro Divino sono i tuoi sensi  
 e ogni essere invero è su queste analogie  
 Conosci le forme affinché i significati  
 tu riconosca dalla tua stessa forma  
 Conosci la Forma è poi gettala via  
 quindi galoppa verso il Significato (MeAr, 216-220)*

Piuttosto ardita è la concezione del corpo come “Libro ch’è ripieno della Luce” divina, con l’equiparazione delle sue parti a elementi della scrittura: “le tue membra son le lettere, il tuo corpo la carta” e ancora, ormai al limite dell’eterodossia: i tuoi sensi sono “i versetti del Libro Divino” (il Corano). Non si sa molto come s’è detto della biografia di Bardasiri, ma qui siamo di fronte a concezioni anticipatrici che saranno poi ampiamente sviluppate nell’eresia degli Hurufi<sup>40</sup> e dei suoi grandi corifei, il teorico Fazlallāh di Asterabad (1339-94) e il poeta Nasimi di Shirvān (1368-1418), entrambi giustiziati come eretici.<sup>41</sup>

### 3.7 Scopo e strumento della conoscenza

Il Vegliardo/Maestro apre il capitolo 14 della sua esposizione dottrinale con versi che ci possono suonare familiari:

*Tu solo per questo sei venuto ad esistere:  
 per venire a conoscenza di tutte le cose!  
 Per conoscere il mondo dello Spirito (ravān)  
 e quindi comprendere la perfezione dell’anima  
 Dal mondo del corpo a[quello de]ll’anima ti sposterai  
 [così come] dalle vette dei sensi a quelle dell’Intelletto (MeAr, 224-226)*

Sembra davvero di sentire l’eco del celebre “Fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir vertute e conoscenza” di dantesca memoria (ma Bardasiri muore circa un secolo prima di Dante). Il capitolo si sofferma nuovamente sul valore centrale della ragione (*kherad*) perché solo con essa “conoscerai il tuo Signore”. Essa è anche detta significativamente “intelletto guaritore” (*‘aql-e shāfi*) il solo capace di una “scienza efficace” (*‘elm-e kāfi*) che vivifica l’anima e rinnova il cuore (v. 238). Senza la Ragione (*kherad*) non è possibile percorrere la via verso il “Regno del Ritorno” – ossia l’Origine (*asl*) – giacché, e qui siamo al nocciolo di ogni via gnostica: “Affrettati finché sei vivo verso la tua Origine (*asl*) / da morto non camminerai, la via (*rāh*) non troverai” (v. 232). È in questa vita che occorre fare la provvista (*ma’āsh*) per il Regno del Ritorno (*ma’ād*). L’idea sottostante è che la *resurrectio* inizia già in questa vita, attraverso la ragione che consente allo gnostico la straordinaria scoperta dell’identità del proprio sé profondo con Dio: “Colui che ha conosciuto se stesso / conoscerà il Creatore della Parola” (v. 234), che altro non è che una riformulazione dell’antico adagio greco *gnothi sautòn* (conosci te stesso) e della sua islamica traduzione in un celebre detto del profeta Maometto: “Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore”.

<sup>40</sup> Sulla setta degli Hurufi e il suo fondatore cfr. H. Algar, s.v. *Hurufism* e Idem, s.v. *Asterābādi. Fazlallāh*, entrambi in *Encyclopaedia Iranica* versione online. Ho curato una traduzione integrale del poeta e propagandista di idee hurufite Nasimi di Shirvān, *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio, Il canzoniere persiano del poeta-martire dell’Hurufismo*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2022.

<sup>41</sup> Sulla figura di questo straordinario poeta bilingue (scrive in turco e in persiano) v. il mio saggio introduttivo “*Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli*”. *Introduzione alla teologia della bellezza di Nasimi di Shirvān*, in Nasimi di Shirvān, cit., pp. 1-35.

La ragione cui pensa Bardasiri, da quel che si evince, non serve a indagare il mondo esterno quanto piuttosto a immergersi nel sé più profondo, a scoprire il divino che alberga nel cuore. Ma egli mette in guardia da possibili equivoci o malintesi, distinguendo acutamente tre casi:

*Se non sei [immerso] nella tua Natura (fetrat), non sei Te stesso  
e [di conseguenza] ti sopraggiunge ogni tristezza (andoh)*

*Se tu lo sei, ma [ancora] impigliato nella tua egoità, (khodì)  
meno del nulla (nist) tu sei, di duecento volte!*

*Ma se tu lo sei, e non hai pretesa (da'vi) alcuna,  
invero, in senso spirituale, tu sei tutte le cose! (MeAr, 240-242)*

Bardasiri ci porge qui una tassonomia di tipi umani rispetto al loro rapporto con la loro Natura, concetto complesso. Qui in effetti “natura” (*fetrat*, arabo: *fitra*) entra in gioco nel senso coranico (XXX, 30) di “natura originaria che Dio ha connaturato agli uomini” (Bausani) corrispondente, nella interpretazione di mistici, al fondo luminoso o divino e immortale dell’anima. Nell’ultimo distico in filigrana si può intravedere un’eco della dottrina classica dell’Uomo Perfetto (in arabo: *Insān Kāmil*) che si fa microcosmo in grado di riflettere l’intero mondo, concetto ampiamente circolante nelle correnti gnostiche e esoteriche del mondo musulmano.<sup>42</sup>

### 3.8 Circa il significato della Morte e del Ritorno

Bardasiri ci offre capitoli di intensa meditazione sul significato della Morte, una parola quasi elusa se non bandita nel gergo dei media e della vita quotidiana di noi contemporanei – fagocitati dalle esigenze del business e dell’entertainment - ma che, nell’ottica dello gnostico, acquista una sua pregnanza e un significato positivo, persino “gradevole”. Il nostro Autore, rifacendosi a una tradizione di pensiero ricca e articolata (da Khayyām<sup>43</sup> a ‘Attār<sup>44</sup>, per fare solo due nomi appartenenti all’area persofona), inizia con una dichiarazione netta: “La Morte (*ajal*) è il fondamento della vita / la vecchiezza è inseparabile dalla giovinezza / Nessuno mai è rimasto vivo in eterno...” (vv. 243-44), che richiama altre analoghe considerazioni come ad es. “c’è una saggezza nel farci nascere e c’è una saggezza nel farci morire” (Najm al-din Dāye, XIII sec.), o ancor prima le considerazioni del grande giurista-teologo al-Ghazālī (XI sec.) che dichiarava biasimevole il pianto eccessivo sui defunti configurandosi questo come un atto di ribellione a un “decreto” di Dio. Ma Bardasiri è un poeta e lo dice con una magnifica immagine tolta dall’arte del sarto: “La seta della vita per quanto buona sia / pur le è necessaria la forbice della Morte” (v. 245).

Seguono riflessioni sapienziali sulla Morte che non risparmia né i nobili né gli umili e ancora sulla “saggezza” divina che l’ha prevista: “Se il colpo della Morte non colpisse il padre / e questi non passasse oltre il portale di Morte, / Quando mai giungerebbe il turno del figliolo / quando mai il mondo arriverebbe a un altro?” (vv. 246-47).

---

<sup>42</sup> Cfr. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Diederichs, München 1992 (2 Auflage), pp. 396-400; H.H. Schaefer, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*, in “ZDMG” 79 (1925), pp. 192-268.

<sup>43</sup> Circa la morte, importanti riflessioni sono disseminate nelle sue famose quartine, leggibili in italiano in ‘Omar Khayyām, *Quartine (rabā‘iyyāt)*, a cura di A. Bausani, Einaudi 1956 dove la natura è originalmente rivisitata come “pattumiera di vite passate”; su questo tema mi sono intrattenuto in *Vino d’uva o vino dell’estasi mistica? Riflessioni sull’enologia di ‘Omar Khayyām “blasfemo” poeta persiano dell’XI secolo*, in “Studia Patavina”, 2001/1, pp. 107-132, riproposto con qualche aggiunta come capitolo del mio volume *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. Bürgel, Carocci, Roma 2005, pp. 243-77.

<sup>44</sup> Cfr. in proposito le mirabili pagine del *Mantiq al-Tayr* di Farid al-din ‘Attār, in particolare nel capitolo sulla morte e in quello sulla Valle della Privazione e dell’Annientamento (*fanā’*), leggibili in traduzione italiana: *Il Verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2016<sup>4</sup>, pp. 154-58 e pp. 257-66.

Dopo questa introduzione di tono sapienziale, Bardasiri affronta il tema dal lato diremmo più filosofico. Quando l'anima si separa dal corpo ecco che "Quella tua polvere di nuovo torna alla Polvere / e quella tua pura [anima] di nuovo torna al Puro" (v. 254). Separazione benefica perché si apre all'uomo (non a un uomo qualunque evidentemente, ma solo allo gnostico, all'iniziato) un orizzonte di conoscenza smisurato:

[...] *veggente dell'infimo e del superno diverrai*  
*Sapiente della Antica Sostanza (qadim dhāt) sarai*  
*veggente delle Eccellenti Qualità (neku sefāt) sarai*  
*A seconda della Qualità cui tu offrirai l'anima*  
*tu quella diverrai, ed essa a te apparterrà (MeAr, 257-59)*

Brano denso di concetti mistico-teologici. La "antica sostanza" (*qadim dhāt*) e le "eccellenti qualità/attributi" (*neku sefāt*) che, dopo morto, lo gnostico può assaporare e conoscere, sono espressioni appartenenti al gergo teologico musulmano che distingue in Dio una sostanza (*dhāt*) e degli attributi (*sefāt*) o qualità eterne (sette o più, a seconda delle scuole). Nel terzo distico compare una dichiarazione importante per comprendere un altro pezzo della "enciclopedia" di Bardasiri: si tratta di una idea riscontrabile pure in altri mistici musulmani, segnatamente in Ibn 'Arabī,<sup>45</sup> e che in un certo senso stabilisce tra i mistici una serie di famiglie spirituali a seconda della "qualità signoriale" (o attributo divino) che ciascuno di essi ha scelto in base a una sorta di "affinità elettiva". La conclusione suona logica come un teorema: "ogni parte al Tutto deve pur fare ritorno (v. 269)": Ovvero, così come l'uccello che si liberi dalla gabbia torna libero al cielo, così come il corpo torna alla polvere ecc., anche la "parte" (*jozv*) nobile del composto umano – in realtà quella che costituisce l'uomo *tout court* - dovrà tornare al suo "tutto" (*koll*) ovvero il pleroma divino, la patria celeste.

### 3.9 La Via e la necessità di sottomettersi al Maestro

Il Vegliardo a questo punto si dilunga sulla Via mistica così volgendosi al discepolo e io narrante:

*Hai [di fronte a te] una Via magnifica e sottile*  
*con un percorso notturno, grandioso e oscuro*  
*La Via che cos'è? È la Via del Dio senza eguali*  
*la notte cos'è? è la notte del mondo capovolto*  
*La sua stazione? è la Ka'ba, il suo sentiero? nel deserto*  
*la cammella? è il tuo corpo, il viatico? l'amore di Dio*  
*Battistrada è il maestro, guida il Vero (haqq)*  
*quanto a dire: Dio (Haqq) è il Maestro assoluto (MeAr, 270-273)*

Il viaggio lungo la via - ossia la *via spiritualis*, descritta in numerosi manuali del sufismo,<sup>46</sup> scandita da soste e dimore numerose fino alla stazione finale o meta individuata nella Ka'ba (la Casa di Dio, secondo i musulmani) - come si vede è descritta sulla falsariga del viaggio nel deserto su cammello dei pellegrini alla volta della Mecca dove si compie ogni anno il rito del pellegrinaggio (*hajj*) canonico. Ma qui la cavalcatura è reinterpretata come il corpo medesimo, il viatico come l' "amore

<sup>45</sup> In proposito cfr. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, trad. it. di G. Rebecchi, con postfazione di G. Scarcia, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 61-71; W.C. Chittick, *Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination. The sufi path of knowlwdge*, State University of New York Press, Albany 1989.

<sup>46</sup> In lingue europee se ne possono leggere diverse, tra le quali: Ansāri di Herat, *Le cento pianure dello spirito* [Sad meydān], a cura di C. Saccone, EMP, Padova 2012; al-Kalābādhi, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, [al-Ta'arruf li-madhab ahl al-Tasawwuf] a cura di P. Urizzi, prefazione di D. Grill, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002; Hujwārī, *La somme spirituelle* [Kashf al-Mahjūb], trad. francese a cura di J. Mortazavi, Sindbad, Paris 1988; Al-Qushayrī (1990), *Principles of Sufism by al-Qushayri* [Risāla fī l-'ilm al-tawawwuf], trad. inglese di B. R. von Schlegell, introduzione di Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley (trad. italiana parziale a cura di G. Scattolin in *Esperienze mistiche nell'Islam. Secoli X e XI*, EMI, Bologna 1996, pp. 23-194).

di Dio” e il battistrada o capocarovana come il maestro (*pir*), anche se la guida è in realtà Dio (*Haqq*) stesso. La definizione di notte come “notte del mondo capovolto” (*shab-e jahān-e vārun*) allude probabilmente alla esotericità del percorso mistico in cui l’iniziato sperimenta tra l’altre cose un rovesciamento totale dei valori correnti.<sup>47</sup> Essenziale è comunque in questi viaggio “notturno” la figura del maestro (terreno):

*Cammina dunque ogni notte intorno alle stelle  
ossia: con la Lampada del tuo Maestro e guida!  
Così che quando termini la notte degli affanni  
l'alba della Gioia si levi per te dalla montagna  
Dopo la notte oscura il giorno vedrai  
e il sole che illumina il mondo vedrai  
Sarai giunto davanti al volto di Dio ... (MeAr, 281-84)*

Dove si sarà osservato che ritorna il termine “lampada” (*cerāgh*, sinonimo di *mesbāh*), il concetto-chiave del titolo dell’opera. Il maestro è la imprescindibile Lampada che illumina la “selva oscura” in cui ancora il discepolo annaspa, che dalla notte dei sensi lo porterà a scoprire il giorno luminoso dell’incontro con “il volto di Dio”, incontro più volte promesso nel Corano a tutti gli uomini nel giorno del Giudizio, ma che gli gnostici di ogni epoca e paese da sempre aspirano ad anticipare già in questa vita.

Messo in guardia il discepolo da errori e deviazioni, il Vegliardo gli profetizza un incontro straordinario nel deserto che lo risolleverà da scoramento e disperazione:

*Ma, pur con tutto questo dolore, dal wadi  
all'improvviso un araldo arriverà su un carro  
Con la lancia nella mano, il pugnale estratto  
e sotto, un cavallo baio grande come monte  
“Gioisci e rallegrati!” saranno le sue parole (in arabo le espressioni in tondo)  
“Bada a te!” e “Ritorna!” sarà il suo messaggio  
E: “Se deponi tutto quel che possiedi  
potrai sperare nella tua Liberazione” (MeAr, 292-295)*

Questa figura di araldo (*monād*), armato di lancia e pugnale, è descritta sulla falsariga dei briganti del deserto arabico che per atavica consuetudine attaccavano le carovane di pellegrini diretti alla Mecca per spogliarle d’ogni bene. Questi gli grida in arabo alcune espressioni, l’ultima delle quali (“Ritorna!”) sarebbe una citazione coranica da un celebre passo in cui Allah dice: “E tu, anima tranquilla / ritorna al tuo Signore, piacente e piaciuta!” (LXXXIX, 27-28). Nell’ultimo distico è un classico invito alla povertà, che corrisponde peraltro a una delle grandi virtù magnificate nei manuali dei sufi di ogni tempo. Insomma il brigante/araldo si rivela essere una controfigura del maestro o guida spirituale, che, se necessario, sa intervenire anche in modo brusco e repentino per correggere mancanze e deviazioni del discepolo.

### 3.10 *Il discepolo è simile a un albero e il maestro al Giardiniere*

Seguono nel MeAr alcuni capitoli in cui Bardasiri sviluppa una classica immagine, quella dell’uomo paragonato ad albero nelle mani del giardiniere, quest’ultimo potendo essere metafora vuoi di Dio vuoi del maestro o guida spirituale. Si tratta di una metafora antica, ben nota sin dal summenzionato *Rowshanā’i-nāmé*, a cui Bardasiri sembra ispirarsi. Nāser-e Khosrow dichiarava che “gli alberi privi di frutto” non saranno quelli scelti e curati dal Giardiniere:

---

<sup>47</sup> Per un confronto su questo aspetto, in riferimento alla gnosi di ambiente cristiano, si veda Di Nola, *Gesù segreto*, Roma 1980.

Questo mondo è albero e noi siamo i suoi frutti, che ridenti cresciamo sui rami. Accanto ai frutti vi sono anche foglie, ed esse sono nostre parassite. È noto che l'albero trae valore dal dar frutti, e che varrebbe se non ne desse alcuno? (310) I frutti han pregio a misura dell'aroma e del gusto, così come noi ne abbiamo a misura del nostro intelletto. In effetti l'ignorante non è mai pago del mondo, perché il frutto acerbo non può avere profumo né gusto. Cerca quindi di non somigliare ai frutti immaturi: gli scarti non stanno mai con la prima scelta. E scarti sono in questo giardino gli immaturi; i saggi invece sono frutti del sapore squisito. Sappi ancora che questo è albero assai strano ma fruttifero, poiché suo giardiniere è il Creatore. (315) Egli non desidera che frutti dolci e fragranti, e si libera di quelli che sono marci o deformati. I rifiuti sono cosa spregevolissima, liberatene dunque, ricerca la perfezione e valorizza te stesso! I frutti privi di gusto e di fragranza non saranno tra quelli cercati dal giardiniere. Ora, se il sapore t'è da scienza e il profumo dall'azione, tu ricerca la perfezione nella scienza ch'è unita all'azione. E vedrai che se anche tu ti disseterai alla Sorgente della Realtà, nel celeste giardino sarai un frutto pregiato. (320) Ma se sei tra gli scarti, rimarrai nella polvere, sarai preda del tormento e dell'eterna sventura. Mai sarai degno della mensa del Sovrano, striscerai sulla via come polvere vilissima. Se dunque anche tu vorrai cucire l'Occhio di Ragione, finirai sul fuoco ad ardere come secca sterpaglia. Se invece desideri scoprire saggezza e coscienza, non dovrai mai dimenticare i consigli dei saggi.<sup>48</sup>

Ed ecco come Bardasiri ricicla l'idea, sostituendo al Giardiniere il "Fattore del Destino" (*Dehqān-e Qadā*), qui chiara immagine di Dio:

*Il Fattore del Destino, con la falce della Morte,  
taglia via chi non possedga né i frutti né le foglie  
E da costui non si faran né tavole né bare  
ché solo cibo sarà per vermi cani e serpenti  
Come un asino morto, dal Luogo di Mezzo (barzakh)  
galoppando [la Morte] lo porta all'inferno (duzakh)  
E a quel punto lo getterà come cadavere  
dinanzi ai cani dell'inferno [in lauto pasto] (MeAr, 325-328)*

Bardasiri insiste a lungo su questa metafora dell'albero, ma noi ci limitiamo solo qualche verso per capire il tono del discorso del Vegliardo al suo discepolo, che ha tutta una sua logica, poetica non meno che argomentativa:

*O tu, sveltante come un albero, e liberato  
dal fuoco dall'acqua dal vento e dalla terra,  
Che mai bevesti nel bosco della Natura (tabi'at)  
un sorso d'acqua dalla fonte della Legge (shari'at)!  
O tu, privo dei germogli della Via Spirituale (tariqat)  
che profitto non trai dai frutti della Verità! (haqiqat)  
Tuo Fattore è il maestro del convento  
egli è guida sicura dei viandanti della Via  
Sottomettiti dunque, o alberello senz'anima  
affinché il Fattore ti strappi alle tue radici,  
E dalla selva d'Ignoranza e la palude del Vizio ('eyb),  
ti porti al galoppo sino al giardino dell'Invisibile (gheyb),  
E, nel verziere della Purezza (bāgh-e safā), ti faccia sedere  
con mille e più cure sul tappeto della Virilità (mardomi) (MeAr, 340-346)*

dove l'ultimo termine allude a una virilità in senso mistico. Si tratta di un concetto ben noto già a 'Attār che, nel suo celebre poema *Mantiq al-Tayr* – in cui gli uccelli inizieranno un viaggio alla ricerca

<sup>48</sup> Naser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rowshanā'i-nāmé)*, cit., pp. 60-61.

del loro re Simurgh – introduce una dicotomia femminile-maschile che, si badi bene, non ha nulla a che vedere con il genere biologico, bensì solo con quello spirituale: gli uccelli che ignorano la ricerca di Simurgh (fuor di metafora, la ricerca di Dio) sono rimasti “femmine”, al contrario quelli che sono tormentati dal desiderio di trovarlo sono veri “maschi”.<sup>49</sup>

Questa lunga “predica” a suon di immagini tratte dal mondo botanico si conclude (per il momento) con un nuovo richiamo al ruolo centrale della Ragione e al sommo Giardiniere (Dio):

*Oh, cuore felice davvero è colui al quale Fortuna  
concesse nel Giardino di Ragione un simile albero!  
Nessun all'infuori di Dio potrà donarti  
un innesto da un albero di questa fatta  
Nessuno, salvo il Vero Iddio, a mo' di miracolo  
[ti] darà cento frutti [diversi] da un albero solo! (MeAr, 365-367)*

### 3.11 Descrizione del paradiso dell'anima

Nei due capitoli successivi (capp. 22 e 23) il Vegliardo riprende con rinnovato ardore a istruire il proprio discepolo, ancora ricorrendo alla metafora dell'albero e dei frutti, ma questa volta appoggiandosi esplicitamente al testo coranico in cui invero descrizioni naturalistiche del paradiso sono frequenti. Questo infatti è descritto sul modello dell'oasi, ricco di fonti-ruscelli (il Salsabīl e il Kawthar) e di ombra creata da alberi (il Tubà e il Sidra) e verzure, che fornivano il ristoro tanto ricercato da tutti i viaggiatori del deserto arabo. Ed ecco che Bardasiri rilegge questo stesso coranico giardino come metafora del “paradiso dell'anima”, ricco di alberi con “i frutti della fede”, fornendoci un chiaro esempio di esegesi allegorico-simbolica del testo sacro, sempre in auge negli ambienti dell' ‘*erfān*. Al suo discepolo e io narrante così egli dice:

*Tu sarai il Tubà medesimo con sfarzo e gloria  
e sotto di te scorreranno il Salsabīl e il Kawthar  
I tuoi rami giungeranno a ogni cuore  
le tue radici giungeranno a ogni rosa  
I tuoi rami s'innalzeranno oltre il sublime Empireo  
le tue radici sprofonderanno nel tappeto [terrestre] (MeAr, 370-372)*

Qui il Vegliardo non sta affatto predicando al discepolo il suo futuro status di beato in paradiso, bensì quello di un futuro maestro (*pir*) che, giusta l'immagine dell'albero e dei frutti, saprà a sua volta donare il meglio di ciò che ha appreso. Questo di insegnare e istruire si configura peraltro nella dottrina del Maestro come un dovere imprescindibile di chi è stato iniziato ai “Divini Segreti”. Ovvero, l'aver raggiunto il proprio “paradiso dell'anima” non esime dall'obbligo di concedere i suoi “frutti” a chiunque possa essere iniziato, donde l'invito perentorio: “Sui frutti dell'anima non essere avaro!” (v. 375). Ma incombe pure la disciplina dell'arcano e l'obbligo di una attenta selezione, come a dire che la scienza spirituale dei Segreti Divini non è per tutti:

*Sugli iniziati fa' piovere questi frutti  
ma sii attento ai tempi e ai fratelli!  
Allo colui ch'è sfacciato non devi porgere i frutti più belli  
né versarne nella greppia di oche grasse senza cervello! (MeAr, 377-378)*

Insomma gli “iniziati” (*mardom-e ahl*) sono i primi destinatari dei “frutti” spirituali distribuiti dal Maestro, ma anche con loro – si legge tra le righe - bisogna usare cautela e saper distinguere modi e

---

<sup>49</sup> In proposito mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione* a Farid al-din 'Attār, *Il Verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, cit., pp. 8-24.

tempi. Si osservi quel cenno alle “oche grasse” (*kharbatān*, con ulteriore significato traslato di “stupidi/idioti”) che è una trasparente caustica allusione a certi religiosi ben pasciuti e poco inclini alla spiritualità, che del resto nei versi successivi vengono implicitamente paragonati persino a vacche, capre e asini e, più avanti, collocati senza troppo riguardo nell’ “inferno dell’anima” in quanto vittime dell’ “anima istigatrice” al male (la prima delle Otto Città dell’anima).<sup>50</sup>

Il Vegliardo prosegue proponendo al discepolo una serie di equazioni, altrettanti ulteriori esempi di esegesi simbolica (*ta’wil*) del paradiso coranico: paradiso = mondo della Fede, Sidra = perfezione dell’anima, Tubà = profumo del desiderio (di Dio); e ancora: l’angelo del paradiso Rezvān (*Ridwān*) è paragonato al giardino della ragione, mentre il Kawthar diviene simbolo di purezza e sottomissione e i fiumi del paradiso sono “gli spiriti dei Pii e dei Giusti”. Ma la parte più interessante riguarda una descrizione del *Walī*, abbreviazione per *Walī Allāh*, ossia alla lettera “Amico di Dio”, espressione che nella tradizione sufi designa comunemente quello che nel mondo cristiano è il santo. Ma il *Walī* è anche, nella tradizione sciita, la faccia nascosta del Profeta, altrimenti detto il “profeta silente”, ovvero il depositario del messaggio più profondo (e nascosto, esoterico) del Profeta Maometto. Nei versi che seguono, piuttosto ambigui, si potrebbe forse scorgere qualche indizio di una militanza sciita dell’Autore. Egli, a ben vedere, non parla genericamente o al plurale degli “amici di Dio” (*Awliyā Allāh*, pl. di *Walī Allāh*), bensì ne parla al singolare come di una figura unica e irripetibile che potrebbe essere identificabile con ‘Alī, cugino e genero del Profeta, dagli sciiti ritenuto il suo vero erede spirituale:

*Le virtù del Walī reputa i castelli [del paradiso]  
i suoi stati eccellenti reputa le celesti urì  
Suoi figli sono i sospiri di vergine Mente  
suoi servi sono i soffi fragranti del Pensiero  
Suo tappeto sono le sue espressioni e allusioni (‘ebārat o kenāyat)  
e il broccato d’oro e di seta delle sue metafore  
Suo vino e miele sono il Gusto (dhowq) e l’Ispirazione (elhām)  
sua acqua e latte sono i Segreti (serr) e i Decreti [divini] (ahkām)  
Coppe sono le [sue] parole (horuf) e vino il Significato (ma’ni)... (MeAr, 387-390)*

Si tratta di una descrizione del *Walī* che ne sottolinea l’eccellenza tra gli uomini - verrebbe da dire l’eccezione antropologica – il privilegio di un essere sospeso tra Cielo e Terra, in intimità con i Segreti e i Decreti Divini in virtù di celeste ispirazione e, si osservi, dotato di un linguaggio che sollecita una ermeneutica di tipo simbolico,<sup>51</sup> capace di valorizzare le allusioni nascoste nelle espressioni, il significato profondo celato sotto le mere parole, quest’ultime paragonate felicemente a “coppe” che contengono un “vino” evidentemente non alla portata di tutti i palati.

### 3.12 Descrizione di Iblis in rapporto a Adamo

Il discorso del Vegliardo si sposta quindi su Iblis, il Satana coranico, figura su cui sono stati sparsi i proverbiali fiumi d’inchiostro.<sup>52</sup> Bardasiri la inquadra subito attraverso uno stretto confronto con l’Adam coranico:

*Adam è un soffio dello Spirito Paziente*

<sup>50</sup> Questa parte del poema di Bardasiri è esaminata nel mio articolo *Le Otto Città dell’anima: la “Lampada degli Spiriti” di Shams al-din Bardasiri, un mi’rāj persiano del XIII secolo*, in D. Boccassini (a cura), *Via Nova, Emergenze dell’Oltre da Lascaux a oggi* (Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, XIV), WriteUp Books, Roma 2023, pp. 197-238.

<sup>51</sup> Sulla rilevanza cruciale di questo tipo di ermeneutica in relazione al mondo sciita e della gnosi sufi, si intrattiene Henry Corbin in gran parte delle sue opere a partire dal capitolo sciita della sua *Histoire de la philosophie islamique* e dal citato monumentale saggio in quattro volumi sull’ *En Islam Iranien*.

<sup>52</sup> In proposito mi permetto di rimandare al mio *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, cit., pp. 177-217.



*Iblis è un cuore amante delle contese*

*Uomo non sei se non possiedi quel soffio  
se questo possiedi allora sei Uomo [vero] (MeAr, 392-393)*

Si fa qui probabilmente riferimento allo spirito (*ruh*) che il dio coranico (XV, 29) insuffla in Adam, che costituisce quanto di “divino” l’uomo porta in se stesso.<sup>53</sup> Iblis, il satana coranico, è definito “amante delle contese” (*setize-kār*) a partire da quella che egli ha con Allah rifiutando il suo ordine di prostrarsi dinanzi ad Adam (Corano II, 34 e *passim*), e fin qui Bardasiri si muove all’interno di una visione tradizionale. Più interessante si fa il discorso quando egli scende nel dettaglio, spiegando che “Adam è spirito, è luce del Significato” profondo della creazione, in conformità all’idea che se la verità è data con la Rivelazione, nondimeno l’interpretazione poggia su Adam, sulla “luce” della sua ragione; mentre Iblis invece è soltanto “brama, è fuoco di vane pretese”. Quindi, facendo ampio ricorso a categorie teologico-filosofiche come forma qualità potenza atto, Bardasiri così conclude il suo confronto:

*Adam in qualità (sefat) è duecentomila cose  
benché nella forma (surat) egli sia una sola  
Iblis, nella forma, è [creatura] molteplice  
benché sia uno, in qualità, quando agisce  
O anima, tu sei un uomo in potenza (be-qovvat)  
Iblis cos’è in atto (be-fe‘l)? Cocupiscenza! (shahvat)  
Va’ e metti in atto la tua potenza... (MeAr, 396-399)*

Quel magnifico Adam che è “duecentomila cose” è detto con riferimento alla antica idea di matrice greca dell’uomo-microcosmo che riflette il mondo intero o macrocosmo, piuttosto diffusa nella trattatistica e nella poesia persiane di ispirazione gnostica. Il carattere “molteplice” di Iblis fa invece riferimento alle sue note capacità metamorfiche, ai suoi travestimenti in particolare, che formano l’oggetto di molta aneddotica colta e popolare nelle letterature musulmane. Ma importante per noi è il terzo distico in cui Bardasiri, ribadendo l’idea di una mistica “virilità”, sembra allinearsi alla concezione ‘attariana (v. *supra*) dei generi spirituali: a prescindere dal genere biologico, non tutti gli uomini sono “maschi” in senso spirituale e l’anima non iniziata – sia essa di uomo o di donna - è condannata a restare “femmina” ovvero spiritualmente impotente.

Il discorso di Bardasiri non si ferma qui e configura una “satanologia” profonda e articolata. Egli si concentra in particolare su un fatale travisamento da parte dell’Iblis che guarda Adam, un errore “intellettuale” così sintetizzato:

*Adam vide di Iblis l’anima e il cuore  
Iblis vide di Adam l’acqua e l’argilla  
[In effetti Iblis] guardò nella forma (surat) del puro Adam  
vi vide solo argilla, nascosto rimase il suo Significato (ma‘ni)  
Credette che lui (Adam) fosse solo argilla e fango  
e il suo Significato, che è Luce, trascurò del tutto  
Nello specchio (=Adam) egli vide la propria immagine  
non vide la Luce del cuore e dell’anima: un corpo vide (MeAr, 404-407)*

Iblis in altre parole vede solo il corpo (la forma) di Adam non la Luce (il significato) che egli custodiva in virtù dello spirito (*ruh*) che Dio gli aveva insufflato. Da questo tragico “equivoco” deriva poi il peccato di superbia di Iblis che si rifiuta di obbedire all’ordine divino di prostrarsi dinanzi a Adamo

---

<sup>53</sup> Sulla figura dell’Adamo coranico, in parte tributaria della tradizione biblica, si veda il mio *Adam, l’Uomo nel Terzo Testamento. Letture coraniche III*, WriteUp Books, Roma 2022.

(Corano II, 34 e *passim*) appena creato perché, così egli pensa, con un ragionamento a sfondo razziale: “io sono di fuoco, mentre costui è fatto di vile argilla/fango”:

*Per questo disse che il fuoco è migliore del fango (gel)  
infatti vide solo fango scuro, non il cuore (del) [di Adam]  
Altrimenti, se avesse visto quel cuore simile a uri  
quando mai avrebbe visto il fango invece della luce? (MeAr, 413-14)*

Di qui la maledizione divina e la sua emarginazione, che consegue il peccato di superbia e di disobbedienza a Dio. Ma Bardasiri, molto islamicamente, “recupera” Iblis all’interno del piano divino in cui nulla accade per caso, e infatti:

*E lo strano è che, benché Iblis stia ai margini,  
è pur dentro la Città Spirituale dell’Amico  
Adam fu formato invero da due cose (ciz)  
Iblis è uno di questi due elementi (jowhar) (MeAr, 422-23)*

Dove si osserva una conferma di quanto visto (v. *supra* § 3.6) a proposito della “evoluzione della sostanza umana”: Iblis è *dentro* Adam, ne costituisce una fase o grado evolutivo. Iblis - secondo una consolidata lettura della sua “disobbedienza” che parte da Hallāj e arriva a Ahmad Ghazālī, ‘Attār, Rumi e oltre - non avrebbe mai smesso in realtà di amare il divino Amico (*yār*) per cui sarà persino proposto da molti come modello del mistico amante, in quanto visto come fedele (e eroico) amante di Dio, pur da Lui essendo stato scacciato e maledetto. Bardasiri in realtà non arriva a tanto, ma riconosce che Iblis è “parte” di Adam, che è fatto di due cose: “fango e luce” (v. *supra* vv. 406-07), misterioso inestricabile miscuglio di qualità demoniache e divine. Altrimenti detto, l’uomo è sospeso tra fuoco (*nār*) e Luce (*nur*) dove i due termini, si sarà osservato, differiscono solo per una vocale; di qui la sua natura instabile che il Vegliardo così ricorda al suo discepolo: “*Tu sei Fuoco (nār) se ti separi dalla Luce (nur) / e maledetto se t’allontani dall’Ordine (amr) divino*” (v. 425). Di qui il finale terribile monito:

*Finché esiste il tuo corpo, esiste pure Iblis, ché egli  
come il sangue, con l’inganno circola nelle tue vene!  
Finché esisterai tu, lui sarà sempre con te  
finché esiste lui, con la violenza sarà con te  
[... ...] Rendilo sottomesso e ne sarai liberato (rasté)  
ma se lui ti sopraffà, ne sarai estenuato (khasté) (MeAr, 429-430 e 433)*

L’idea di un Iblis che circola nelle vene dell’uomo, che è parte ineliminabile del composto umano, ha un suo equivalente nell’immagine che un contemporaneo di Bardasiri, il celebre mistico centrasiano Najm al-din Kubrà, elaborava in un suo ben noto diario-trattato: il demone - vi si leggeva – è un “negro” che ti sta appiccicato addosso senza tregua, perché “la sua veste è cucita alla tua”, quasi come la pelle che ricopre il corpo...<sup>54</sup>

La lunga digressione in materia di satanologia non poteva non terminare con qualche indicazione pratica per liberarsi del proprio demone personale, entità che anche Bardasiri come il citato Najm al-din Kubrà distingue da Iblis. Qui il discorso è portato su alcune formule sacre di derivazione coranica, con evidente valore apotropaico, in particolare le due più note: *Lā Hawl e A’udhu bi-rabbi*. La prima è una pia giaculatoria con valore apotropaico, ispirata a Corano (XVIII, 39), che nella sua formulazione usuale suona: “Non v’è forza/potere né giudizio se non in Dio!” (*Lā*

<sup>54</sup> Cfr. Najm al-din Kubrà, *Gli Schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, a cura di N. Norozi, Mimesis, Roma 2011, pp. 82-83.

*Hawla wa lā Hukma illā bi-llāh*). La seconda, è l'incipit delle due ultime brevissime sure coraniche (CXIII e CXIV): recitando la prima si tiene lontani la magia nera e il malocchio degli invidiosi e, recitando la seconda, si tiene lontano il "Sussurratore furtivo" ossia Iblis in persona. Ma Bardasiri, senza negare l'efficacia di queste formule, tratta l'argomento con suprema ironia e traendo in qualche modo le logiche conseguenza da quanto appena detto, ossia la costante presenza del demoniaco nelle stesse "vene" dell'uomo, così continua:

*La gente è usa pronunciare Lā Hawl  
perché i demoni si tolgano di mezzo  
Ma tu stesso sei un demone: strano che Lā Hawl  
scorra sempre a questo modo nei tuoi discorsi!  
Non fai altro che invocare Lā Hawl, eppure  
sei tu il demone e i demoni dimorano in te (MeAr, 434-436)*

Insomma qui il Vegliardo mette in guardia il discepolo dall'ipocrisia di chi pensa di risolvere il problema con una pia formuletta; in realtà – egli prescrive al suo discepolo: "... scampa a te stesso! / In quell'istante sarai liberato dal tuo demone / in cui ti sarai sottratto alla lascivia del tuo io" (v. 437). A nulla serve dire *Lā Hawl* se il tuo demone "è fuoco e la tua esistenza lo zolfanello".

Subito dopo il Vegliardo passa alla seconda formula: *Ahūdhu bi-rabbi* (Mi rifugio in Dio!), ritenuta da lui più efficace; ma anche qui Bardasiri per bocca del Vegliardo ci sorprende nuovamente mettendo in guardia dall'ipocrisia:

*[Ma] in questo mondo così ingannevole esistono  
demoni che dicono a iosa "Io mi rifugio in Dio"!  
E chi mai [prima] ha sentito discorso più stupefacente  
dire Lā Hawl da un demone... nessuno l'aveva udito!  
Ma s'è veduto forse un fatto ch'è più strano ancora:  
qualcuno che impara la sura Yā-Sīn da un demone! (MeAr, 441-43)*

Qui però il bersaglio polemico è un altro, non i comuni fedeli, bensì i religiosi e i bigotti in generale a cui egli indirizza le sue sferzanti, caustiche frecciate. Il terzo distico chiarisce inequivocabilmente che l'Autore ha di mira proprio i religiosi che nelle scuole coraniche insegnavano ai fanciulli i rudimenti del Corano e facevano loro apprendere a memoria brani di alcune celebri sure, tra cui anche la "sura Yā-Sīn", comunemente recitata al capezzale degli agonizzanti e durante i servizi funebri. Queste ricorrenti polemiche con l'ambiente dei religiosi sono molto comuni nella poesia persiana di ispirazione mistica e nondimeno sorprende ogni volta scoprire come lo spazio della scrittura (poetica in particolare) fosse in qualche modo preservato dagli strali dell'inquisizione dei dottori (tra i quali, peraltro, si annoverano anche non pochi poeti...).

### 3. 13 *La caduta dell'anima*

Seguono nel MeAr alcuni capitoli (28-30) dedicati al grande antico tema gnostico della caduta dell'anima. Bardasiri parte dalla narrazione coranica del peccato di Adam che si discosta alquanto dalla versione biblica (per es. il frutto proibito è il grano non la mela, l'albero è quello i cui frutti donano l'immortalità, Eva non ha un ruolo decisivo nel peccato ecc.).<sup>55</sup> Ma come vedremo la "caduta", nella rilettura del nostro Autore, ha ben poco a che fare con il peccato di disobbedienza della tradizione biblica e coranica. Bardasiri comincia descrivendo una situazione di assoluta felicità e comunione dell'anima con Dio, brillantemente sintetizzata con immagini di tipo bacchico-erotico (derivate dal linguaggio della poesia lirica), e di tono khayyamiano (v. secondo distico qui sotto

---

<sup>55</sup> Sinteticamente si veda il mio *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 20032, pp. 109-111.

citato),<sup>56</sup> e con un esplicito rimando al coranico Dio-Coppiere (LXXVI, 21, v. terzo distico). Così dunque prosegue il Vegliardo, sempre rivolto al suo discepolo:

*Era la tua anima (jān) in Unione felice con l'Amato (janān)  
nell'unico splendore della Bellezza dell'Amato  
[... ...] Nel convegno d'Amore lei era felice e inebriata  
la coppa del Vino e i ciuffi dell'Amico in mano  
[Accanto] in piedi il Coppiere del Gusto (sāqi-ye dhowq)  
la fiaccola, accesa, della Contemplazione (moshāhedé)  
Nessuna differenza più tra l'anima e l'Amato  
quella divenuta questo nell'Unione (vasl), questo quella  
Era la vicinanza al Vero (Haqq) un paradiso felice  
[Pura] anima (jān) era Adam, il corpo (tan) la sua casa  
D'improvviso, il Creatore volle scagliarla giù  
nel Mondo corporeo, in stato d'estremo bisogno (MeAr, 444 e 446-450)*

In questi versi riecheggiano vagamente sia il mito dell'Eden sia un celeberrimo passo (VII, 172), meditato da innumerevoli sufi e teologi musulmani, in cui Adamo in un tempo anteriore alla stessa creazione viene evocato per pochi attimi di fronte a Dio, con tutta la sua futura discendenza, e insieme stringono un patto che riconosce la divina signoria.<sup>57</sup> Vi si può scorgere, ancora più netto, un riverbero del mito antico-iranico in cui le *fravarti* (i prototipi delle anime umane) vivevano beate con il loro signore e dio del bene Ahura Mazdā, ma con una fondamentale differenza. Le *fravarti*, sollecitate dal dio ansioso di combattere il suo acerrimo nemico e principe del male Ahriman, decidono per loro *libera scelta* di scendere nel mondo per aiutarlo nella lotta contro quest'ultimo. Ma, tornando al MeAr, come ben si vede dall'ultimo verso citato, l'accento sembra posto sulla assoluta arbitrarietà della decisione irrevocabile del Creatore di privare l'anima del suo stato di beatitudine per consegnarla a uno stato di "estremo bisogno/indigenza" (*ezterār*). Si noti che non v'è alcun accenno a un "peccato originale" o a una trasgressione, come accadeva per esempio nella caduta dell'anima dei miti gnostici. Tantomeno c'è libera scelta, come nel caso delle *fravarti*, ma semmai costrizione che pare qui adombrare la tematica complessa della "prova", la cui *ratio* è ben sintetizzata in un passo coranico: "Pensate forse che lasceremo dir loro 'Crediamo' senza che Noi (Allah) li mettiamo alla prova?" (Corano XXIX, 2-3).<sup>58</sup> Si tratta in conclusione di una rilettura che stravolge la tradizionale interpretazione del peccato di Adamo, sollevandolo in sostanza da ogni colpa e sottolineando vistosamente la preminenza e la responsabilità dell'azione divina sulla sua "caduta". Insomma, non c'è (o comunque non viene data) spiegazione di sorta al dramma della caduta, infatti, conclude il Vegliardo con immagini colorite: quando mai l'usignolo si separerebbe di sua volontà dal ramo della sua rosa o il pesce abbandonerebbe la sua acqua? Ovvero: "Quando mai un'anima (*jān*) si separerà dall'Amato (*janān*) suo? / Come può il cuore (*del*) facilmente staccarsi dal suo rubacuori (*del-bar*)?" (v. 456)

Interessante è osservare che, nella lettura di Bardasiri, Eva ha sì un ruolo ma *posteriore* alla caduta dell'anima; inoltre, ella non tenta Adam con la famosa mela, bensì con le classiche armi della seduzione femminile. Naturalmente Adam "cade" senza difficoltà... e questa volta segue il vero

<sup>56</sup> Si tratta di immagini tipiche della poesia di 'Omar Khayyām, per cui v. 'Omar Khayyām, *Quartine (robā'iyāt)*, cit.

<sup>57</sup> Passo splendidamente commentato da M. Molè, *I mistici musulmani*, trad. it., Adelphi, Milano 1992, pp. 75-80.

<sup>58</sup> Mi permetto di rimandare al mio articolo, *La prova e la differenza nel Corano e nella Tradizione musulmana in prospettiva interreligiosa* in "Rivista di Studi Indo-Mediterranei" VI (2016), liberamente accessibile online.

castigo, ossia la perdita della visione di Dio. Il tutto è così riassunto nelle parole del Vegliardo al suo discepolo:

*Quando l'anima (jān) tua da quella Pura Dimora  
ricadde quaggiù su questa soglia terrena,  
[... ...] ecco che Eva provenne dal suo fianco  
e la lascivia entrò dalla porta del corpo  
Poiché la bellezza di Eva era [simile a quella del] pavone  
e v'era l'Iblis del desiderio e il Serpente della passione,  
Con la compagna del corpo giacque e il cibo mangiò  
e, essendovi colà la pianta del grano, quello mangiò  
D'un tratto l'anima fu separata dalla visione [di Dio]  
dal cielo più alto dello Spirito essa fu allontanata  
Da Dio allora le fu insufflato il pentimento... (MeAr, 461 e 463-467)*

È dunque, apparentemente, un peccato di lascivia che determina la fine di ogni contatto visivo di Adam con Dio. Ma la lascivia qui nasconde una mancanza più grave: Adam ha preferito una creatura al Creatore (l'Amato dei versi sopra citati), il piacere di Eva a quello della *visio Dei*, un peccato di "idolatria" nell'ottica della mistica sufi. Innumerevoli sono nella letteratura sufi, per esempio in 'Attār, gli apologhi che mostrano questo tipo di idolatria.<sup>59</sup> Nel brano come si vede si fa un rapido cenno anche a Iblis e al Serpente, qui solo come termini metaforici rispettivamente del desiderio e della passione; ma il capitolo termina con la ripresa del paragone tra Adam e Iblis:

*Attestare verità e purezza o inganno e travestimento:  
questo fu assegnato [rispettivamente] ad Adam e Iblis  
Dell'uno l'oblio (nesiyān) divenne un pretesto  
dell'altro la ribellione ('esiyān) divenne il segno (MeAr, 471-72)*

Il genere umano, già nel Corano, si caratterizza per la sua smemoratezza o tendenza all' "oblio" del proprio stato creaturale e degli obblighi nei confronti del Creatore (l'obbligo per i musulmani di pregare cinque volte al giorno avrebbe la sua *ratio* profonda proprio nel contesto di tale "congenita" smemoratezza); invece Iblis (Satana) è per antonomasia il ribelle, a partire dal celebre rifiuto di obbedire all'ordine divino di prosternarsi di fronte a Adam.

### 3.14 Circa il cielo, la terra e necessità della preghiera

La dottrina del Vegliardo si sposta poi su argomenti di natura cosmologica, a partire dalla concezione che vede la terra al centro dell'universo circondata da un anello formato dagli altri tre elementi empedoclei: acqua aria e fuoco (v. 475). Curiosamente Bardasiri per descrivere il rapporto Cielo-Terra adopera e insiste a lungo sulla metafora della Bilancia, anche se all'interno di un dettato non sempre perspicuo. Ecco qualche verso:

*Per la potenza del Comando (amr) del Creatore degli uomini  
la forma del Cielo e della Terra è quella di una bilancia (qestās)  
[... ...] Un suo piatto (pellé) è d'acqua pura  
e l'altro piatto (pellé) è fatto di terra  
Pesatore è Iddio e il mondo è bilancia (mizān)  
pesati sono minerali, vegetali e animali (MeAr, 476; 478-79)*

<sup>59</sup> Per es. nel *Mantiq al-Tayr* il racconto "Il re che s'innamorò del figlio del suo visir", splendidamente analizzato in W. Lentz), 'Attār als Allegoriker, in "Der Islam", XXXV (1960) 1, pp. 52-96. In questo racconto allegorico il ragazzo, stanco delle attenzioni del re, si apparta con una bella schiava e, venendo scoperto, viene punito con la condanna a morte dal re che tuttavia, per intervento del visir che ne evita l'esecuzione, più tardi lo perdona e si riconcilia. Per una versione italiana v. Farid al-din 'Attar, *Il verbo degli Uccelli (Mantiq al-Tayr)*, cit., pp. 277-84.

Ma l'immagine della Bilancia viene subito applicata nel discorso del Vegliardo anche al composto umano, dove corpo e spirito stanno nello stesso rapporto che hanno terra e cielo a livello cosmico, quasi in una equazione perfetta: terra : cielo = corpo : spirito: "Bilancia è il corpo (*jesm*) e lo spirito (*ruh*) è pesatore / pesato è il discorso (*sokhan*) e lo scritto (*khatt*) n'è prova" (v. 486) e analoghe considerazioni sono fatte per i cinque sensi in rapporto alle diverse parti della bilancia.

Nel successivo cap. 33 Bardasiri ci porge meditazioni di grande pregnanza spirituale che mostrano, ancora una volta, quanto questo atto rituale agli occhi di un sufi si distacchi dall'idea di un atto puramente meccanico e ripetitivo per assumere il significato di una vera "scala" (*me'rāj*) che congiunge l'anima a Dio, implicitamente paragonata alla celeste scalata o ascensione (sempre *me'rāj*) del profeta Maometto:

*La realtà della preghiera è rivelazione dei divini Segreti (rāz)  
la preghiera invero è un'autentica scalata al cielo (me'rāj)  
Quando tutto ti immergi nella preghiera  
tu sali in alto, oltre il tempo e il mondo  
Ti fai la dimora sul tetto dei Due Mondi, (come Maometto)  
il tuo cavallo sproni verso il Qāba Qawsayn (=all'incontro con Dio)  
Tu vedi al momento della preghiera sublime (motlaq)  
in te stesso i Due Mondi ricolmati del Vero (haqq)  
E in te stesso rettamente vedendo i Due Mondi  
vedrai anche che Uno è Colui che li ha adornati (MeAr, 499-503)*

Bardasiri sembra alludere agli effetti straordinari o estatici della preghiera, qui definita *motlaq* (assoluta, eccelsa), quasi a volere distinguerla dalla comune preghiera canonica (*salāt*). Il mistico durante la preghiera non solo imita Maometto ma, in un certo senso, ingloba il mondo in sé stesso (vv. 502-03), anzi i "Due Mondi" (*do jahān*), espressione che convenzionalmente indica il mondo presente e quello futuro, l'aldiquà e l'aldilà, la dimensione materiale e quella spirituale e così via. Di più, la preghiera alla "corte del Mistero" divino diventa a un certo punto una pratica incessante, ossia un *dhikr* (menzione/ricordo) perpetuo di Dio,<sup>60</sup> che permette al mistico con l'occhio spirituale di cogliere i Segni di Dio "sugli orizzonti e nella stessa anima" (Corano XLI, 53):

*Quando, nella tua anima, troverai nella liberazione  
i Segni [di Dio] sugli Orizzonti con l'Occhio del Mistero,  
Neppure un istante potrai più smettere di pregare  
non vorrai tornare indietro dalla Corte del Mistero! (MeAr, 504-505)*

### 3.15 Circa il lavoro dell'astrologo e le funzioni degli astri

Seguono nel poema di Bardasiri alcuni capitoli (dal 34 al 41) esplicitamente dedicati all'astrologia. Si tratta di una sezione piuttosto corposa del MeAr, in cui l'Autore, in una prima parte riassume le concezioni tradizionali con riguardo a vari argomenti: la struttura del cosmo "a cerchi concentrici", la luce della luna derivata dallo "splendore del Sole" che – dice il testo – ne regola pure le fasi, le dodici costellazioni dello Zodiaco, il calcolo dei giorni dell'anno ecc. Nella seconda parte Bardasiri assume una posizione islamicamente più ortodossa, contestando in sostanza l'influsso degli astri sulle umane vicende, che sarebbero piuttosto determinate dalla insondabile volontà del Creatore. Più interessanti per una dossografia del MeAr sono alcune riflessioni sulla natura e la "personalità" degli astri e delle sfere:

<sup>60</sup> In proposito si veda L. Gardet, "L'esperienza del *dhikr*: metodo e tecnica", in G.C. Anawati-L. Gardet, *Mistica islamica*, a cura di F.A. Leccese, Jaka Book, Milano 2017 (1° ed. SEI, 1960), pp. 229-310.

*Tutte quelle [sfere] girano a somiglianza del Cielo  
grazie alla sapienza del Creatore senza eguali  
Le creò a mo' di anello, simili a un cerchio  
ma senza servirsi di linea, piano o compasso  
Su loro stesse, per tutto l'anno, come gli uomini  
vanno girando [senza posa] alla ricerca di Dio  
Girano come gli innamorati per ogni luogo  
nell'amore per Dio, e senza testa né piedi  
Se lo sciroppo dell'Amore mai non avesse bevuto  
la Ruota, di certo non farebbe tutti questi suoi giri!  
Se non fosse per andar dietro all'amore del Vero  
quando mai questi astri sarebbero in movimento?  
Innamorati sono gli astri (akhtar) e la Ruota (charkh)  
e le Sfere (aflāk), tutte quante, [a loro] si accordano (MeAr, 538-544)*

Sottostante è qui il concetto del creato in preghiera e in perpetua ricerca del suo Creatore, caro un po' a tutti i poeti mistici persiani a partire almeno da Farid al-din 'Attār e Rumi. Si osservi in particolare nel quarto distico la bella immagine tratta dalla poesia lirica delle sfere celesti paragonate a "innamorati" che girano senza requie in cerca di Dio, ovvero "senza testa né piedi", una immagine-emblema degli uccelli che ricercano il loro re Simurgh nel *Mantiq al-Tayr* di 'Attār e. si può dire in generale, dei mistici amanti. Il brano culmina in quel magnifico "sciroppo d'Amore" (*sharbat-e dusti*) che ci richiama alla mente il dantesco "Amor che move il sole e l'altre stelle". Siamo qui in perfetta consonanza con la summenzionata idea coranica di una natura "animata" che canta le lodi di Dio e, insieme, con l'antica idea iranica di una personificazione marcata degli elementi naturali.<sup>61</sup> Segue una bella descrizione della gerarchia degli astri, paragonata a una corte celeste in cui ciascuno ha i suoi ruoli e funzioni:

*Quindi il Vegliardo disse che quest'alta Cupola  
è una città immensa e ripiena di gente  
Il suo sultano è il Sole, suo visir è la Luna  
gli astri sono l'esercito e le Sfere il trono (MeAr, 545-546)*

e allo stesso modo anche gli altri astri assumono funzioni tipicamente cortigiane: Mercurio è il segretario-scriba, Venere e il menestrello e così via. Dopo un verso che a prima vista legittimerebbe l'astrologia tradizionale ("Dalle stelle tutte, quante ne sono nella volta celeste / dal loro moto, han fondamento [quaggiù] amore e odio", v. 563), seguono altre considerazioni sugli astri fausti (Sole, Luna, Giove e Venere) e infausti (in particolare Marte e Saturno). Ma subito dopo il tono cambia completamente e il Vegliardo mette in guardia il discepolo circa l'affidabilità della Ruota celeste e le sue sfere, paragonata significativamente a un "imbroglione vestito di blu" e persino a un "serpente":

*Ma, infine, a che pro parlare così a lungo  
di questo Vecchio Imbroglione vestito di blu?  
Perché ti aspetti da lui amore o fedeltà?  
A che pro bramare l'infamia da un cieco?  
È solo per ignoranza che un uomo spirituale  
cerca lo zucchero nelle fauci del serpente! (MeAr, 581-83)*

Vengono quindi passati in rassegna tutti i segni zodiacali e si irride a chiunque da essi si aspetti qualcosa. È solo l'anticipo di una filippica contro l'astrologia e i suoi cultori e creduloni che si

---

<sup>61</sup> Cfr. in proposito A. Bausani, *Persia religiosa*, cit., pp. 63-66.

sviluppa poco dopo. L'aspetto per noi interessante è che l'astrologia, come scienza, non viene esplicitamente confutata da Bardasiri bensì si direbbe islamicamente "integrata" nel Piano Divino:

*E lo strano è che essi (astri) non viaggiano da se stessi  
né posseggono coscienza del Bene o del Male  
Essi sono sottoposti e soggiogati in continuazione  
vengono obbligati e amministrati nella loro funzione  
Al moto perpetuo di ciascuno di loro, Iddio  
ha legato [l'assegnazione di] Bene e Male  
Sin dal principio, la Scienza divina ('elm) ha guidato la Predestinazione (taqdir)  
attraverso la sapienza dei Suoi Decreti (hokm) nel realizzare il provvido Piano (tadbir)  
Quando osserverai l'Armonia [universale  
Regnante] tra i corpi celesti e quelli terreni,  
Saprai che allorché il momento sopraggiunge  
del Decreto preeterno, tempestivo esso giunge  
Perciò non considerare affatto i crimini degli astri  
ché questi astri di qualsiasi crimine sono innocenti (MeAr, 601-607)*

In altre parole Bardasiri fa piazza pulita del presupposto dell'astrologia tradizionale – l'assoluta autonomia degli astri – riportando il cosmo, ortodossamente, nella sfera del dominio divino e facendo conseguentemente degli astri e del loro moto docili strumenti del volere divino. In altre parole qui l'astrologia tradizionale viene corretta in senso islamico ortodosso: non sono gli astri bensì è Dio che attraverso il moto degli astri assegna il Bene e il Male. Del resto il Corano ripete come un ritornello: "Dio guida chi vuole e svia chi vuole", e precisa che Allah alterna fortuna e sfortuna tra gli uomini per metterli alla prova (cfr. Corano VI, 165; LXXXIX 15-16). Si osservi ancora, nei distici quarto e quinto, come anche l'"armonia" (*monāsebat*) o sottile corrispondenza tra corpi celesti e terreni – altro presupposto imprescindibile dell'astrologia tradizionale – venga qui rivista e corretta, attribuendola l'Autore alla suprema scienza/sapienza ('*elm*) e alla Predestinazione (*taqdir*) che si esplicano nel Piano (*tadbir*) provvidenziale. La contestazione dell'astrologia tradizionale e del suo fondamentale pessimismo è netta: è il "decreto preeterno" (*hokm-e qedam*) divino non il moto degli astri che determina gli umani destini. E dopo una carrellata sui sette pianeti, presentati come spregevoli o ridicoli mestieranti, la conclusione ribadisce la loro sostanziale impotenza (e la conseguente innocenza) sul corso delle cose umane:

*Gli astri tutti, impotenti, sono al lavoro  
e oltre a ciò sono in viaggio perpetuo  
Essi sono nulla e, dal nulla, nulla può venire  
ossia dal nulla più di nulla non può arrivare  
Solo Iddio è il Potente, e perpetuamente  
Egli è l'Essere da cui gli esseri hanno l'essere  
Dal tumulto del Tempo (zamān) che mai può sorgere?  
Dal rimbombo dello Spazio (makān) che mai può sorgere? (MeAr, 615-618)*

Dopo una ulteriore digressione sulla scienza geometrica, così importante per gli studiosi del cielo, Bardasiri sempre per bocca del Vegliardo sottolinea l'importanza dell'acquisizione delle scienze esatte (matematica e geometria) e insieme mette in guardia dal farne il proprio unico scopo, poiché:

*Con [lo studio delle] forme triangolari e esagonali  
il tuo scopo diventò [quello di giungere al] Creatore  
Ma dalla Vicinanza di Dio non allontanarti  
con le frazioni, le proporzioni o le addizioni! (MeAr, 624-625)*



Queste riflessioni si concludono con un elogio a Euclide – ampiamente noto al mondo islamico attraverso le traduzioni in arabo<sup>62</sup> – proposto come modello di scienziato-filosofo e insieme di piissimo credente, che aveva ricevuto da Dio “le chiavi di Scienza e Fede”:

*A Euclide, Colui (Dio) che la Giustizia amministra  
diede la chiave della casa di Scienza e Fede ('elm o din)  
Le forme (ashkāl) per lui non divennero oscure  
le forme celesti tutte aveva, dipinte, nel cuore  
Quando riconobbe la relazione tra le cose<sup>63</sup>  
attraverso la geometria per quanta ne sapeva,  
Poté venir fuori dal velo d'Ignoranza  
e stabilirsi nel mondo dell'Intelletto (MeAr, 629-632)*

### 3.16 Della fine del mondo e della Resurrezione

L'ultimo capitolo della dottrina che il Vegliardo, Mo'in-e Saffār, impartisce al suo discepolo e io narrante riguarda l'*eschaton*, ovvero il complesso di idee sulla fine del mondo, il giudizio e la retribuzione ultraterrena per le quali l'Islam è largamente tributario della tradizione biblica.<sup>64</sup> La fine è annunciata nel MeAr con metafore militaresche: “D'improvviso giungeran le truppe del [finale] Annientamento (*fanā'*) / e [nuvole di] polvere si solleveranno dalle teste e i piedi loro” (v. 638). Seguono colorite descrizioni dei cataclismi della finale dissoluzione del mondo che riecheggiano noti versetti coranici come per esempio: “Quando il cielo si spaccherà / quando gli astri si disperderanno / quando i mari si mescoleranno / quando si sconvolgeranno le tombe / ogni anima saprà quel che ha fatto e quel che non ha fatto...” (Corano LXXXII, 1-5). Infine Bardasiri chiama in causa le figure escatologiche di Gog e Magog (ricordate anche in XVIII, 44-47) e del Dajjāl (l'Anticristo nella versione islamica):

*Il Dajjāl salterà fuori dal pozzo dell'odio  
e Magog spunterà dalla muraglia cinese  
Magog andrà all'assalto dal luogo dell'agguato  
il Dajjāl arriverà da[l covo di] Odio e Cupidigia (MeAr, 647-48)*

Ma cosa significhi la Resurrezione nell'ottica della mistica sufi vien precisato poco dopo in un invito pressante che il Vegliardo volge al suo discepolo:

*Subito vieni, ché il muezzino del Giorno del Giudizio  
sta già proclamando la preghiera della Resurrezione  
Subito vieni, ché ti darà la Resurrezione  
Iddio, in compenso della tua rettitudine  
[... ...] Subito vieni, dalla tomba del corpo uscirai  
e, dalla capanna di terra, tutto fuori uscirai  
Subito vieni, ché da questa porticina di terra  
galopperai verso la piccola dimora del cuore (MeAr, 649-650 e 653-654)*

---

<sup>62</sup> In proposito opera di riferimento e il noto saggio di D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002.

<sup>63</sup> La “relazione tra le cose” (*nesbat-e cizhā*) dove il termine *nesbat* (per cui v. anche nota precedente) può assumere qui il senso di intima “corrispondenza” tra cose terrene e cose celesti, un noto postulato di molte scienze dall'antichità sino alle soglie dell'era moderna.

<sup>64</sup> Per una sintesi mi permetto di rinviare al mio articolo *L'aldilà nell'Islam e nella letteratura araba e persiana*, in “Studia Patavina, Rivista di scienze religiose”, LI (2004), pp. 631-680, poi riproposto come capitolo anche in C. Saccone, *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, vol. I, Medusa, Milano 2006, pp. 169-220.

Il brano, costruito sull'anafora "Subito vieni! (*zud biyā*)", si basa sull'idea cara ai mistici musulmani che la "resurrezione" (*qiyām*) debba cominciare già in questa vita, ovvero che aspettare la fine dei tempi s'addice ai comuni fedeli - che attenderanno il suono delle trombe dell'angelo Esrāfil, qui alluso da "il muezzino" - non agli iniziati, i sufi e gli gnostici. Nell'ultimo distico si chiarisce in effetti che la "resurrezione" di cui si parla è un evento tutto interiore che conduce l'iniziato, ancora in vita, dal corpo (la "porticina di terra") alla "piccola dimora del cuore". Con la morte fisica comunque ogni gioco è fatto:

*Se dovessi morire della morte d'Ignoranza  
va' e muori pure, non riprenderai a vivere!  
Ma se, [vissuto] secondo Ragione, esalerai l'anima (jān)  
sappi che attingerai l'Unione col [divino] Amato (jānān)! (MeAr, 664-665)*

dove si noti l'enfasi su quella vita "secondo ragione (*kherad*)" che distingue il comune fedele dall'iniziato, e ne determina la salvezza. Bardasiri si intrattiene ulteriormente sul tema della resurrezione finale dei corpi, con grande sfoggio di immagini e dotte citazione di profeti biblico-coranici (da Abramo, Mosè e Esdra fino a Gesù). Quindi fornisce la sua lettura della resurrezione che, in piena conformità con la dottrina sufi del *fanā'*, equivale a un estinguersi in Dio. Bardasiri evoca per l'iniziato defunto la "piccola resurrezione" nella tomba, con l'interrogatorio degli angeli inquisitori (Monkar e Nakir), e poi una vera e propria straordinaria visione:

*Una visione avrai con gli occhi della tua anima  
di Scienza e Azione, del Ponte e della Bilancia [... ...]  
Se sarai morto rettamente osservando la Legge  
sappi che attraverserai [sano e salvo] quel Ponte (il Sirāt)  
Quindi leggerai [intero] il Rotolo delle tue azioni,  
così saprai del bene e del male, del più e del meno  
In quel momento vedrai subito in te stesso  
e il paradiso del bene e l'inferno del male!  
Per l'indole buona troverai un compenso  
per la condotta cattiva troverai un castigo  
Rezvān farai apparire, per speranza [del paradiso]  
ma, per il timore [dell'inferno], ti sembrerà Mālek  
Dall'abisso di Lascivia (havā) sarai lontano  
e luce avrai dal piacere del Consenso (rezā)  
Metterai subito i piedi sulla testa di ogni cosa  
e farai uscire il fumo da questo e quel mondo  
Siederai sul tappeto della Sincerità del Sovrano  
e allora proclamerai "Non c'è dio [se non Iddio]"!  
Né corpo, né anima, né luogo resterà  
tu sarai annientato e solo Iddio resterà  
Nell'Annientamento (fanā') troverai l'Eternità (baqā') Assoluta  
e vedrai: nell'Eternità (baqā'), troverai il Volto (leqā') Assoluto  
Cuore felice è colui che fu [così] annientato  
poiché trovò [in Dio] la eterna Permanenza (MeAr, 690 e 693-703)*

Si noti come vengono riepilogati tutti i *realia* citati nel Corano o nella tradizione (*hadīth*): la Bilancia delle opere, il Ponte del Giudizio, il Rotolo delle azioni, l'angelo-guardiano del paradiso Rezvān e il suo omologo dell'inferno Mālek. Ma il tutto converge da un lato verso una marcata interiorizzazione: "vedrai *in te stesso* il paradiso del bene e l'inferno del male", idea ampiamente diffusa nella gnosi islamica (si potrebbe citare tra gli altri Rābi'a, Abu Yazid Bestāmi, Nāser-e Khosrow...); dall'altro, verso una uscita "da questo mondo e da quell'altro", per approdare alla finale estinzione del *fanā'*. Il

veramente risorto è esattamente colui che, liberatosi da Lascivia (*havā*) e ormai alla ricerca del divino compiacimento o Consenso (*rezā*), non vede nient'altro oltre a Dio: “tu sarai annientato e solo Iddio resterà” (cfr. Corano LV, 26-27). Resurrezione significa allora avere trovato – già in vita, si badi bene - attraverso la propria autoestinzione (*fanā*) la eterna permanenza (*baqā*) in Dio. Il che corrisponde pure a un noto *hadīth*, o detto di Maometto, particolarmente caro ai sufi: “Morite, prima di morire”!<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Una analisi commentata della seconda parte del *Mesbāh al-Arvāh* (vv. 704-1099) è contenuta nel mio articolo, menzionato alla nota 18.