

RIVISTA DI STUDI INDO-MEDITERRANEI, IV (2014)

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

Hai ascoltato riguardo al mondo tante parole:
Vieni, racconta: del mondo, tu, cosa hai capito?
Della forma e del contenuto, cosa hai capito?
Cosa è l'altro mondo? In che modo è 'questo' mondo?
Dì, cos'è il Simorgh e cosa il monte Qaf?
Cosa sono il Paradiso e l'Inferno e l'Intermondo?
Qual è il mondo che non si manifesta,
La cui giornata corrisponde a un anno dei nostri?
Questo mondo non è certo così come l'hai visto:
Non hai ascoltato le parole: 'E quello che non vedete?'
Vieni, mostrami qual è Jabalka,
Mostrami qual è il mondo delle città di Jabarsa.
Medita sugli 'Occidenti' e gli 'Orienti', dato che il mondo,
Di ciascuno di essi, ne possiede uno solo.
La spiegazione delle parole 'simili a loro'
Ascoltala da Ibn 'Abbas. Poi conosci bene te stesso.
Tu dormi e quello che vedi è una specie di sogno:
Tutto quello che hai visto è soltanto un simbolo.
Quando all'alba dell'ultimo Giorno ti sarai svegliato,
Saprai che tutto questo è solo pensiero e congettura.

Sa'ad al-Dīn Maḥmūd Shabestārī, *Golshan-e rāz*

Così mostrammo ad Abramo il regno dei cieli e della terra perché fosse di quelli che credono fermamente.

Corano, VI, 75.

Henry Corbin e lo spazio immaginale: il racconto dell'Isola Verde situata nel Mare Bianco.

di Fabio Tiddia

I. *Continent perdu* alla filosofia occidentale 'ufficiale', l'*espace imaginal* appare agli occhi di Henry Corbin smarrirsi anche figurativamente, sommerso nei flutti di una trionfante *perspectiva artificialis*¹. Adottata nel Rinascimento

¹H. CORBIN, *L'immaginazione del Tempio*, trad. di B. Fiore, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 68-70. Sulla prospettiva, quale manifestazione fatale della coscienza dell'uomo di essere *autonomo*, non ontologico,

italiano in sostituzione dell'ottica euclidea, essa finiva per unificare lo spazio secondo un metro continuo, omogeneo e quantitativo. Lineare e tridimensionale. Rendendosi estranea in questo modo ad ogni *perspectiva ermeneutica*, quale invece il Medioevo aveva ancora scorto, in particolare nella teologia francescana, applicando le leggi dell'ottica, esotericamente, alle forme sovrasensibili e al testo sacro². Permettendone, attraverso una metafisica della luce, un'interpretazione spirituale.

Presupposto imprescindibile di uno spazio esistenziale, qualitativo, discontinuo, così come per un'esegesi spirituale e il suo esercizio, è il mondo delle Forme di Luce, chiamato teosoficamente *espace du Malakût*, mostrato da Dio al profeta Abramo³, perchè ne avesse la certezza, così come, attraverso un'esperienza visionaria, a Jābir ibn 'Abdallāh, discepolo del quinto *Imām* Muḥammad al-Bāqir (m. 114/731)⁴. Come « una immense iconostase »⁵ lo definirà Corbin, e ciò può forse aiutare a rappresentarsi un

e in quanto condizionato e fenomenico capace di disporre e legiferare, in un mondo di illusioni metafisiche, una radicale, presunta fedeltà alla realtà raffigurata, cfr. P. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. di C. Muschio e N. Misler, Casa del libro, Roma 1980, pp. 73-135; ID., *La concezione cristiana del mondo*, a cura di A. Maccioni, Pendragon, Roma 2011, pp. 198-209. Sul rapporto tra Corbin e il pensiero religioso russo, cfr. H. FAKHOURY, *Henry Corbin and the Russian Religious Thought*, M.A., McGill University, Montréal 2013.

²É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. di M. A. del Torre, Sansoni, Firenze 2004, pp. 488-490. Cfr. H. CORBIN, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. di F. Pregadio, Ed. Mediterranee, Roma 1988, pp. 137-161. La medesima applicazione delle leggi prospettiche rendeva possibile secondo Corbin l'elaborazione dei ventotto diagrammi spirituali in forma di cerchio da parte del pensatore shī'ita iraniano del XV secolo Haydar Āmolī, secondo una simultaneità spaziale differente da quella di una progressione temporale rettilinea, cfr. SAYYID ḤAYDAR ĀMOLĪ, *Le texte des textes (Naṣṣ al-Noṣṣ)*, commentaire des "Foṣūṣ al-ḥikam" d'Ibn Arabī. *Les prolégomènes*, ed. Henry Corbin e O. Yahya, Tehran-Paris, 1975. H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. III, Gallimard, Paris 1991, pp. 149-213; ID., *La scienza della Bilancia e le corrispondenze fra i mondi nella gnosi islamica*, trad. di R. Rossi Testa, Se, Milano 2009.

³Il *Corano*, a cura di A. Ventura, trad. di I. Zilio-Grandi, commenti di A. Ventura, Mohyiddin Yahia, I. Zilio Grandi e M. A. Amir-Moezzi, Mondadori, Milano 2010, p. 75. Cfr. AL-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il melangolo, Genova 1997, pp. 84-85.

⁴H. CORBIN, *En Islam iranien...*, vol. IV, cit., pp. 183-185. L'*ḥadīth* che racconta la rivelazione del *Malakūt* della Terra da parte dell'Imām al suo discepolo Jābir ibn 'Abdallāh, è registrato nell'opera di uno dei più celebri tradizionalisti imamiti, Saffār Qummī (m. 290/903), discepolo dell'XI Imām Ḥasan al-'Askarī (m. 260/874), cfr. ABŪ JA'FAR AL-ṢAFFĀR AL-QOMMĪ, *Baṣā'ir al-darajāt al-kubrā fi faẓā'el al-Moḥammed*, ed. Moḥsen Kučabāgī Tabrizi, Tehran, 1984. Cfr. M. A. AMIR-MOEZZI, "Al-Ṣaffār al-Qummī (m.290/902/3) et son Kitāb Baṣā'ir al-darajāt", in *Journal Asiatique*, vol. 280, num. 3-4, 1992 pp. 221-250. Visitare il *malakūt al-samāwāt*, e attraversarne i dodici mondi, fa parte dei poteri degli Imām. Cfr. M. A. AMIR MOEZZI, *L'Imam dans le ciel. Ascension et initiation (aspects de l'imamologie duodécimaine III)*, in M. A. AMIR MOEZZI, ed., *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensiones célestes et itinéraires spirituels*, Institut Français de Recherche en Iran, Peeters, Téhéran/Louvain/Paris 1996, pp. 96-116.

⁵H. CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècle*, Buchet-Chastel, Paris 1981, p. 364. Sull'iconostasi, confine tra il mondo visibile e il mondo invisibile, in quanto angelofania, cfr. P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1995, pp. 56-58, 63-65, 113-115

orizzonte nel quale le forme del mondo sensibile, lungi dall'essere abolite, o « distribuite in uno spazio dato preliminarmente »⁶, sono restituite a una purezza archetipica, trasfigurate. Quel mondo, che il filosofo francese contribuì a far ri-sorgere al Conoscere e all'Essere, denominandolo, sulla scia degli *Ishrāqīyūn*, « filosofi il cui capo è Platone », e con le risorse della lingua latina, *mundus imaginalis*, era rimasto un universo reale, *necessario*, soltanto in pochi casi dentro il pensiero occidentale. Solamente in questi lo spazio delle forme sostanziali non era stato ridotto, ormai privo di una dimensione polare, a illusione ottica. Subire la condanna di divenire l'illusorio, outopico *imaginaire*.

II. Due tra le più rappresentative eccezioni erano state conosciute e studiate dal giovane studente Henry Corbin grazie a due fecondi incontri. La scuola di Jacob Böhme, tramite la mediazione dello storico delle religioni Jean Baruzi, le cui lezioni al *Collège de France* svelarono a Corbin, a partire dall'anno 1925, il mondo degli « *Spirituels* », gli spirituali del protestantesimo Sebastian Franck, Caspar Schwenkfeld, Valentin Weigel, John Arndt e Jacob Böhme⁷. E la scuola dei Platonici di Cambridge, Ralph Cudworth ed Henry More, che mediante i lavori di Ernst Cassirer⁸, e gli scambi avuti personalmente con lui ad Amburgo nel 1936, svolsero la funzione di stimolo, e di comparazione con quanto il filosofo francese andava allora scoprendo presso i Platonici di Persia. L'ontologia e la gnoseologia proprie dell'intermondo dell'Immaginazione, *'ālam al-mithāl*, quel mondo

⁶H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra Celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. Di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1986, p. 46.

⁷ID., *L'Iran e la filosofia*, trad. di P. Venuta, Guida, Napoli 1992, p. 86. Cfr. A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme. Études sur les origines de la métaphysique allemande*, Vrin, Paris 1929. Un altro nome, quello del teosofo visionario svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772), fondamentale lungo tutto il corso della ricerca di Corbin, merita di essere ricordato a proposito della necessità dell'esistenza di spazi reali nei mondi spirituali, ma tuttavia differenti da quelli dell'universo sensibile, e dal loro significato. Tramite della passione che unirà il filosofo francese alla figura del "Buddha cristiano", sarà in questo caso a Marburgo, nel 1930, l'amico « pio calvinista » Albert-Marie Schmidt. Cfr. H. CORBIN, *Swedenborg and esoteric islam*, tr., L.Fox, Swedenborg Foudation 1995.

⁸E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze 1947. (titolo orig. *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin, 1932). Testimonianza più evidente di questo esercizio dialettico e linguistico tra i Platonici di Cambridge, e i Platonici di Persia, interno a membri della stessa famiglia spirituale neoplatonica, sarà l'analisi del concetto di materia sottile, *matière métaphysique*, e in particolare il tema del corpo spirituale, cfr. H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, pp. 108-116, 174-178, 187-222.

dell'Anima e delle anime nel quale « lo spazio è la dimensione qualitativa di uno stato interiore »⁹.

Lungo, a partire dalla questione delle radici ontologiche della scienza storica nel pensiero di Martin Heidegger¹⁰, e non estraneo a ripetute oscillazioni terminologiche¹¹, fu il percorso che Corbin, – per sua stessa testimonianza –, dovette percorrere prima di giungere a coniare la parola che poteva riportare alla luce una intera regione dell'Essere. Quella di un mondo soprasensibile mediatore (*'ālam al-malakūt*) tra sensibile (*'ālam al-mulk*) e intellegibile (*'ālam al-jabarūt*), secondo il modello tripartito dei mondi proprio degli autori tradizionali persiani. *Parallelo* al nostro, e simboleggiante tanto con le sostanze materiali dense e opache quanto con le sostanze separate puramente sottili. E che, in quanto « *limite* che li separa e allo stesso tempo li congiunge »¹², articolasse i due universi. Un intermondo immenso, – dove un giorno equivale a cinquanta mila anni del nostro mondo¹³ –, che il filosofo

⁹H. CORBIN, *L'immagine del Tempio...*, cit., p. 70.

¹⁰M. HEIDEGGER, *Qu'est ce que la Métaphysique?* Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Gallimard, Paris 1938. Corbin tradusse nella sua antologia di scritti heideggeriani parte del capitolo quinto di *Essere e tempo*, dal paragrafo 72 al 76, dedicato all'esposizione ontologico-esistenziale del problema della storia, e intitolato *Temporalità e storicità*. Per tradurre uno dei concetti maggiori del pensiero di Heidegger, quello relativo alla distinzione tra *Historie*, l'indagine storiografica degli avvenimenti esteriori, e *Geschichte*, una storia più originale che in quanto avvento dell'assegnazione dell'essere è l'essenza stessa della storia, Corbin forgiò il termine *historialité*, in opposizione all'*historicité* dei dati di fatto (*die Tat-sachen*), e il correlato aggettivo *historial*. Questo passaggio linguistico e filosofico verrà poi riconosciuto dallo stesso Corbin come un « momento decisivo » per non essersi lasciato fissare nel senso per cui i fatti storici sono « di fatto » accaduti. Fondamentale è anche ricordare come tale storicità, nella quale si erano scorte le radici segrete ed esoteriche dello storico, una volta liberata dall'orizzonte della storia del *Dasein*, portata su un piano ermeneutico differente, proprio di una meta-storia, una iero-storia, verrà a costituire la storia dell'*imaginal*. Secondo un orientamento assiale che, come scrive Corbin, « calamita verso gli sfolgoranti palazzi della materia immateriale degli esseri fissati nelle loro eccità eterne ». Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, pp. 536-567.

¹¹La parola *imaginal* si manifesta nella prima conferenza che Corbin tenne presso il circolo di Eranos, nel 1949, dal titolo *Le récit d'initiation et l'hermetisme en Iran (Recherche angéologique)*, contenuta in H. CORBIN, *L'Homme et son Ange. Initiation et Chevalerie spirituelle*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1983. Corbin contemplò in questa fase anche l'uso della variante *imaginable*, fino alle due opere fondamentali, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, del 1958, e *Corps spirituel e Terre céleste*, datata 1960, ma risalente anch'essa alla stagione di Eranos, precisamente l'estate 1953, nelle quali Corbin definì stabilmente la tematica. Differenziandola radicalmente dall'*imaginaire*, sia su un piano lessicale che su un piano metafisico, col termine latino *mundus imaginalis*, e fissandola e preservandola una volta per tutte da ogni traduzione aleatoria. Cfr. ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, Gallimard, Paris 1991, p. 378.

¹²H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 97. « Un corpo di luce la cui sottilità è uguale al massimo di sottilità possibile », secondo la definizione di Dāwūd Qaysarī (m. 751/1350) nel commento alle *Fuṣūṣ al-ḥikam (Le Gemme della sapienza dei profeti)* di Ibn 'Arabī. *Ibid.*, pp. 153-156. Sul concetto di *barzakh*, limite, schermo, intervallo, cfr. B. Carra de Vaux, ad vocem *Barzakh*, in EI, vol. I, pp. 1071-1072.

¹³ID., *Trilogie ismaélienne*, Verdier, Lagrasse 1994, p. 389. Uno dei grandi maestri della spiritualità iraniana del XIV secolo, 'Alā ad-Dawla Simnānī (659-736/1261-1336), posizionando le diverse forme dei tempi, e della temporalità, in funzione dei gradi di un'ermeneutica spirituale del Libro santo, formula la differenza fra

persiano Shihāb al-dīn Yaḥya Suhrawardī (m. 587/1191) designava con differenti espressioni¹⁴. Concisamente definito dal teosofo Moḥsen Fayḏ Kāshānī (m.1091/1680), nell'opera intitolata *Kalimāt maknūna* (*Parole tenute segrete*), come il luogo nel quale « si corporizzano gli Spiriti e si spiritualizzano i corpi »¹⁵. Nell'oblio di esso, della metafisica dell'essere che lo presuppone, determinandone l'asse, e della sua funzione noetica necessaria, Corbin rintracciava il *discrimen* che aveva condotto il pensiero occidentale ad interdarsi, autoinfliggendosi l'isolamento in un universo puramente fisico, un *situs* per le visioni teofaniche. Nel quale « hanno luogo » e il « loro luogo » le esperienze dei mistici, dei profeti e degli eroi, le operazioni alchemiche e quelle dell'ermeneutica esoterica, così come gli avvenimenti escatologici. In esso infatti avverrà la « discesa di Gesù » al tempo della parusia dell'Imām nascosto, il suo ritorno a questo mondo dopo il rapimento da questo mondo¹⁶.

III. Come una teologia sprovvista di teofanie, seguendo la formulazione del collega Pierre Tournon, Corbin aveva definito l'ermeneutica di Heidegger, in questo senso prematuramente immobilizzata nell'uscita verso la parola della Rivelazione da un' intrinseca e non risolvibile ambiguità. Ed era proprio stata la scoperta di una dimensione *Orientale*, gnostica e angelologica, per evadere dal carcere della finitezza dell'essere per la morte (*Sein zum Tode*), che aveva consentito al pensatore francese di superare la

due idee di tempo. Il tempo interiore, tempo esistenziale, qualitativo, tempo psico-spirituale non misurabile, *zamān anfosī*, e il tempo delle cose, il tempo degli orizzonti, continuo, quantitativo, misurabile secondo unità costanti regolanti il corso della cronologia storica, *zamān āfāqī*. Il passaggio dai tempi della storia del mondo ai tempi della storia dell'anima, nell'assenza di una comune misura per ciò, viene suggerito da Simnānī, in tutta la sua incommensurabilità, attraverso un versetto coranico che ne afferma paradossalmente l'equivalenza: « Per il Signore un giorno solo è come mille anni di quelli che contate voi » (XXII, 46). Il tempo misurato è così solo una metafora, *majāz*, del tempo assoluto. Cfr. H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 176-177.

¹⁴ID., *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 109. « Ottavo clima », in riferimento alla divisione della Terra in sette climi, secondo la geografia islamica di tradizione ellenistico-tolemaica, insegnata dagli antichi Saggi e nota agli antichi Profeti; *majma' al-baḥrayn*, la « confluenza dei due mari » (*Corano* XVIII, 60), il mare dei sensi e quello dell'intelletto. Sull'espressione coniata da Suhrawardī, *Nā-kojā ābād*, facendo ricorso alle risorse della lingua persiana, letteralmente la città (*ābād*) del non-dove (*nā-kojā*), nei due *récits* intitolati rispettivamente « *Il fruscio delle ali di Gabriele* » (*Āvāz-i par-i Jibrāīl*) e « *La guida degli amanti* » (*Mu'nīs al-'ushshāq*), cfr. SHIHĀB AL-DĪN YAḤYA SUHRAWARDI, *Il fruscio delle ali di Gabriele. Racconti esoterici*, intr. e note di N. Pourjavady, trad. di S. Foti, Mondadori, Milano 2008, pp. 3-21; 115-138; H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 374-389.

¹⁵H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 183-185.

¹⁶*Ibid.*, p. 185.

Weltanschauung del filosofo tedesco e « salvare il fenomeno ». Di ritrovare, oltre l'analitica di *Sein und Zeit*, un luogo *reale* nel quale la risolutezza, la *décision-résolue*, (*Entschlossenheit*)¹⁷, potesse effettuare il precorrimento, l'*élan-en-avant* (*Vorlaufen*)¹⁸ necessario per rendersi presente all'essere per l'aldilà della morte (*Sein zum Jenseits des Todes*). Nel quale potesse compiersi l'*exitus* di ogni anima umana da questo mondo, e si potesse rendere conto di tali *eventi* metafisici. Non è casuale perciò che Corbin individui proprio nella scomparsa del « mondo dell'Angelo »¹⁹ e del « fenomeno dell'Angelo »²⁰ l'inizio del nichilismo e dell'agnosticismo, il conseguente « disertare » dell'uomo, privato di questo contatto, nell'incerto e nell'inconoscibile. Fino alla moderna socializzazione dello spirituale, un « monofisismo a rovescio »²¹ frutto della laicizzazione o secolarizzazione dei sistemi teologici anteriori. Definendo le conseguenze della sparizione di questa regione e del suo orizzonte paracletico dal pensiero occidentale moderno come una « catastrofe dello Spirito ».

IV. A questo proposito affascinante è il parallelismo instituito da Corbin. Da una parte, la distruzione dell'*Imago caeli*, ad opera della fisica celeste dell'averroismo, tesa totalmente a restaurare una cosmologia autenticamente aristotelica. Con la scomparsa delle *Animae celestes*, che Suhrawardī

¹⁷Sull'*Entschlossenheit*, modo d'essere e possibilità eccelsa dell'esserci, cfr. M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 494-495; ID., *Essere e tempo...*, cit., cap. 60, 62.

¹⁸Sul *Vorlaufen*, atto con cui l'esserci prende consapevolezza di non essere più, cfr. M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998, pp. 38-39, 75.

¹⁹H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 13-24. A questo proposito è interessante notare come la sconfitta dell'« avicennismo latino », con la questione dell'*Intelligentia agens*, il *Noûs poietikós* degli Aristotelici, che Avicenna, contrariamente a Temistio e San Tommaso, interpretò come separata ed esterna all'intelletto umano, – senza identificarla come Alessandro d'Afrodisia e gli agostiniani con il concetto di Dio –, fosse per Corbin da addebitare ad un autentico *timore dell'Angelo* da parte dei dottori della Scolastica medievale ortodossa. Quei rappresentanti del monoteismo ortodosso che temevano un rapporto diretto e personale tra l'uomo e questo essere spirituale del Pleroma. Diversa sorte conoscerà invece l'avicennismo in oriente, – con l'avicennismo persiano e lo splendido slancio, nel XVI secolo, della Scuola di Isfahān –, dove l'identificazione dello Spirito santo con l'Intelligenza agente produrrà una filosofia dello spirito profondamente differente, che fiorirà in mistica. Cfr. H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai giorni nostri*, trad. di V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi, Milano 1989, pp. 182-184, 341-343. Sulla rivoluzionaria soluzione 'personalista' della dottrina avicenniana dell'Intelligenza agente, data dal filosofo ebreo Abū'l-Barakāt al-Baghdādī (m. 560/1164), cfr. *ibid.*, pp. 186-188; R. ARNALDEZ, *La doctrine de l'âme dans la philosophie d'Abū'l-Barakāt al-Baghdādī*, *Studia Islamica* 66, 1987, pp. 105-112. Sulla definizione di « avicennismo latino » della fine del XII secolo, cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo...*, cit., pp. 435-438.

²⁰*Ibid.*, p. 55.

²¹H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, trad. di R. Revello, Mimesis, Milano 2011, p. 144.

definisce come « i celesti fedeli d'amore »²², e la distruzione dunque della seconda gerarchia angelologica avicenniana. La quale, posta tra l'orbe celeste e la pura intelligenza separata, costituiva il presupposto fondamentale di quella *pédagogie angélique* che nella cosmologia e nella antropologia di Avicenna segnava una relazione diretta, *personale*, dell'anima con le Intelligenze agenti. Queste ultime, le « *Intelligences angélique* »²³, soglia del mondo dell'Immaginale, possedevano infatti il privilegio della potenza immaginativa allo stato puro, indipendente dai sensi e totalmente vera.

Dall'altra abbiamo la distruzione della triade antropologica, consistente in spirito, anima e corpo, e l'insorgere del dualismo tra anima e corpo, pensiero ed estensione. In netto anticipo sull'opera di Descartes, e su quanto ammetteranno poi le scienze positive, il dualismo gnoseologico occidentale vede la sua comparsa nell'869, con il II concilio di Costantinopoli. Sarà allora che la *triade gnoseologique*, fondamentale nella « *Gnose chrétienne* », sarà abbandonata, secondo Corbin, da parte dell'« *anthropologie chrétienne officiele* »²⁴. Perché la rovina dell'*Imago caeli*, « della cripta del Tempio », potesse divenire possibile, era stato necessario distruggere la simmetria esistente fra la struttura triadica dei Templi celesti e la struttura triadica dell'antropologia. Che sia i cieli che l'uomo perdessero la loro anima, smarrendo il mondo mediano dell'Anima.

V. Priva del proprio polo celeste, di un asse verticale e ascensionale che ne garantisse la funzione cognitiva, l'*orientation* conducente dallo spazio sensibile agli spazi soprasensibili, verso una « *finalité orientale* », l'Immagine aveva finito per cedere « a tutte le illusioni del Barocco, alla scienza e alle astuzie del *trompe-l'oeil* »²⁵. A quelle licenze dell'immaginario che incapaci di penetrare in un nuovo mondo si riducevano a fare dell'esegesi allegorica.

²²Vedi a proposito la trattazione svolta nell'opera intitolata *Hayākil al-Nūr (I santuari di luce)*, in SHIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ SUHRAWARDI, *Il fruscio delle ali di Gabriele...*, cit., pp. 177-207.

²³ID., *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1986, pp. 253-254.

²⁴ID., *L'immagine del Tempio...*, cit., pp. 162-164. Non scindibile da questo processo di « deescatologizzazione » è il passaggio dalla cristologia angelomorfica alla cristologia di Nicea. Sulla manifestazione iconografica di questa mutazione, cfr. H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, trad. Di L. Capezzone, Laterza, Bari 2005, p. 320.

²⁵*Ibid.*, p. 69.

Proprio le degradazioni della *'folle du logis'* avevano spinto con forza Corbin alla ricerca di una parola per distinguere lo spazio di una storia spirituale da ogni possibile *mécomprendre* di questo nell'*imaginaire* o a favore della fantasia. Ecco perché uno spazio immaginale perfettamente reale, costituito di una materia e di un'estensione reali, sebbene allo stato sottile, e avente una propria storia immaginale, « la cronaca dell' Akasha »²⁶, e una propria geografia, i paesaggi della *geographia imaginalis*²⁷, offriva al filosofo francese la possibilità di parlare di un « *réalisme spirituel* »²⁸. Sfuggendo alle dicotomie, agli « pseudo-dilemmi » tra materia e spirito, storia e mito. Un realismo spirituale concreto che, secondo la predilezione docetista di Corbin, opposta all'« *obsession incarnationiste* » del pensiero religioso moderno, di cui lo stesso *matérialisme historique* finisce per essere l'ultima manifestazione, « *transfigure plutôt qu'il n'incarne* »²⁹.

Nel momento in cui il luogo di questo realismo visionario non è presente né al mondo astratto dell'intelletto, né al mondo delle percezioni sensibili, ma, luogo fuori dal luogo, è l'origine e il Centro dei mondi propri di una ierostoria, lo stesso modo d'essere di questa realtà viene infatti a mutare. Sulla base di un rapporto che non è più meramente logico, concettuale, e dogmatico, bensì teofanico, le Immagini o le Forme possiedono un modo d'essere sospeso, « *al-mothol al-mo'allaqa* »³⁰. Indipendente da un sostrato materiale e slegato dall'apparenza empirica mostrata ai sensi. Che Corbin, sul modello di una catoptrica mistica, definisce come *apparizionale*. Nel quale « l'apparenza diviene apparizione »³¹, *apparizione reale* instaurata, come l'immagine « sospesa » in uno specchio³², dall'Immaginazione creatrice.

²⁶ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 22.

²⁷Esempio di questa geografia immaginale, proiettata dalla percezione immaginativa, è quello della botanica sacra, la quale collega alla liturgia dell'angelologia mazdea la coltivazione dei fiori e l'arte floreale. Ciascun Arcangelo possiede un fiore per emblema, che gli corrisponde, a indicare al contemplante delle Figure celesti il simbolo più efficace per tale esercizio. Cfr. ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit. p. 47, 53, 55, 56-59.

²⁸ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 270.

²⁹*Ibid.*, vol. I, p. XXI. Cfr. ID., *Il paradosso...*, cit., p. 216.

³⁰ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 105.

³¹ID., *Il paradosso...*, cit., p. 216.

³²ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 138-140.

Se quindi il *mundus imaginalis*, e la stessa facoltà cognitiva capace di farci accedere a tale regione dell'Essere, l'*Imaginatrice*, neologismo col quale a partire dal 1958 Corbin iniziò a designarla, perdono la loro collocazione, questo spazio mediano e mediatore, dove si « realizza la messa in sim-patia dell'invisibile e del sensibile, dello spirituale e del fisico »³³, viene lasciato all'inoffensivo, metafisicamente neutrale 'immaginativo' dei poeti. Ma, nota Corbin, solamente un'immaginazione attiva che non sia *désaxée*, esiliata dallo schema dell'Essere e del Conoscere, privata di ogni *valeur noétique* e quindi squilibrata nella sua funzione immaginativa, può trasmutare i dati sensibili in simboli, decifrandoli secondo il senso non allegorico del *ta'wīl*³⁴. Un'immaginazione mai innocua, dotata di una ambiguità intrinseca³⁵, – può essere un Angelo in potenza o un Demonio in potenza³⁶ –, e che dunque porta con sé una doverosa, consequenziale disciplina. Il cui fine è percepire l'« *immense clameur occulte* » del mondo dell'Anima³⁷. Fondamento per poter esercitare un'ermeneutica mistica e simbolica, il *réalisme mystique*, e il suo organo di conoscenza, creante dell'essere, che Corbin suggerisce di chiamare anche Immaginazione agente³⁸, costituiscono la garanzia per non confondere un'icona, un'immagine metafisica, con un idolo. In quanto « *organes per le quel s'accomplit la migration de l'âme, le retour ab extra ad intra*, le

³³ID., *L'immaginazione creatrice...*, cit., p. 137.

³⁴Speculare è la distinzione, – e la non-distinzione –, tra immaginale e immaginario e quella tra il simbolo e l'allegoria, poiché l'esegesi del senso spirituale presuppone un organo dell'immaginazione attiva, e un mondo angelico intermedio tra le pure Intelligenze cherubiniche e l'universo delle evidenze sensibili, « storiche, legali, irreversibili ». Preziosa sarà al riguardo per il Corbin la rigorosa analisi di Gershom Scholem, interna al mondo della *Qabbalah*. Questa definisce tecnicamente come la forma d'espressione rappresentata dal simbolo trascenda radicalmente la sfera immanente dell'allegoria, nella quale un'espressione sta per un'altra espressione, e sottraendosi al mondo della comunicazione, in quanto barlume della vera trascendenza che rende visibile qualcosa che sta al di là del significato, da essa si differenzi. Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. di G. Russo, Einaudi, Torino 2002, pp. 35-37; M. IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, trad. di F. Lelli, Adelphi, Milano 2010, pp. 368-374, 592-593; H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 151-152. Sul confronto tra Corbin e la mistica ebraica, cfr. PAUL B. FENTON, *Henry Corbin et la mystique juive*, in *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du livre*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet and Pierre Lory, Brepols 2005, pp. 151-164.

³⁵ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 16.

³⁶*Ibid.* ID., *L'Iran e la filosofia...*, cit., pp. 112-113

³⁷Così come Pitagora, secondo quanto riporta Qutbuddīn Shīrāzī nel suo commentario al *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq* di Suhrawardī, sollevatosi fino a quel mondo superiore, ascoltò con l'*Imagination active* le sonorità squisite delle Sfere celesti, « mentre allo stesso tempo percepiva la risonanza discreta delle voci dei loro Angeli ». Cfr. SHIHĀBODDĪN YAḤYA SOHRAVARDĪ, *Le livre de la sagesse orientale*, avec les Commentaires de Qotboddīn Shīrāzī et Mollā Sadrā Shīrāzī, trad. et notes par H. Corbin, Gallimard, Paris 2003, pp. 424-425.

³⁸H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 14-15.

renversement (l'*intrus-susception*) topographique »³⁹, la chiave per avere accesso agli accadimenti di cui sono il luogo. Accadimenti che consistono in palingenesi, metamorfosi, dolci visioni, perché « È come terra di visioni che la terra di Hūrqalyā è la Terra di resurrezione »⁴⁰.

VI. Nella regione delle città mistiche di *Jābalqā*, *Jābarsā*, *Hūrqalyā*, immense città popolate da creature innumerevoli e meraviglie senza fine, denominata secondo lo storico persiano di lingua araba Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (IX secolo) « la Terra dalle città di smeraldo »⁴¹, e situata nella regione del *mundus imaginalis*, Corbin ci dice essere compresa anche un'isola. Situata all'ovest, è denominata come l'Isola Verde nel Mare Bianco (*al-jazīra al-khaḍrā' fī al-baḥr al-abyaḍ*)⁴². Attraverso un *récit*, in essa ambientato, un racconto d'iniziazione che Corbin trovò registrato nella grande enciclopedia di *ḥadīth* shī'iti del teologo imāmīta dell'Iran Safavide Muḥammad Bāqir al-Majlisī (1627-1699-1700)⁴³, intitolata *Bihār al-Anwār*⁴⁴ (*I mari delle luci*)⁴⁵, e la sua traduzione parziale, il filosofo francese poté

³⁹ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 385.

⁴⁰*Ibid.*, p. 107.

⁴¹*Ibid.*, pp. 92-93. Questo mondo, secondo l'omologia che fa simboleggiare un mondo con l'altro, presenta anch'esso una divisione corrispondente al mondo fisico. Mentre *Jābalqā*, situata all'estremo Oriente e rivolta verso le entità spirituali, e *Jābarsā*, situata all'estremo Occidente e rivolta verso i corpi materiali, corrispondono al mondo terrestre della materia elementare, *Hūrqalyā*, città da cui prende il nome la contrada mistica che principia nella superficie convessa della nona Sfera e prende perciò l'appellativo di « ottavo clima », corrisponde invece ai cieli del mondo fisico. Cfr. *Ibid.*, pp. 132, 138, 141, 144, 169-171, 181, 197, 202, 239, 254, 256, 261.

⁴²Il nome dell'*Ile Verte* della tradizione shī'ita, evocò spontaneamente in Corbin quello dell'*Insula Viridis* dei Gioanniti di Strasburgo, centro nel quale, nel XIV secolo, si sviluppò una spiritualità, la *Gottesfreundschaft*, caratterizzata dal nome di coloro che, dietro la mediazione del compagno spirituale Rulman Merswin, ne furono gli attori, i *Gottesfreunde*, gli « amici di Dio ». Guidati da un misterioso personaggio invisibile, « *invérifiable historiquement* », conosciuto col nome *der Gottesfreund vom Oberland*, « *l'ami de Dieu du Haut-Pays* », dopo il suo ultimo messaggio, esattamente come il XII *Imām* nell'imāmologia shī'ita, egli rientrerà nell'occultamento. Sui ricchi e molteplici motivi di confronto presenti nei due contesti mistici, cfr. ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 390-410.

⁴³R. BRUNNER, ad vocem *Majlesi*, *Moḥammad-Bāqer*, in EIr, 2011.

⁴⁴MUHAMMAD AL-BĀQIR B. MUHAMMAD TAQĪ AL-MAJLISĪ, *Bihār al-anwār al-jāmi'a li-durar akhbār al-'imma al-aḥār*, 111 vols., Beirut, 1403/1983. Cfr. MAHMUD DORYĀB NAJAFI, *'Alā zefāf al-Beḥar: Ta'rif mujaz be-Ketāb beḥār al-anwār le'l-'Āllāma al-Majlesi*, Beirut 2000. Sull'origine della storia dell'Isola Verde, la sua comparsa nel periodo Safavide, la ricezione e le sue diverse interpretazioni sino ad oggi, cfr. O. GHAEMMAGHAMI, *To the Abode of the Hidden One: the Green Isle in Shī'ī, Early Shaykhī and Babī-Bahā'ī Sacred Topography*, in *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Costruction of Religions Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Brill, Leiden 2013, pp. 137-177.

⁴⁵O. GHAEMMAGHAMI, *To the Abode...*, cit., p. 145. « Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d.1111/1169-1700) included the account in a chapter of volume 13 of his *Bihār al-anwār* (completed in 1078/1167-1168) entitled, "Rare (*nādir*) are the accounts of those who have seen (the Hidden Imām) during the Greater Occultation close to our time. " Al-Majlisī opened the chapter with the words: " I found a treatise famously known (*risāla mushtahira*) as the story of Green Island in the White Sea and decided to include it [in this

illustrare sperimentalmente le condizioni spazio-temporali proprie del mondo immaginale. Che si rivela essere « anche più evidente, più coerente e stabile, nella sua realtà propria, del mondo *reale* empirico »⁴⁶. Lo *shaykh* al-Fazl ibn Yahyâ, il redattore che aveva sentito raccontare dalla voce dello stesso protagonista il « *récit des choses étranges et merveilleuses qu'il avait contemplées et vues des ses yeux dans l'Île verte située en la Mer Blanche* »⁴⁷, testimonia infatti minuziosamente le circostanze proprie di un « *mond parfaitement réel* ». Mostrando che l'eroe di questa esperienza straordinaria, lo *shaykh* 'Alî ibn Fâzel Mazandarânî, è « *un homme de science e de piété* »⁴⁸, che ha studiato per anni in Siria, a Damasco, le *sciences* che fanno parte del ciclo delle scienze islamiche tradizionali. Un uomo che, come Corbin giustamente rileva, « *ne présente aucun symptôme de disposition à ce que nous appelons aujourd'hui la schizophrénie* »⁴⁹. C'è un eminente maestro, dall'estrema dolcezza di carattere, con cui il protagonista studia le scienze coraniche, uno *shaykh* dell'Andalusia, Zaynoddîn 'Alî al-Maghrebî. Sarà al seguito dello *shaykh* andaluso, che si era stabilito al Cairo presso la moschea di al-Azhar, nella quale teneva i suoi corsi, che l'allievo e una comitiva di espatriati (*ghurabâ'*, sing. *gharîb*) si muoveranno insieme verso l'Egitto. E sarà ancora per non separarsi dall'amato *shaykh*, e dal suo reciproco affetto,

volume] as it is the story of someone who saw (the Hidden Imām) and because it contains has many strange things (*al-gharā'ib*). I chose to place it in a separate chapter because I could not find (the account) [mentioned in] any credible sources.”».

⁴⁶H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 388. Traduzione mia.

⁴⁷ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 347. Il documento da cui questo racconto fu estratto, si trovava nella biblioteca del santuario del I *Imām*, 'Alî ibn Abî Ṭālīb, a Najaf, in Iraq. Scritto dalla mano di un eminente *shaykh* di Kūfa, Al-Fazl ibn Yahyâ ibn 'Alî al-Tayyibî al-Kūfî, sarebbe stato questo personaggio ad aver raccolto in prima persona il racconto dalle labbra dell'eroe stesso di questa straordinaria esperienza, lo *shaykh* 'Alî ibn Fâzel Mazandarânî, un iraniano del Mazanderan, provincia litoranea a sud del Mar Caspio. Trovatosi in pellegrinaggio a Karbalâ', sempre in Iraq, preso il santuario del III *Imām*, Ḥusayn (m. 680), il « principe dei martiri », *sayyid al-shuhadâ'*, nel giorno altamente significativo di metà *Sha'bân* dell'anno 699 dell'ègira (19 Maggio 1299), nel quale ricadeva l'anniversario della nascita del XII *Imām*, lo *shaykh* 'Alî Fazl ibn Yahyâ ebbe una lunga conversazione con due pellegrini, due eminenti *shaykh* di Ḥilla, in Siria, lo *shaykh* Shamsuddîn ibn Najîl al-Hillî e lo *shaykh* Jalâluddîn 'Abdullâh ibn al-Hawâm al-Hillî. Questi lo resero partecipe dello straordinario racconto che poco tempo prima, in un altro pellegrinaggio altamente simbolico, a Sāmarrâ, – luogo santo shī'ita dove l'XI *Imām* Ḥasan al-'Askarî morì e suo figlio entrò nell'occultamento (874) –, i due avevano sentito raccontare dallo *shaykh* Mazandarânî. Per ascoltare dalla stessa voce del protagonista il racconto, 'Alî ibn Fâzel partirà immediatamente per Sāmarrâ alla sua ricerca, per poi trovarlo finalmente a Ḥilla, ascoltando, la sera dell'11 *Shawwâl* 699 (12 Luglio 1299), due mesi esatti dopo averlo sentito a Najaf per interposta persona, il viaggio all'Isola Verde, che poi, salvo qualche parola, sarà trascritto fedelmente.

⁴⁸*Ibid.*, p. 348.

⁴⁹*Ibid.*

richiamato in patria da una lettera del padre morente, che il discepolo iraniano riprenderà il cammino che lo porterà all'Isola Verde, « *une des îles des fils du XIIe Imâm* »⁵⁰. Giunto in terra d'Andalusia 'Alî ibn Fâzel viene infatti colpito da una febbre violenta, che lo costringe a cedere il passo dal viaggio del suo maestro. Egli, ancora lontano cinque giorni di cammino dal paese del proprio padre, affida il discepolo alle cure di un predicatore (*khāṭib*) del villaggio, con la promessa di ritrovarsi e ricongiungersi una volta che fosse guarito. Ma dopo tre giorni di febbri, rialzatosi, e sceso nelle strade del borgo per prendere un po' d'aria, vi incontra un gruppo di uomini, che avevano portato con loro delle mercanzie provenienti, secondo quanto gli viene detto, dalla contrada vicina al paese dei Berberi, affianco alla penisola dei *Rawâfiz*⁵¹. Ispirato da un gioioso desiderio di conoscere quel paese, – distante venticinque giorni di viaggio, tra i quali sono compresi due giorni di traversata d'un deserto senza minima traccia di civiltà – parte per la « *grand aventure* », e finisce per giungere alla « *presqu'île des shî'tes* ». Una penisola cinta da quattro muraglie provviste di alte torri massicce, dove una volta entrato da una porta monumentale, la « Porta dei Berberi », fattosi guidare all'imponente moschea principale, il viaggiatore, sfinito, assiste con gioia, in un angolo e senza parteciparvi, alla preghiera. Celebrata, e i suoi occhi colmatasi di lacrime stanno a testimoniare, « *selon les rites transmis par les Imâms du shî'isme* »⁵². Terminata la *ṣalât*, e accortisi tutti della presenza del viaggiatore, lo interrogano circa la sua identità. Dopo un iniziale, e come abbiamo visto, necessaria e prudente dissimulazione (*taqiyya*), egli viene istruito su « *le*

⁵⁰*Ibid.*, p. 366.

⁵¹*Jaz'ir al-rāfiḍa*. Con questo termine dispregiativo, *Rawāfiḍ*, equivalente di « Dissidenti », letteralmente « coloro che ripudiano », venivano designati da parte dei sunniti, i fedeli dei santi *Imām*, gli shî'iti, in quanto non riconoscenti la legittimità dei tre califfi, Abū Bakr (m. 634), 'Umar (m. 644) e 'Uthmān (m. 656), precedenti 'Alî (m. 661). A tale condizione di clandestinità, in cui tramite astiose persecuzioni erano costretti i credenti, sarà ricollegabile l'emozione con cui l'esule viaggiatore 'Alî ibn Fâzel, sentirà nella « penisola degli shî'iti », per la prima volta nella sua vita, risuonare in terra straniera la chiamata rituale della preghiera, dall'alto del minareto, secondo l'invocazione shî'ita. Invocazione domandante, a seguito della conclusione dell'*adhān*, che si affretti la « Gioia », la gioia della parusia dell'*Imām* nascosto. Sullo shî'ismo, la sua origine e la sua dottrina, cfr. M. A. AMIR MOEZZI, *La religion discretè: Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Vrin, Paris 2006; ID., *Le guide divin dans le Shî'isme originel*, Verdier, Lagrasse 1992.

⁵²H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 350.

secret de l'Imâmat »⁵³, e si opera quel reciproco riconoscimento fraterno che fa cadere ogni riserva e ogni fatica da « *le migrateur* », che così può esclamare:

Io sono uno dei vostri; anche io sono uno shî'ita.⁵⁴

È questo un momento particolarmente importante del *récit*, che vira caratteristicamente, nel momento in cui lo *shaykh* e *imâm* di quella comunità shî'ita si fa *compagnon d'initiation* di 'Alî ibn Fâzel, verso un « *Récit d'initiation* »⁵⁵. Nel corso delle loro passeggiate, e delle lunghe conversazioni che tra i due intercorrevano, dopo aver notato l'assenza di campi coltivati nei dintorni, il pellegrino iraniano pone al suo compagno una domanda. Quella che riguarda la fonte da cui gli abitanti avrebbero dovuto trarre i loro mezzi di sussistenza, e che, come nota acutamente Corbin, « c'est la question que sans doute il *fallait* poser »⁵⁶. La risposta dello *shaykh* non tarda: « La sussistenza viene loro dall'Isola Verde situata nel mar Bianco, una delle isole dei figli dell'Imâm, due volte all'anno »⁵⁷. È sempre lo *shaykh* a ricordare ad 'Alî ibn Fâzel, che se il primo viaggio ha già avuto luogo, essi ancora attendono il secondo arrivo, a cui mancavano allora quattro mesi. Per quaranta giorni, nei quali gentilezza, stima e considerazione estreme sono testimoniate verso di lui, egli resterà ad aspettare, scrutando in direzione dell'ovest e « pregando Dio notte e giorno di affrettare l'arrivo delle navi »⁵⁸. Sarebbe già inutile ricercare nella topografia qui anticipata le coordinate della geografia di questo mondo, e i quattro lunghi mesi che impressionano l'allievo persiano dello

⁵³*Ibid.*, p. 351. « Allora, lo *shaykh* che aveva guidato la preghiera, gli spiega il segreto dell'Imâmato, i nomi dei dodici Imâm, dei Dodici Amici di Dio (*Awliyâ' Allâh*), quei dodici Nomi che la voce divina aveva rivelato al Profeta nel corso del rapimento notturno che lo estasiò di cielo in cielo (quei Nomi che erano scritti in lettere fiammeggianti su una misteriosa Tavoletta di smeraldo in possesso Fâtima; quegli stessi Nomi che Adamo aveva contemplati, scritti in lettere di luce sulla spalliera del Trono, prima di uscire dal paradiso, e di cui a sua volta un Haydar Âmolî ebbe la percezione visionaria nel cielo notturno di Baghdad, dove vide quei nomi scritti in lettere d'oro e cerchiati di lapislazzuli) ». Traduzione mia.

⁵⁴*Ibid.* Traduzione mia.

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶*Ibid.*

⁵⁷*Ibid.* Traduzione mia.

⁵⁸*Ibid.* Traduzione mia.

shaykh stanno a palesarlo. Sono le prime indicazioni di una geografia immaginale, propria di un mondo visionario, il cui ingresso, così come l'ingresso di Zarathustra in Erān-Vēj⁵⁹, Terra celeste delle visioni, segna la rottura con le leggi del mondo fisico⁶⁰: lo spazio diviene spazio ierofanico, mentre il tempo non è più un tempo profano, ma una indicazione ierofanica di date che ripetono e commemorano gli « accadimenti in Cielo ».

Fu così, in piedi sulla riva del mare, come una vedetta, che al termine del quarantesimo giorno, con il cuore nell'angoscia, « perché quell'attesa non finiva mai »⁶¹, il viaggiatore all'improvviso avvistò qualcosa di bianco, – simile a un uccello sulla superficie del mare –, muoversi in lontananza. In anticipo, al dire degli abitanti, rispetto alla data abituale, egli vide esplodere la loro gioia per l'arrivo delle navi, una flotta di *sette* navi, che annualmente giungevano dal paese dei figli dell'Imām. Dalla più grande di esse, scende « uno shaykh di nobile statura, dal bel viso, dalle magnifiche vesti »⁶² (*shaykh marbū' al-qāma bahī al-nazar ḥasan al-zī*), che direttosi subito verso la moschea, e fatte le preghiere, secondo i riti shī'iti, saluta 'Alī ibn Fâzel, e si intrattiene con lui « come avrebbe potuto farlo qualcuno che mi avesse conosciuto benissimo da molto tempo »⁶³ :

“O shaykh! Gli dissi, come può essere che tu ci conosca, me e mio padre? Forse eri con noi, quando facemmo il viaggio da Damasco al Cairo?

– No, affatto.

– E durante il nostro viaggio dal Cairo in Andalusia, eri forse con noi?

– No! Mi sia testimone il mio signore l'Imâm di questo tempo, io non ero con voi.

– Ma allora, come fai a conoscermi e a conoscere il nome di mio padre?

– Sappi che mi sono pervenuti molto prima di oggi, i tuoi connotati e la conoscenza del tuo nome, della tua origine e della tua fisionomia, così come il nome di tuo padre, che Dio l'abbia in misericordia! Giacché, sappilo, io sono il tuo

⁵⁹ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 58-61.

⁶⁰*Ibid.*, p. 59.

⁶¹ID., *En Islam iraniens...*, cit., vol. IV, p. 352. Traduzione mia.

⁶²*Ibid.*, p. 352. Traduzione mia.

⁶³*Ibid.* Traduzione mia.

Compagno. Sono venuto per condurti con me all'Isola verde. Insieme adesso partiremo per l'Isola Verde".⁶⁴

Facendo un parallelo con il *Canto della perla* del vangelo di Tomaso⁶⁵, così come con il *Qissat al-ghurbat al gharbīya (Il racconto dell'esilio occidentale)* di Suhrawardī⁶⁶, « malinconica » opera la cui scoperta rivestì una fondamentale rilevanza nel suo destino di studioso, Corbin riconosce in questo episodio, senza possibilità di equivoci, « *le sentiment du gnostique de partout et de toujours* »⁶⁷. In esilio dalla sua famiglia spirituale, di cui serba a malapena il ricordo, lo straniero riceve il messaggio che lo chiama al ritorno in Patria, alla fine dell'*exil*. Se in questo caso, piuttosto che una lettera portata da un'upupa, messaggera divina, all'esule incatenato in fondo a un pozzo⁶⁸, abbiamo, come sottolinea Corbin, « l'un de ceux-là *en personne* »⁶⁹, uno dei misteriosi compagni dell'Imām nascosto, tanto più comprensibile e forte risuona l'« *exclamation pathétique* » del protagonista del viaggio:

Sentendo queste parole, fui al colmo della felicità. *Si erano dunque ricordati di me! Avevo dunque un nome per loro!*⁷⁰

⁶⁴*Ibid.*, p. 353. Traduzione mia.

⁶⁵Il canto della perla, contenuto negli Atti apocrifi dell'apostolo Tomaso, narra la storia di un giovane principe che viene mandato dai suoi parenti, nobili Parti sovrani d'*Oriente*, in missione verso l'Egitto, per conquistare la perla unica e senza pari. Spogliatosi delle vesti di luce tessute con amore per lui dalla sua famiglia, si ritrova straniero in terra d'esilio, e dimentico della sua origine regale. Finché un giorno non riceve una lettera attraverso cui si sovviene della sua origine e della perla per la quale la sua missione era iniziata. Dopo aver fatta sua la perla, attraverso il recupero delle vesti di luce precedentemente perdute si compie l'esodo, il ritorno verso le terre d'Oriente, fino allo splendore del palazzo del padre. Cfr. *Il canto della perla* (Acta Thomae 108-113), a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2005; H. C. PUECH, *Sulle tracce della Gnosi*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 1985.

⁶⁶Ispirato ai racconti allegorici di Ibn Sīnā, su tutti al suo *Ḥayy ibn Yaqzān (Il Vivo figlio del Desto)*, ma rispetto a questo scritto con una motivazione di carattere mistica più che filosofica, *Il racconto dell'esilio a Occidente*, è l'unico racconto simbolico che Suhrawardī abbia scritto in arabo. Narra in prima persona la storia dell'anima umana, la quale figurata da uno straniero strappato alla propria patria, e chiuso nel pozzo del mondo, anela a tornare, spinto dalla nostalgia, nella propria dimora, il mondo dell'anima universale, e da qui fino al mondo dell'Intelletto universale, dove incontrerà nuovamente suo padre. Cfr. SHIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ SUHRAWARDI, *Il fruscio delle ali di Gabriele...*, cit., pp. 99-113. Sul pensiero religioso e gnostico di Ibn Sīnā, cfr. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 voll., Bibliothèque Iranienne 4-5, Adrien-Maisonneuve, Teheran-Paris 1954; A. BAUSANI, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Il Saggiatore, Milano 1959, pp. 214-218.

⁶⁷H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 353.

⁶⁸Per un'analisi e una traduzione del racconto simbolico, cfr. H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. II, pp. 258-334.

⁶⁹H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 353.

⁷⁰*Ibid.* Traduzione mia.

Lo *shaykh*, « che portava semplicemente il nome di Mohammad », dopo tre giorni, nei quali si assicura che le sussistenze siano consegnate a ciascuno degli shī'iti della penisola, parte in compagnia di 'Alī ibn Fâzel alla volta dell'*Isola Verde*⁷¹. Circondata da un mare dall'acqua tutta bianca⁷², il *Mar Bianco*, che il protagonista, il sedicesimo giorno di navigazione, notando sulla superficie questo colore altro, si soffermerà a contemplare. Così lo *shaykh* Mohammad, « colui al quale ero stato affidato », dando risposta alla curiosità di 'Alī ibn Fâzel, spiegherà la ragione d'essere di questo mare altro:

Quest'acqua si estende in circolo tutto intorno all'isola, alla maniera di una muraglia fortificata che protegge una città. Da qualsiasi direzione si arrivi, è dunque inevitabile incontrarla. E per la saggezza del saggio assoluto come per l'influsso del nostro signore e Imâm che regna su questo tempo, ogni volta che capita ai vascelli dei nostri nemici di penetrare in queste acque, essi ne vengono inghiottiti, per quanto solide e possenti possano essere le navi.⁷³

Siamo palesemente di fronte ormai alla « topographie d'un monde *autre* », una « topographie d'un espace *imaginal* »⁷⁴. L'Isola Verde, a cui nessuno,

⁷¹O. GHAEMMAGHAMI, *To the Abode...*, cit., pp. 141-142: « Miraculous peregrinations to the islands ruled by the Imâms are also an ancient topic in Shī'ī sources. In an account recorded in Muḥammad al-Ṭabarī al-Ṣaghīr's (*fl.* Late4th-early 5th/late 10th-early11th cent.) *Dalā'il al-imāma*, and narrated on authority of Dāwūd b. Kathīr al-Raqqī (d. ca. 200/816-817), al-Ṣādiq miraculously transforms his home into a ship of vermilion rubies. Together with al-Ṣādiq's sons, both Ismā'il and Mūsā—emphasized perhaps as a conciliatory nod—they travel on a sea whose water was whiter than milk and sweeter than honey before reaching an island containing domed structures or mausoleums (*qibāb*, sing., *qubba*) made of white pearls and surrounded by angels welcomed the Imām. Al-Ṣādiq tells al-Raqqī that these mausoleums belong to the Imâms; whenever an Imām goes missing (*uftuqida*) (i.e., is believed by his followers to have died), he travels to his mausoleum to await the time of the Return (*al-raj' a*). The tallest dome in the center of the island serves as the seat of a throne and is reserved for the Qā'im. ».

⁷²*Ibid.*, p. 354. Secondo quanto confessa il narratore, egli avrebbe attinto incuriosito una piccola quantità di quest'acqua, per provarne il gusto, che ci dice essere dolce come quello dell'Eufrate. L'acqua dolce, in rapporto all'acqua salata, e imbevibile del mare, che rappresenta la conoscenza essoterica (*zāhir*), simboleggia frequentemente la conoscenza esoterica (*bāṭin*). Cfr. *Il Corano...*, cit., p. 380, sūra *al-Mursalāt*, LXXVII, 27: « Abbiamo posto sulla terra vette massicce e abbiamo dato a voi acqua dolce da bere ». Cfr. O. GHAEMMAGHAMI, *To the Abode...*, cit., p. 156: « Rashtī maintained that only through spiritual interpretation grounded in philosophy can one perceive the colorful metaphors dormant within the accounts that describe such encounters. Thus, for example, in his *Risāla fī jawāb Mullā 'Alī Baraghānī*, Rashtī affirms: “As for the places of residence [literally, the ‘cities’, *madā'in*] of the Hidden Imam, the Green Isle (*al-jazīra al-khaḍra'*) corresponds to the breast and the soul (*as-ṣadr wa -l-nafs*) and the White Sea corresponds to the lights of intelligence (*al-anwār al-'aqliyya*) thanks to which all cities and countries—that is all human faculties—reach their perfection in the light. These cities will be covered with greenery and waterways if irrigated by science and action. ” ».

⁷³*Ibid.* Traduzione mia.

⁷⁴*Ibid.*, p. 144.

come abbiamo visto, può accedere, tranne colui che vi è chiamato, garantita e immunizzata contro ogni tentativo dall'esterno da questo *mare incognitum*, appartiene al *mundus imaginalis*, quell'intermondo in relazione immediata con gli universi superiori. Sufficiente a se stessa, e lungi dall'aver bisogno, come ci si attenderebbe per un'isola del nostro mondo, che se ne assicuri l'esistenza, è lei che « *comme un symbole vivant de la Source à la quelle s'alimente la foi shî'ite* »⁷⁵, assicura realmente l'esistenza delle altre:

Quando avemmo attraversato la zona di quell'acqua bianca, approdammo infine a quell'Isola Verde i cui abitanti vivono in uno stato di perpetua giovinezza. Scendemmo dalla grande nave, mettemmo piede sul suolo dell'isola e penetrammo nella città. Osservai che quella città, situata sulla riva del mare, era provvista di bastioni e di torri; sette mura la circondavano. C'erano dei magazzini, un gran numero di *hammâm*. La maggior parte degli edifici era costruita d'un marmo diafano. Gli abitanti portavano tutti delle magnifiche vesti. I loro volti erano belli. Il mio cuore fu rapito dalla gioia al contemplare tutto quello che contemplavo.⁷⁶

Inizia a questo punto la seconda parte del racconto d'iniziazione, contraddistinta da una serie di colloqui del protagonista con un personaggio, che si presenta inizialmente come uno speciale rappresentante (*al-nā'ib al-khāṣṣ*) dell'*Imām* nascosto. Condotta dallo *shaykh* Mohammad nella grande Moschea, al cospetto di un'assemblea numerosa, 'Alî ibn Fâzel vede colui che è chiamato con il titolo di *Sayyed Shamsoddîn Mohammad al-Ālim* (il saggio, il sapiente), un uomo, secondo le sue parole, « la cui maestà e gravità, la cui dolcezza e tranquillità, erano tali da non poterli descrivere »⁷⁷. Quando il viaggiatore giunge al cospetto del Sayyed Shamsoddîn, questi sta presiedendo ad un esercizio ermeneutico, quella che Corbin definisce « *explication de textes* »⁷⁸, un vero e proprio *ta'wîl*⁷⁹. Dopo aver fatto sedere amabilmente al

⁷⁵*Ibid.*, p. 366.

⁷⁶*Ibid.*, p. 354. Traduzione mia.

⁷⁷*Ibid.*, p. 355. Traduzione mia.

⁷⁸*Ibid.* « Ciascuno leggeva di fronte a lui un passaggio del Corano o delle fonti della teologia imāmīta, cioè degli *hadîth* degli Imām, e lui commentava, rettificava, completava le spiegazioni ». Traduzione mia.

suo fianco l'ospite, quasi a ricordare la chiamata invisibile per cui si accede al mondo della "materia immateriale", quel mondo che esiste oggettivamente, e tuttavia per coscienza degli stessi testimoni « *ailleurs* », rivolge lui queste significative parole:

Tutto ciò che ti riguarda è venuto alla mia conoscenza molto prima di oggi. È per mio ordine che il tuo compagno, lo shaykh Mohammad, ti ha condotto fino qui.⁸⁰

Trascorrono da allora diciotto giorni, passati in lunghi colloqui, e al termine di queste tre settimane il pellegrino riceverà la sua prima rivelazione, dopo aver per la prima volta partecipato con i suoi nuovi compagni alla solenne preghiera del venerdì. In occasione di questa, notando che si raddoppiavano ogni volta gli inchini profondi (*raka'āt*), rituale shī'ita d'obbligo solo in presenza dell'*Imām*, dopo essersi chiesto se ci fossero dei momenti in cui egli era presente, pone al Sayyed la domanda cruciale:

L'*Imām* è qui presente? – No, risponde il Sayyed, ma io sono il suo rappresentante personale (*nā'ib khâss*), per un ordine emanante direttamente da lui. – O mio signore! Gli dissi, tu hai visto l'*Imām*? – No, ma mio padre mi ha raccontato di aver sentito la sua voce, senza tuttavia vedere la sua persona, mentre mio nonno non sentì solamente la sua voce, ma lo vide in persona.⁸¹

Abbiamo ancora, come testimonia Corbin, una ulteriore evidenza di non essere più in un luogo di questo mondo, dove nessuno potrebbe avvalersi della qualità di una tale ascendenza, di « *représentant de l'Imām caché* », ma di essere al cospetto di una topografia che suppone « *une échelle de l'être aux*

⁷⁹Etimologicamente significa « riportare », « ricondurre » una cosa alla sua origine, al suo principio (*asl*). In quanto esegesi esoterica del Corano riconduce il testo sacro al suo senso vero, ai suoi significati più spirituali e reali. Costituisce con il termine *tanzīl* una coppia di nozioni complementari. La parola *tanzīl*, designante la religione positiva, significa « far discendere » la Rivelazione dal mondo superiore. Il *ta'wīl*, muovendosi dall'esteriorità (*zāhir*) verso l'interiorità (*bā'īn*), costituisce un esodo dalla schiavitù della lettera verso la verità (*ḥaqīqāt*). È applicato in particolar modo presso la *shī'a*, imāmīta e ismailita, e dai *sūfī*.

⁸⁰H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 355. Traduzione mia.

⁸¹*Ibid.* Traduzione mia. Particolarmente rilevante è in questo caso il riferimento alla gnoseologia shī'ita. Infatti, sentire la voce senza vedere la persona che la proferisce, è ciò che caratterizza l'ispirazione interiore (*ilhām*) dell'*Imām* e degli « *Amis de Dieu* », mentre ascoltare le sue parole e al contempo vedere l'Angelo, è ciò che tipizza la comunicazione divina (*wahy*) che i profeti ricevono. Sul tema gnoseologico posto alla base della profetologia e dell'imāmologia shī'ite, cfr. H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 219-284.

degrés beaucoup plus nombreux que la nôtre »⁸². Alla quale non si accede per un atto di volontà, perché il cammino che vi conduce non può essere trovato senza « *une rupture, soundaine ou progressive, avec les coordonnées géographiques* »⁸³. Lo stesso segreto in fondo concede questo privilegio a un uomo, e ne esclude un altro, e così, per decisione divina, « *l'un le voit-il, tandis que l'autre ne le voit pas* » :

Fratello, mi disse il Sayyed, Dio accorda la sua grazia a chi vuole fra i suoi fedeli, e ciò a motivo della sua saggezza perfetta e della sublimità vittoriosa. Dio ha distinto fra i suoi servitori coloro che ha scelto come profeti, gli Inviati, gli eredi profetici (*awsiyâ*, gli Imâm), e li ha stabiliti come dei Segni, dei simboli (*a'lâm*) per gli uomini, dei Testimoni e delle Guide (*Hojjat*) di fronte alle sue creature, degli intermediari tra esse e lui, affinché solamente dopo che avrà brillato quel Segno “perisca colui che perisce e sopravviva colui che sopravvive”, giacché nella sua delicata sollecitudine, Dio non lascia mai la Terra vuota di un Testimone e di un Garante che risponda per Lui di fronte agli uomini. Ma capita che un Testimone abbia bisogno a sua volta di un mediatore che faccia pervenire agli uomini, in suo nome, ciò che ha loro da dire.⁸⁴

Concluso il colloquio, preso ‘Alî ibn Fâzel per mano dal Sayyed Shamsoddîn⁸⁵, escono insieme dalla città dirigendosi verso « *les jardins* », dove « correnti d’acqua viva si offrivano alla nostra vista »⁸⁶, insieme a « una successione di molteplici giardini dove crescevano begli alberi carichi di ogni specie di frutti deliziosi »⁸⁷. Si svela una Terra dalle forme e figure di un carattere straordinario, – ma non *immaginarie*, essendo imperiture e immutabili –, tanto che il pellegrino afferma: « Non avevo mai visto niente di simile nei due Iraq né in tutta la Siria »⁸⁸. Sarà camminando da un giardino a un altro, che egli incontrerà un uomo dal bel viso, « vestito di un doppio

⁸²*Ibid.*, p. 386.

⁸³*Ibid.*, p. 385.

⁸⁴*Ibid.*, p. 356.

⁸⁵Così Corbin sottolinea, iniziando un suggestivo confronto tra l’Isola Verde e il dominio del Graal, « come Gurnemanz che guida Parsifal verso il possesso del Graal ».

⁸⁶*Ibid.*, p. 357. Traduzione mia.

⁸⁷*Ibid.* Traduzione mia.

⁸⁸*Ibid.* Traduzione mia.

mantello di lana bianca »⁸⁹, la cui visione, – « ci incrociò, ci salutò, poi si allontanò »⁹⁰ –, segna il preludio dell'ascesa di 'Alī ibn Fâzel alla sommità e al cuore dell'Isola Verde. Alla domanda circa l'identità di quell'uomo misterioso, che Corbin sembra riconoscere nella figura del profeta *Khiḍr*⁹¹, il cui legame speciale con il XII Imām è attestato⁹², così si sente rispondere il pellegrino:

Vedi quell'alta montagna, mi disse il Sayyed. – Sì, dissi io. – Ebbene! Nel cuore di quella montagna, c'è un bellissimo sito dove una sorgente d'acqua viva sgorga sotto un albero, un grandissimo albero dalle molteplici ramificazioni. A fianco a questa sorgente, c'è un oratorio a cupola (*qubba*), costruito in mattoni. Quell'uomo e un suo compagno sono i ministranti di quel piccolo tempio. Io stesso mi ci reco ogni venerdì mattina e vi faccio la mia visita all'Imām. Compio una preghiera a doppio inchino (*raka'āt*, sing. *rak'ā*) e trovo, lì stesso, un foglio sul quale sono scritte le decisioni che conviene prendere tra i credenti. Tutto ciò che è in quello scritto, io lo metto in pratica. Tu stesso, bisognerà che ti rechi laggiù e che faccia visita all'Imām in quell'oratorio.⁹³

E così, dopo aver ascoltato queste parole, che il pellegrino se ne va ascendendo verso la montagna, – « come il Mont-Salvat al quale si dirige la

⁸⁹*Ibid.* Traduzione mia.

⁹⁰*Ibid.* Traduzione mia

⁹¹Il *Khiḍr*, colui che « avanza tutto facendo rinverdire », misterioso personaggio immortale, identificato per questo talvolta con Elia, talvolta con *Idrīs* o con Gesù. Pur non essendo citato per nome nel Corano, è il protagonista nella sūra XVIII, la sūra *al-Kahf* (*sura della caverna*), dell'episodio straordinario che lo vede viaggiare in coppia con Mosè, – del quale sarà la guida, mettendone spesso alla prova la pazienza –, verso un luogo dal nome enigmatico, la “Confluenza dei Due Mari”, e una sorgente che sgorga da una misteriosa roccia, la quale sarà identificata successivamente da esegeti e poeti musulmani con la Fontana della Vita (*'ayn al-ḥayāt*) che dona l'immortalità. Si conferma perciò chiaramente come Corbin, avesse potuto riconoscere nel *Khiḍr* il personaggio presente nel cuore della montagna dell'Isola Verde, ai bordi di « *une source d'eau vive* », « *qui ne peut être que la Source de la Vie* », e all'ombra di un grande albero, « *l'arbre Tûbâ qui obombre le paradis et qi est l'arbre de l'être* », presso cui sorge l'oratorio a cupola. Il *Khiḍr* è anche simbolo del maestro spirituale invisibile, sinonimo, presso gli ambienti mistici, di una iniziazione tutta individuale, metastorica ed extra-istituzionale, di una « *investiture sans intermédiaire* ». Cfr. C. SACCONI, *Un profeta e santo-iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. GROSSATO (a cura di), *Elia e al Khidr: L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-153; H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice...*, cit., pp. 48-61.

⁹²ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 338-346. Nel racconto che concerne l'origine e la fondazione del santuario di Jam-Karān, *Kalima-ye tayyiba*, dell'erudito persiano Mīrẓā Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī (1254-1320/1839-1902), il *Khezr* è il « *vénérable sage* », che fa la lettura in presenza dell'Imām. « *Compagnon du XIIe Imâm, il est même identifié par quelques-uns avec l'Imâm lui-même* ».

⁹³*Ibid.*, p. 357. Traduzione mia.

Ricerca del Graal »⁹⁴ scriverà il Corbin –, in cui vede l'« *oratoire a coupole* » (*qubba*)⁹⁵, come era stato descritto precedentemente dal Sayyed. Vi trova i due ministranti, e sebbene uno l'accolga inizialmente con freddezza⁹⁶, iniziano una conversazione, per poi offrire lui un pasto, ossia del *pane* e dell'*uva*. Dopo aver bevuto dell'acqua sgorgante dalla sorgente vicina al tempio⁹⁷, 'Alî ibn Fâzel fatte le abluzioni rituali, compie la preghiera (a doppio inchino). Ma quando domanda ai *desservants* circa la possibilità di vedere l'Imām nascosto, si sente opporre un diniego, perché « vederlo non è possibile, e noi non siamo autorizzati a informare nessuno a questo proposito »⁹⁸. Dopo aver chiesto loro di pregare per lui, ed entrambi lo fanno, il nostro *pèlerin* si separa dai due. Terminato il *pèlerinage*, che come afferma Corbin, sembra costituire il « *point culminant de son séjour dans l'Ile Verte* »⁹⁹, essendo al « *coeur de l'être* » che il santuario si trova, va a trovare lo *shaykh* Mohammad, « *son ami* », in compagnia del quale aveva navigato fino all'isola, per fargli racconto di quella « *mémorable journée* ». Non solo lo *shaykh* gli comunica che la cattiva accoglienza da parte di uno dei due ministranti, che non lo conosceva, era dovuta al fatto che « non è permesso a nessuno, all'infuori di Sayyed Shamsoddîn e dei suoi simili, di salire fino a quei luoghi »¹⁰⁰. Ma, quanto allo stesso Sayyed, gli comunica che è un nipote di *Imām*, un *Imām-zādeh*, « uno

⁹⁴*Ibid.*, p. 366. Traduzione mia.

⁹⁵Sulla cupola, e il suo simbolismo, cfr. A. COOMARASWAMY, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, a cura di R. Donatoni, R. Lipsey, Adelphi, Milano 1987, pp. 363 sgg.

⁹⁶H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 358. « Quello che ci aveva incontrato nei giardini mi diede il benvenuto, mentre l'altro mi fece un'accoglienza fredda. Allora il primo gli disse: Non essere scortese, giacché l'ho visto in compagnia del Sayyed Shamsoddîn al-Âlim. Questa volta si girò verso di me e mi diede il benvenuto ». Traduzione mia.

⁹⁷Sull'acqua sorgiva, messa in relazione come si è visto con la Fonte della Vita Eterna, e il cui gustarne equivale a trovare la conoscenza di Dio, cfr. A. K. COOMARASWAMY, « *Khawāja Khādir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal art* », in *Studies in Comparative Religion*, 1970, vol. IV, n. 4, pp. 221-230.

⁹⁸H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 358. Traduzione mia.

⁹⁹*Ibid.* Traduzione mia.

¹⁰⁰*Ibid.* Traduzione mia. A tale proposito Corbin, chiedendosi se la prescrizione fatta ad 'Alî ibn Fâzel di salirvi non significhi che lui sia divenuto uno di questi « simili », metterà in rilievo una preziosa indicazione sul « *sens de la piété shi'ite* ». Non vi è opposizione, né tantomeno contraddizione tra la religione profetica come religione ricevuta dall'esterno, e la religione mistica come religione interiore. Lo spirituale che raggiunge uno stato simile a quello dell'*Imām*, arrivando al livello dove l'*Imām* diviene una « *Guide personnel intérieur* » (*Imām dākhilī*), una Prova o il Garante interiore, (*Hujjat bāḥina*), « l'*Imām* del tuo essere » dirà Simnānī, non abolisce tramite questa esperienza la profetologia, né l'imāmologia, ma le compie pienamente, le « *réalise* ».

dei figli dei figli dell'Imâm. Fra lui e l'Imâm ci sono cinque *padri* »¹⁰¹. Inizia a questo punto nel racconto, una serie di colloqui di importanza decisiva, che preparano la scena degli addii e il ritorno. Il primo riguarda « uno dei punti che più stanno a cuore al fedele sciita »¹⁰², lo stato nel quale si trova oggi il Corano, « *le Livre saint révélé du Ciel* ». Nel corso di questo colloquio il Sayyed rivela al *jeune Iranien* come, in occasione dell'ultimo pellegrinaggio del Profeta (*hajj al-wadā'*), « il pellegrinaggio d'addio », fosse disceso presso di lui, i suoi compagni, e il primo *Imām* 'Alī ibn Abī Ṭālib, l'Arcangelo Gabriele, facendo loro recitare integralmente il Corano. E spiegandone le varianti, « insistendo sulle parti finali e terminali di ogni sura », mentre proprio l'Emiro dei Credenti, trascriveva man mano su un rotolo di pelle le *explications* dell'Angelo. Noterà Corbin: « l'Angelo dell'esegesi non è dunque altro qui che l'Angelo della Rivelazione »¹⁰³. Sarà proprio la trascrizione di questa totalità del Corano ad essere respinta da coloro che si erano impadroniti del califfato esteriore¹⁰⁴, « i due personaggi dei Coreisciti ». Preferendo radunare frammento per frammento un Libro che, pur essendo parola di Dio, presenta lacune e scuciture, essendo « *dans le Ciel* » la sola copia autentica dell'archetipo, stabilita dalla mano del I *Imām*, e in possesso dunque dell'Imām nascosto (*Sāhib al-Amr*)¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ibid.* Traduzione mia. Il Sayyed, ripeterà ancora Corbin, possiede una genealogia precisa, e un modo di vivere preciso. Non essendo, così come il *mundus imaginalis*, un « *mythe* », e non rientrando d'altra parte « *dans l'histoire* » del mondo comune dell'esperienza sensibile, appare in quel mondo d'una visione che è « *hiéroglose et hiérophistoire* », dove col suo insegnamento produce effetti direttamente sulle anime. L'*intrépidité* di questa fede nel soprasensibile, continua Corbin, sorpassa ancora una volta lo pseudo-dilemma che attanaglia ogni spirito attaccato, arroccato « *à l'évidence matérielle des faits dits historiques* ».

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 360. Traduzione mia.

¹⁰⁴ Sul tema della corruzione del Corano e la sua accettazione presso la shī'a, cfr. M. A. AMIR MOEZZI, *Le guide divin...*, cit., pp. 200-227; R. BRUNNER, 'La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine', *Arabica*, 52/1 (2005), pp. 1-41.

¹⁰⁵ *Ibid.* Come rileva giustamente Corbin, il dialogo intrapreso su questa via non dovette limitarsi a questioni di diritto canonico, ma dovette anche riguardare la gnosi shī'ita, secondo quanto avverte lo stesso 'Alī ibn Fāzel quando riporta di aver trascritto in un testo, intitolato *al-Fawā'id al-shamsīya* (*Gli insegnamenti di Shams*), la soluzione di circa novanta quesiti posti all'insegnamento del Sayyed, che la disciplina dell'arcano impedisce di dare se non a un'élite fra i credenti: « Tu vedrai questo libro, se piace a Dio ».

Una ricorrenza simbolica già comparsa, il venerdì segnante il giorno di metà mese¹⁰⁶, durante la quale il protagonista assiste, fuori dalla moschea nella quale il Sayyed conduce la preghiera, ad una scena di manifestazione trionfale, condurrà naturalmente il pellegrino iraniano a porsi « la domanda che ogni shî'ita si pone nel profondo del cuore »¹⁰⁷. La domanda sulla parusia dell'*Imām*. I trecentotredici cavalieri, il cui numero concerne « *les chefs de cette milice ésotérique* »¹⁰⁸, e dai quali si leva « un inno trionfale che chiede a Dio di affrettare la gioia dell'Apparizione dell'*Imām* assuntore della causa divina »¹⁰⁹, – di colui che regna invisibile su questo tempo, Muḥammad al-Mahdī¹¹⁰ –, porta 'Alī ibn Fâzel a chiedersi quando si produrrà la Gioia, « l'apparizione futura dell'*Imām* »:

– Fratello, risponde il Sayyed, la conoscenza di ciò sta solo in Dio e la cosa dipende dalla sua Volontà, a tal punto che lo stesso *Imām* non ne ha conoscenza. Ma si avranno dei Segni e degli indizi ad annunziare la sua apparizione.¹¹¹

Se abbiamo già visto come l'interrogazione sulla possibilità di « *voir l'Imâm* » avesse trovato una prima risposta, negativa, l'insistenza con cui il protagonista torna sul tema, « *ardent désir* » che « *vibre d'un bout à l'autre de notre Récit* »¹¹², non solo ci guida a conclusione del viaggio, ma illustra splendidamente la reale collocazione dell'*Ile Verte*, e le condizioni che

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 361. Nel calendario liturgico shî'ita il venerdì è infatti il giorno della settimana consacrato specialmente al XII *Imām*. Nel calendario lunare inoltre, la metà del mese segna la divisione della lunazione, e la metà *Sha'bân* è l'anniversario della nascita del XII *Imām*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 362. Traduzione mia.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 361.

¹⁰⁹ *Ibid.* Traduzione mia.

¹¹⁰ *ID.*, *L'Imām nascosto*, Se, Milano 2008.

¹¹¹ *ID.*, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 362. Traduzione mia. Tra i segni dei trionfi dell'*Imām*, il motivo della Spada, discesa dal cielo, e la quale parlerà, chiedendo all'*Imām* di servirsi di essa, chiarisce, come evidenzia il Corbin, la natura dell'*Imāmato*, in quanto « *élément constitutif essentiel de la religion prophétique éternelle* ». Discesa per ministero degli Angeli, increata, l'*Épée* non è forgiata dal metallo di questo mondo, ma è simbolo di una forza invincibile, non appartenente né dipendente dalla creazione terrestre. Così come l'*Imāmato*, il cui carisma invisibile si origina e si rapporta al mondo spirituale, non ha bisogno per nulla di essere riconosciuto dagli uomini per essere tale, né, come durante il tempo presente di occultamento, la *ghaybat al-kubrā*, necessita di essere manifesto per essere riconosciuto. Affinché possano vederlo, prima gli uomini devono cambiare i loro cuori, e rendersi perciò capaci di vederlo. Cfr. I colloqui del I *Imām* col discepolo Kumayl ibn Ziyād, *ibid.*, vol. I, pp. 110-118. Sul simbolismo della spada, cfr. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, trad. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1997, pp. 165-169.

¹¹² *Ibid.*

permettono l'accesso al « luogo immaginale ». Il paese dell'Isola Verde, « *inviolable* » proprio come « *le domaine du Graal* »¹¹³, *le pays* « dalle rive lontane che nessun mortale raggiunge », non è solamente fuori dalla portata dei nemici dell'*Imām*, e dalla loro violenza. Ma è raggiungibile solo da coloro che, « senza che sia la loro iniziativa ad avergliene fatto trovare la rotta », grazie all'influsso spirituale dell'*Imām* e al suo invito misterioso, possono esservi ammessi per un momento. Così, quando 'Alī ibn Fāzel chiede al Sayyed di poter rimanere fra di loro, fino alla Venuta dell'*Imām*, si sente intimare che l'ordine irrevocabile del suo ritorno è già pervenuto, e « non è possibile che ti attardi maggiormente ». Alla commozione e al pianto del pellegrino, segue il permesso accordato di poter raccontare ai credenti fedeli, « al fine di dare pace ai loro cuori », quanto visto e sentito, sempre secondo una « *discipline de l'arcane* » (*kitmān*), che spieghi cosa comunicare e in che modo farlo. La scena d'addio, « tramite una sorta di argomento *ad hominem* », svela in che modo l'*Imām* possa manifestarsi ad ogni uomo in preda allo sconforto, ma come costui ne prenderà coscienza solo più tardi, a cose fatte:

“ Mio signore, domandai infine, non è possibile contemplare la bellezza e lo splendore dell'*Imām*?

– No. Tuttavia sappi, fratello mio, che può capitare ad ogni fedele dal cuore assolutamente sincero di vedere l'*Imām*, ma senza sapere che vede l'*Imām* (senza che ne abbia consapevolezza, senza che lo riconosca).

– Ma, mio signore, io sono nel numero dei fedeli dal cuore assolutamente sincero; ciononostante non ho mai visto l'*Imām*!

– Invece sì! L'hai visto due volte. Una prima volta quando arrivasti a Samarra, dove non eri ancora stato. I tuoi compagni avevano preso vantaggio, e tu eri rimasto indietro da solo, avendo perduto le loro tracce. Ecco che pervenisti al letto di un torrente disseccato. In quel momento vedesti arrivare davanti a te un giovane cavaliere in sella a un cavallo bianco, che teneva in mano una lunga lancia con la punta in ferro di Damasco. Vedendolo, dapprincipio temesti che ti prendesse i vestiti. Quando

¹¹³*Ibid.*, p. 363.

ti arrivò vicino, ti disse: non temere. Raggiungi i tuoi compagni. Ti aspettano sotto quell'albero che scorgi laggiù in lontananza.

– Sì, mio signore, Dio mi è testimone! Tutto è accaduto esattamente così come hai appena detto.

– La seconda volta, è stato quando lasciasti Damasco per recarti al Cairo, in compagnia del tuo shaykh l'Andaluso. Accumulasti ritardo e ti trovasti separato dalla carovana; provasti allora un grande spavento. Ecco che apparve davanti a te un cavaliere su un cavallo segnato sulla fronte da una macchia bianca; le zampe del cavallo erano ugualmente bianche. Anche quella volta, il cavaliere teneva in mano una lunga lancia. Ti disse: non avere paura. Dirigiti alla tua destra. Giungerai presso una borgata. Passa la notte presso gli abitanti; puoi dichiarare loro la tua religione, perché sono tutti fedeli degli Imâm Immacolati. Non si è forse svolto tutto così, o Ibn Fâzel?

– Certo, tutto si è svolto esattamente così [...]. Ma, dissi, mio signore, è vero che l'Imâm fa il pellegrinaggio ogni stagione una dopo l'altra?

– O Ibn Fâzel! Tutto questo basso mondo non è che un solo passo sotto il passo del vero credente. Allora come potrebbe essere difficile percorrere questo mondo per qualcuno di cui diciamo che il mondo sussiste se non per la sua esistenza e l'esistenza di coloro che l'hanno preceduto? ”.¹¹⁴

Il racconto a questo punto, con la raccomandazione del Sayyed, « non prolungare il tuo soggiorno nel paese d'Occidente »¹¹⁵, si conclude: colmato di provviste per il viaggio, compresa una somma di pezzi d'oro¹¹⁶, il viaggiatore risale sulle navi con le quali era giunto alla penisola degli shī'iti, e dalla quale, in compagnia dello *shaykh* Mohammad, si era imbarcato. Da allora le sue tracce si perdono: sappiamo che non tornò in Andalusia, ed è lui stesso a dircelo, a partire dalla prima città identificabile menzionata, Tripoli:

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 364-365. Traduzione mia. Esempio ulteriore è fornito dal racconto che descrive l'incontro nel deserto tra un membro della frazione iranizzata della tribù araba dei Banī Rāshid e il XII Imâm, il *Qā'im* (*il Resuscitatore*), tratto da un libro del teologo shī'ita di Qom Ibn Bābūyeh, soprannominato Shaykh Sadūq, (m. 381/992), il *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma fī ithbāt al-ghayba wa kashf al-ḥayra*, cfr. *ibid.*, pp. 374-376.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 365. « Il Sayyed mi fece osservare che le monete portavano in legenda: Nessun Dio all'infuori di Dio. Mohammad è l'Inviato di Dio. 'Alī è l'Amico di Dio. Mohammad al-Mahdī ibn al-Hasan è l'assuntore della causa di Dio. E il Sayyed mi fece dono di cinque dirhem; li conservo ancora, a causa del loro influsso ». Traduzione mia.

Mi congiungi alla carovana del pellegrinaggio d'Occidente per La Mecca. Compil il pellegrinaggio e partii in seguito per l'Iraq, con l'intenzione di stabilirmi a Najaf la santa fino alla morte.¹¹⁷

VII. *Dove* situare quindi il luogo di questo viaggio visionario, *ubi* trovare il misterioso dominio dell'Isola Verde, la direzione di quel mondo immaginale sito di tutte le epopee visionarie dispiegate dall'Immaginazione attiva, « facoltà e organo di conoscenza altrettanto, se non di più, *reale* degli organi dei sensi »¹¹⁸? Quali le *condizioni* per cui si penetra in esso? La sua presenza reale, « *situativa* dello spazio prima di essere essa stessa situata nello spazio »¹¹⁹, si sottrae come rileva Corbin, alle interpretazioni razionali correnti, filosofiche e profane, secondo le quali ciò che è spirituale non ha forma, essendo quest'ultima possibile solo in rapporto ad una materia "fisica". Sfugge quindi alle operazioni di una *démythisation*, che in quanto « *dégrade le récit visionnaire en allégorie* »¹²⁰, fa divenire mito, irreali, quell'*espace* immaginale, essenzialmente *qualitativo*, nel quale l'organo dell'Immaginazione creatrice « trasforma in simboli tutti i dati della cosmologia e della cosmografia, della fisica e dell'antropologia »¹²¹. Evitando ogni « smitizzazione » tale mondo spirituale non solo si rivela essere concreto, « più ricco di figure rispetto al nostro, e di figure non caduche »¹²², con le sue distanze e lontananze, « che si superano, rimanendo immobili, in funzione della maggiore o minore intensità del desiderio »¹²³. Ma, sottolinea Corbin, un tale concetto di spazio, – che non è che l'aspetto esterno di uno stato interiore –, induce a sorpassare il dualismo cartesiano che si era stabilito tra ciò che è spirituale e ciò che è esteso, « *étendu* ». Annunciando il realismo

¹¹⁷*Ibid.*, pp. 365-366. Traduzione mia.

¹¹⁸*ID.*, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 41.

¹¹⁹*ID.*, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 346-367. Cfr. *ID.*, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 46-51.

¹²⁰*Ibid.*, p. 190.

¹²¹*ID.*, *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 124.

¹²²*ID.*, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 377. Traduzione mia.

¹²³*ID.*, *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 143.

dell'*immaginale* un nuovo modo di relazione dell'anima con tutto ciò che è corporeo e spaziale, con l'estensione.

La presenza di questa *quarta dimensio*, in quanto origine e non risultante dei riferimenti spaziali, oltre a consentire « di porre il problema su un piano in cui certezza tradizionale e certezze delle scienze cessano di affrontarsi »¹²⁴, permette di rispondere, duplicemente, alla domanda che ci si è posti insieme al filosofo francese¹²⁵. Se questo luogo, uno spazio delle ierofanie, non è contenuto da e in alcun luogo di questo mondo materiale, e non è quindi determinabile attraverso le coordinate dello spazio sensibile, sarà esso invece a contenerli tutti. Perché, secondo quanto sostiene Corbin, è « la realtà immateriale che avvolge, avvolge, la realtà cosiddetta materiale »¹²⁶. Dappertutto, *ubique*, e da nessuna parte, *nusquam*¹²⁷, è il *mundus imaginalis*, e con esso, in esso, l'Isola Verde:

Ciò significa che dovunque nel nostro mondo sensibile può prodursi l'irruzione del *Malakût*, e che da dovunque si può penetrare, senza che il *Malakût* sia qualche parte nel mondo sensibile.¹²⁸

Quel mondo nascosto nell'atto stesso della percezione sensibile, – e che sotto tale certezza oggettiva apparente deve necessariamente essere ritrovato – , veniva raffigurato topograficamente, dagli autori dei racconti visionari, secondo l'*Imago mundi* di Tolomeo, affermando che l'universo chiamato *mundus imaginalis* inizia in corrispondenza della « superficie convessa della Sfera delle Sfere». La nona Sfera che determina le direzioni spaziali. Come nota il filosofo francese, si tratta del modo migliore per comprendere che questo spazio, il *Nā-kojā-ābād*, comincia nel momento in cui, attraverso l'*ex-*

¹²⁴ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 46.

¹²⁵Quesito che Mollā Šadrā (m.1050/1640), nel suo *Kitāb al-Ḥikmat al-'arshīya* (*Il Libro della Teosofia del trono*), reputava essere una questione oziosa nell'istante in cui si sa che si tratta di « un altro regno di esistenza. *Ibid.*, p. 174.

¹²⁶ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 379. Traduzione mia.

¹²⁷*Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999, pp. 56-57.

¹²⁸H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 377. Traduzione mia.

stasis, « un « déplacement » qui est un changement d'état »¹²⁹, si esce dalla *Sphère* che definisce ogni orientazione possibile in questo mondo. Oltre il confine nel quale la questione sul dove e sulla dimensione di questa realtà perde il suo senso. Tramite un esempio, « *le symbole de la gotte de baume* »¹³⁰, Corbin mostra come, quando si parli di luoghi contenuti in uno stesso spazio omogeneo, non si tratti di operare un dislocamento di un corpo fisico da un luogo in un altro. Bensì si debba, attraverso un'interiorizzazione, passare all'interno, lasciando le apparenze essoteriche, uscendo dalla realtà esteriore così come da un aldilà spaziale, per ritrovarsi al di fuori della Sfera suprema, avvolti dalle realtà interiori invisibili¹³¹, perché

la realtà spirituale non è nel « dove ». È il « dove » che è in essa.¹³²

VIII. Di conseguenza, il pellegrino, « invece di trovarsi nel luogo, ormai è egli stesso il luogo », ha il mondo in se stesso, così come la *Teologia* detta di Aristotele¹³³ già affermava che, ciascuna delle entità spirituali, residenti nel

¹²⁹*Ibid.*, p. 388.

¹³⁰Tratto dal racconto breve di Suhrawardī intitolato *'Aql-i sorkh (L'Angelo purpureo)*, nel quale l'anima dell'autore ha un colloquio con la decima intelligenza, l'Intelletto rosso, che altri non è che l'angelo Gabriele, circa la possibilità di passare attraverso le due catene montuose che precedono il monte Qāf. Cfr. SHIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ SUHRAWARDI, *Il fruscio delle ali di Gabriele...*, cit., p. 31. « È pressappoco quello che succede col balsamo e con la sua schiuma: se tieni una goccia di balsamo sulla mano, di fronte al sole, fino a farla riscaldare bene, quella goccia passa, a un certo punto trasudando, sul dorso della mano, per la virtù naturale insita in esso. Anche tu, dunque, se realizzassi in te questa virtù, potresti passare le due montagne in un battere di ciglio ».

¹³¹H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 381-383.

¹³²*Ibid.*, p. 379. Traduzione mia.

¹³³Conosciuta come *Teologia di Aristotele*, in arabo (*Uthūlūjīyā*), l'opera è una selezione parafrastica delle *Enneadi* di Plotino (dalla IV alla VI), fondata probabilmente su una versione siriana risalente al VI secolo. Tradotta dal giacobita 'Abd-al-Masīh ibn-Nā'ima, fu perfezionata stilisticamente dal filosofo e scienziato Al-Kindī (m. 256/870), sotto commissione del principe Ahmad, figlio del califfo 'abbāsīde al-Mu'taṣim (r. 218/833-227/842). Seppure molti filosofi espressero dubbi circa la sua attribuzione, a partire da Ibn Sīnā, – Suhrawardī e i suoi commentatori riconosceranno Platone come suo autore, mentre Mollā Ṣadrā ne attribuirà fecondamente la paternità ad Aristotele –, essa è alla base del neoplatonismo nell'Islam, e fu oggetto di diversi commenti, come quelli di Ibn Sīnā e dell'*ishrāqī* shī'ita Qāzī Sa'īd Qummī (1043/1633-1103/1691-1692). Attrasse l'attenzione di diversi eruditi *dā'ī* ismailiti iraniani, come Muḥammad al-Nasafī, Abū Ḥātim al-Rāzī e Abū Ya'qūb al-Sijistānī, che conciliarono nel IV/X secolo la teologia ismailita shī'ita con la filosofia neoplatonica, fondando la tradizione filosofica nota come « ismailismo filosofico ». Tra le opere pseudoepigrafe che in tal senso esercitarono un'influenza durevole, occorre menzionare la compilazione nota con il titolo *Discorso del bene puro (Kalām fī al-khayr al-maḥḍ)*, una selezione di proposizioni tratte dagli *Elementi di teologia* di Proclo, la quale rielaborata forse da al-Kindī stesso, fu tradotta in latino nel XII secolo da Gerardo da Cremona, sotto il titolo *Liber de Causis* o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. Cfr. D. GUTAS, *Pensiero Greco e cultura araba*, trad. di C. Martini, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002; H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica...*, cit., pp. 31-37; PLOTINO, *Enneadi*, trad., intr., note e bibliografia di G. Faggin, presentazione e iconografia di G. Reale, revisioni finale dei testi, appendici e indici

cielo al di sopra del Cielo stellato, pur avendo un posto determinato, « è nella totalità della Sfera del proprio Cielo »¹³⁴. Seguendo l'analisi del teosofo mistico Valentin Weigel (1533-1588) nel *Tractälein Vom Ort der Welt* (*Trattato sul luogo del mondo*), Corbin può sostenere con lui che la sostanza spirituale, propria di quel mondo celeste, – con il suo Cielo, la sua Terra, il mare, minerali, animali, piante, uomini celesti, paradisi ed inferni –, riempie un posto, senza occuparlo. Essendo simultaneamente il centro e la circonferenza, ed essendo impossibile che lo spirito sia rinchiuso in un corpo: « Il mondo non ha mai potuto racchiudere un solo Angelo »¹³⁵. Ma per compiere una tale metamorfosi delle idee di luogo e di spazio, concepire un sovrasensibile concreto, Centro e « *dove* di tutte le cose »¹³⁶, era necessario per Corbin porsi su un asse di orientamento verticale, longitudinale. Per oltrepassare dunque i limiti del cosmo, la crisalide dell'*historicité*, con le sue evoluzioni lineari, le sue correnti continue e i suoi rapporti causali, era necessario anzitutto passare attraverso una nuova nascita, una nascita spirituale (*wilāda rūḥāniyya*): « passare dallo stato infantile allo stato di maturità spirituale, fendere le tenebre e pervenire allo stato di coscienza vera del Vero Reale ».¹³⁷

Métamorphose che richiama, implica una ulteriore metamorfosi, quella del Soggetto conoscente, mediante tre gradi di certezza. Il passaggio da una conoscenza teorica (*'ilm al-yaqīn*), nella quale un io chiuso nella sua egoità, e un Essere divino astratto, un oggetto ritirato nella sua inconoscibilità, si fronteggiano, ad una conoscenza personalmente vissuta e realizzata (*haqq al-yaqīn*), la certezza gnostica rivelata non dialetticamente, ma attraverso un'epifania (*tajallī*, *zuhūr*). Nel momento in cui attraverso quest'ultima il soggetto primitivo è sostituito dal Soggetto assoluto, viene a cadere ogni illusione che vedeva Dio, nella sua essenza e nella sua verità, come un

di R. Radice, Bompiani, Milano 2000, pp. 543-1375. Sulle fonti e la struttura del *Liber de Causis*, e la sua ricezione nel XIII secolo, cfr. C. D'ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

¹³⁴H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 143-145. Traduzione mia.

¹³⁵ID., *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 144.

¹³⁶ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 379.

¹³⁷ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, p. 381. Traduzione mia.

oggetto altro, esterno, passibile di conoscenza. Il Soggetto attivo di ogni conoscenza di Dio è lo stesso Soggetto divino, che sostituendosi al Soggetto umano si pensa nel pensiero che l'intelletto umano ha di lui. Secondo quanto dichiara, parlando del fedele pervenuto a questa nuova nascita, un celebre *ḥadīth qudsī*, una sentenza divina rivelata nella quale è Dio a parlare in prima persona per bocca del Profeta:

Chiunque tratta uno dei Miei amici (*walī*) come un nemico, Io gli dichiaro guerra. Il Mio servitore non si avvicina (*yataqarrab*) a Me con nulla di meglio di quel che io ho reso obbligatorio, ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a che Io non l'ami, e quando lo amo, Io sono l'udito con cui sente, la vista con cui vede, la mano con cui afferra ed il piede con cui cammina. Se mi chiede (qualcosa), glielo concedo, e se cerca il Mio aiuto lo assisto.¹³⁸

Si tratta di passare, afferma Corbin, da una dottrina teorica, e dalla sua certezza teorica e oculare (*'ayn al-yaqīm*), – sapere che il fuoco esiste, avendone sentito parlare, e vederlo con i propri occhi, essendone testimone –, ad una dottrina che, ricondotta nell'orizzonte del *Malakūt*, diviene avvenimento reale¹³⁹. Nella quale il pellegrino, – bruciato dalla fiamma, e divenuto esso stesso il fuoco –, è nella sua stessa persona la Realtà e la Verità. In questo modo, divenuto *Khiḍr*, bagnandosi e purificandosi nella Fonte della Vita, – secondo quanto l'Angelo afferma all'anima del protagonista del « *Récit de l'Archange empourpré* » –, riuscirà a passare anche lui attraverso la montagna psico-cosmica di Qāf¹⁴⁰. A giungere in quella riva orientale della quale la stessa navigazione verso l'Isola Verde, regno dell'anima (*'alam-i*

¹³⁸KALĀBĀDHI MUḤAMMAD ISHĀQ ABŪ BAKR, *Il sufismo nelle parole degli antichi* (titolo orig. *Kitāb al-ta'arruf fī madhhab al-taṣawwuf*), intr., trad. e note a cura di P. Urizzi, pref. di D. Grill, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 198. L'*ḥadīth* è citato nell'opera del tradizionalista Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (m. 256/870), *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ (La raccolta genuina)*, secondo la trasmissione di Abū Hurayrah. Cfr. AL-BUḤĀRĪ, *Deti e fatti del profeta dell'Islām*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vacca, Utet, Torino 2009.

¹³⁹H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit. vol. II, pp. 182-200.

¹⁴⁰H. CORBIN, *En Islam iranien...*, cit., vol. II, 211-257. Sulla montagna di Qāf, confine tra il mondo visibile e quello invisibile, e le tradizioni ad essa relative, cfr. ID., *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 92-94.

nufūs), non è che una maniera per visualizzarne il passaggio¹⁴¹. Solo un tale essere, uscito vivente dal mondo dell'esilio, resuscitato alla vita spirituale, oltre il nichilismo e il disincanto proclamanti il « nuovo *kerygma* »¹⁴² della morte di Dio, può vivere il fenomeno della morte come un *exitus*. Una « *sortie* » che non sia né mera allegoria né una « *histoire extérieure des faits matériels* », ma una storia interiore dell'anima, « permanente » e non « apparente », i cui eventi reali sono esprimibili solo sotto forma di simboli. Sono questi simboli, che si collocano nel *tempus discretum*¹⁴³ del *mundus imaginalis*, e non i concetti, i paradigmi e gli universali della logica, che Corbin chiama « la spoglia mortale dell'Angelo »¹⁴⁴, a costituire la trama di una parabola, quella della coscienza. Risvegliatasi libera dalle catene di una storicità materiale esteriore, essa apre a sé la via di un'ermeneutica profetica, teofanica, trovando lo *spazio* per realizzare ogni trasmutazione, « dato che la parabola è forse la sola storia vera »¹⁴⁵, e il fine si realizza nel « *retour à l'origine de toute perspective* »¹⁴⁶:

« Al termine del viaggio chiederemo: « Dov'è il neonato? ». È la domanda che, verso la fine del loro cammino seguendo la stella, giunti a Gerusalemme, pongono i Re Magi (Matteo 2,2). Non vi si può rispondere che secondo l'ottica di ciò che Paracelso chiama *astronomia celestis*, l'astronomia che scruta i segni nel Cielo, nel Cielo interiore. Così, in accordo con Maestro Eckhart e Tauler, come con 'Attâr, Sohrawardî, Qâzî Sa'îd Qommî, all'interrogativo posto al termine del viaggio spirituale: « Dov'è colui che è nato di nuovo? », la sola risposta è questa: « In nessun altro luogo che in se stesso ».¹⁴⁷

¹⁴¹O. GHAEMMAGHAMI, *To the Abode...*, cit., pp. 154-158.

¹⁴²ID., *Il paradosso...*, cit., p. 144.

¹⁴³Sulla nozione di « *temps de l'âme* », come tempi qualitativi e discontinui, « *temps des théophanies et des événements archétypiques de l'âme* », distinti dal tempo esteriore cosmico, « *continu, quantitatif et uniforme* », cfr. ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 176-185. Alle tre forme di universo esistenti il filosofo shī'ita Qāzî Sa'îd Qummî collegherà rispettivamente tre modalità spaziotemporali differenti: il tempo oscuro e denso (*zamān kathīf*) del mondo fenomenico; il tempo sottile (*zamān laṭīf*) del mondo immaginale del *malakūt*, e il tempo assolutamente sottile (*zamān alṭaf*) del mondo intelligibile delle pure Intelligenze. Cfr. ID., *L'Immagine del tempio...*, cit., pp. 63-147.

¹⁴⁴ID., *L'uomo di luce nel sufismo...*, p. 41.

¹⁴⁵ID., *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 124.

¹⁴⁶ID., *En Islam iranien...*, cit., vol. I, p. 143.

¹⁴⁷ID., *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 145.