





Nuova Universale Einaudi
nuova serie

4

© 2010 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Ida Zilio-Grandi

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-19978-4

IL VIAGGIO NOTTURNO
E L'ASCENSIONE DEL PROFETA
NEL RACCONTO DI IBN 'ABBĀS

A cura di Ida Zilio-Grandi
Prefazione di Cesare Segre
Postfazione di Maria Piccoli

Giulio Einaudi editore

Nota sulla traslitterazione dell'alfabeto arabo.

I nomi arabi sono trascritti nel modo piú consueto all'arabistica italiana. *D* corrisponde al suono di *th* nell'inglese *this*; *h* è una faringale sorda, una *b* aspirata con forte raschiamento della faringe; *ḥ* e *ğ* indicano le due prevelari, rispettivamente sorda come nel tedesco *Bach*, e sonora, simile alla *r* francese. *G* corrisponde alla *g* dolce, come nell'italiano *gemma*; *š* a *sc* in *sciame*. *Ḍ*, *ṣ* e *ṭ* sono le enfatiche delle rispettive consonanti, e vanno pronunciate ritraendo la radice della lingua verso la faringe. *T* corrisponde a *th* nell'inglese *thing*. *Q* rappresenta l'enfatica della *k*, e corrisponde a un suono vicino alla pronuncia della *c* in *cuore*. L'apostrofo indica una brusca interruzione della glottide mentre l'apostrofo rovesciato rende una faringale sonora assente dalle lingue europee. *Y* e *w*, utilizzate nei dittonghi, si leggono rispettivamente *i* e *u*. Infine *ā*, *ī* e *ū* sono le vocali lunghe, sulle quali cade l'accento tonico.

PREFAZIONE

Il *Libro della scala* (opera araba a noi nota attraverso le traduzioni francese e latina di Bonaventura da Siena [1264]) contiene la narrazione del viaggio di Maometto nell'aldilà, ed è abbastanza noto fra noi. È noto perché fu oggetto di un dibattito tra i sostenitori e i negatori della possibilità che Dante l'abbia conosciuto e ne sia stato influenzato nell'ideazione della *Commedia*. Ora, con introduzione di Ida Zilio-Grandi e postfazione di Maria Piccoli, viene messo a nostra disposizione un altro testo arabo sullo stesso argomento, *Il Viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, che rappresenta un'ulteriore tappa della diffusione del tema nelle letterature islamiche. Un testo già assai vicino a questo era certo noto ad al-Ṭabarī (secoli IX-X), che ne cita brani nel suo grande commento al *Corano*.

Il Viaggio notturno fa parte di un gran numero di testi affini, segno dell'interesse con cui il mondo islamico continuò a elaborare un tema appena accennato dal *Corano*. La redazione ora tradotta è la più diffusa, tuttora ristampata dai tipografi islamici, e non c'è dubbio che la sopravvivenza del testo implichi una molteplicità incontrollabile di quegli interventi che si attribuiscono alla tradizione orale, la quale ha il merito di averci conservato quest'opera. Proporre eventuali datazioni sarebbe per il momento avventato. Si può solo dire che l'affermata paternità di Ibn 'Abbās, cugino di Maometto e suo fedele seguace, è solo un modo di dare autorità al testo.

Nel *Corano* 17, 1, Maometto fa capire di aver compiuto un viaggio nell'aldilà, ma non ce ne offre alcun particolare. Nel mondo islamico, invece, qualcuno cercò d'immaginare tutte le fasi del suo viaggio. Lo stesso era già accaduto a san Paolo, il quale in *2 Cor* 12, 1-4, dichiara di essere stato rapito nelle regioni oltremondane, che però non descrive; mentre secoli dopo viene composta una *Visio sancti Pauli*, che un viaggio del genere lo descrive minutamente.

Il Viaggio notturno appartiene al filone popolaresco di una letteratura che ha saputo elaborare, sul versante colto, altissima poesia. La sua qualità letteraria è evidente. Naturalmente occorre leggere tenendo conto di schematismi dovuti al gusto dell'epoca e dell'ambiente. Così come è proprio dell'epoca lo sfoggio di gioielli e bagliori, del destriero, delle vesti, e come lo sono le pietre preziose con cui sono costruiti i molti edifici visitati da Maometto (edifici che rappresentano anche un'istanza orizzontale, contro la verticalità dell'ascesa). Frequenti poi le iperboli numeriche: l'esercito di Dio Altissimo, guidato da Ismaele, è composto di settantamila angeli «ingioiellati e parati a cerimonia»; la distanza tra un cielo e l'altro è di cinquecento anni di cammino.

L'opera è bipartita. Prima c'è il viaggio notturno, ad andamento orizzontale, fatto da Maometto in groppa a Burāq, cavallo (o qualcosa di simile) dalla testa umana; il viaggio, iniziato alla Mecca, termina a Gerusalemme, alla Moschea della Roccia. Nella seconda parte Maometto, guidato dall'arcangelo Gabriele, sale per la scala di Giacobbe e attraversa verticalmente i sette cieli partendo appunto dalla Moschea della Roccia. In ogni cielo si presenta a Maometto una visione beatifica, in cui vengono progressivamente incorniciati e trasfigurati personaggi della storia vetero e neotestamentaria, secondo una successione che non è cronologica, ma funzionale alla dottrina dell'Islam. Prima Giovan Battista e Gesù, poi Davide e Salomone, Abramo, Mosè,

che dichiara Maometto molto superiore a lui, Adamo. Ad essi si alternano il profeta Idrīs (Enoch?), Azraele, angelo della morte, Mālik, guardiano dell'inferno.

Il racconto non ha soltanto, come di solito nei testi cristiani analoghi, la funzione di sintetizzare l'itinerario della vita umana, fra le tentazioni e le spinte alla perfezione, tra il pianto disperato e la visione della divinità. Certo le alternative che si presentano come superate da Maometto, per esempio la scelta fra ebraismo, cristianesimo e agnosticismo, possono essere trasferite a qualunque uomo, e le risposte che dà Maometto a domande qualificanti possono anche valere per i fedeli; ma nel suo complesso il rituale, sempre identico, dell'ammissione del Viaggiatore nei successivi cieli vale per Maometto e solo per lui, e la funzione pedagogica viene subordinata alla sempre piú solenne conferma e glorificazione del Profeta, culminante nel dialogo con Dio.

A questa differenza significativa se ne aggiunge un'altra anche piú vistosa. Siamo abituati a immaginare un inferno sotterraneo, foggato sul modello dell'oltretomba pagano e virgiliano, cui si contrappone un paradiso celeste, con eventuale funzionalizzazione dei sette cieli. Dante ha cercato di collegare Inferno, Purgatorio e Paradiso con l'invenzione della caduta di Lucifero e delle sue conseguenze tettoniche. Il movimento discendente di Dante viaggiatore verso il centro della terra continua come ascesa del monte di Purgatorio, da cui avviene il balzo verso le regioni celesti. Per contro, nel *Viaggio notturno* (a differenza però da altre opere arabe sullo stesso tema) il paese delle sofferenze infernali si trova nella «settima terra inferiore», ma è stranamente visibile dai cieli (esattamente dal quinto) che vedono l'ascensione di Maometto sino a Dio.

Una delle conseguenze di questa diversità strutturale è che non si può dire: gli altri cieli costituiscono il Paradiso (che del resto, esplicitamente, si trova nel settimo cielo),

l'inferno è visibile dal quinto. Perché, ancora, mentre per la narrazione contenuta nel quinto cielo abbiamo una descrizione «oggettiva» delle pene, nei primi quattro e negli ultimi due la prospettiva viene soggettivizzata, dominata e trasmessa per il tramite del Profeta. Comunque, questo Inferno fa lo sfoggio di crudeltà immaginative comune a tutti i viaggi dell'aldilà, basate in complesso su una specie di legge del taglione. È semmai sintomatico dell'epoca e dell'ambiente che, come dichiara il Viaggiatore stesso, «la gran parte dei dannati erano donne».

Ci sono pagine straordinarie, come quelle su Azraele, angelo della Morte; è descritto in modo impressionante il suo precipitarsi verso il moribondo, il cui sguardo si riempie di terrore, il suo «trattamento» del corpo scosso dai tremiti, la spedizione dello spirito ormai enucleato verso i tormenti o verso la beatitudine. Le più belle sono certo le pagine dell'approssimazione di Maometto a Dio, attraverso veli bianchi e verdi, camminando tra file di angeli, mentre una voce chiama e ingiunge, e il tocco di una mano sfiora le scapole del Profeta. Meno comprensibili per noi le contrattazioni tra Dio e Maometto sul numero di fedeli da salvare o sul numero di preghiere da pronunciare.

Del sostrato teologico del *Viaggio notturno* Ida Zilio-Grandi ci informa con tutta la sua sapienza e con la sua agilissima scrittura, facendoci consapevoli delle motivazioni ideologiche di scelte che a noi potrebbero parere soltanto narrative, e di tutto lo sfondo culturale, anche filosofico, dell'opera. Significativa, fra i problemi affrontati, è la questione se il viaggio di Maometto sia stato compiuto anche corporalmente, oppure si sia svolto nel corso di un sogno o di una visione (un dubbio che san Paolo, a proposito del proprio analogo viaggio, lascia in sospeso). Noi potremmo pensare che il dislocamento corporeo sia quasi una garanzia di autenticità; invece molti teorici musulmani ritengono, conformemente alla loro avversione all'antropomorfismo

divino, che il tramite fantastico aiuti a superare i problemi di descrizioni, come quella di Dio, non ammesse dalla religione musulmana se non attraverso metafore o simboli. Comunque, nel *Viaggio notturno* Maometto si trova proprio di fronte a Dio.

Il nostro libro costituisce in ogni caso un ulteriore passo di quella «invenzione dell'oltretomba» con cui uno stuolo di individui religiosi e di poeti, nel corso dei secoli, ha approfondito, e amplificato, progressivamente, le notizie che i teorici delle religioni ci danno, in termini molto sommari di solito, sul mondo dei morti. Queste notizie sono naturalmente influenzate dall'idea che i viaggiatori dell'aldilà hanno già sul sistema dei vizi e delle virtù e sulle pene e sui premi che attendono i trapassati. Un tema che lasciava gli autori molto liberi, anche perché esente da una rigorosa dogmatizzazione. La nascita di questo tema, che può benissimo essere poligenetico, è immaginabile con buone probabilità. Il ragionamento è questo. Dio minaccia agli uomini gravi punizioni per le loro colpe, e premi per le loro buone azioni, o le loro virtù. Poiché nella vita terrena si riscontra che spesso i malvagi e i criminali hanno fortuna, e i buoni sono colpiti anche ripetutamente dalla disgrazia, si deve ritenere che possa esserci un altro mondo in cui gli uomini, dopo la morte, sono retribuiti secondo giustizia. Ma se questo mondo ci accoglie solo quando siamo morti, come si può averne notizia? Occorre o che qualche morto ritorni sulla terra a raccontare la vita che conduce nell'aldilà, o che qualche vivo, in base a speciali autorizzazioni divine, visiti senza morire l'oltretomba. Sono appunto i due principali schemi impiegati per la comunicazione tra il mondo dei vivi e quello dei morti.

Se l'apparizione di morti tornati fra noi (*revenants* in francese) può facilmente entrare nella categoria delle «apparizioni», per i viaggi le possibilità narrative si differenziano. Perché il viaggio può essere compiuto mentalmente,

tramite una visione (e chi ha la visione può essere definito un «visionario», togliendo le connotazioni negative); oppure anche col corpo, attribuendo al viaggio alcune implicazioni dei normali viaggi, o piuttosto dei viaggi di esplorazione, cui in parte si avvicina: per esempio l'attenzione geografica. Perciò in questi ultimi viaggi può essere essenziale la descrizione dell'inizio terreno del viaggio, posto per esempio là dove le credenze medievali situavano il giardino terrestre, oppure in aperture del suolo ritenute vie all'oltremondo, o nella bocca di vulcani, o in pozzi come quello di san Patrizio. Quando poi i sette cieli siano destinati a ospitare le anime dei giusti, ecco che le descrizioni geografiche lasciano il posto a quelle astronomiche, come nel nostro *Viaggio notturno*.

Prima di domandarsi se Dante abbia conosciuto questi testi arabi, può essere utile ricordare i vari tramiti di uno scambio culturale tra cristiani e musulmani nel corso dei secoli. Tramiti che sono numerosi, dato che per fortuna i contatti non sono stati sempre di carattere bellico, come lo furono le conquiste, anche in Europa (Spagna, Sicilia, ecc.), che nel Medioevo hanno procurato all'Islam un potenziale grande impero, o come le crociate, che hanno portato spedizioni cristiane verso la, o nella, Terrasanta, in una zona cruciale, anche perché proprio di lì, nella Moschea della Rocca di Gerusalemme, ebbe fine il viaggio notturno e iniziò l'ascensione di Maometto nell'aldilà. E va detto che il confronto tra le due fedi, se diede purtroppo occasione per diffondere leggende calunniose, atte ad accendere gli odi, provocò anche in qualche dotto la curiosità di conoscere meglio gli avversari, sia pure per confutarli: il *Corano* è certamente noto a sant'Eulogio di Cordova, che nel suo *Apologeticus martyrurum* ne parla, e parla di Maometto; e ne abbiamo una versione a opera di Robert di Ketton (1143), nel quadro delle traduzioni di testi arabi promosse da Pietro il Venerabile, abate di Cluny.

Facciamo qui pochi cenni alla penisola iberica, dalla quale giunse certamente il testo del *Libro della scala* tradotto da Bonaventura da Siena e conosciuto probabilmente da Brunetto Latini, dato che essa può essere considerata il laboratorio in cui si dispiega più pienamente la fenomenologia di questo contatto culturale. Occupata dagli arabi, nella parte centromeridionale, a partire dal 711 d. C. sino al 1498, quando essi furono cacciati con la *reconquista*, a opera dei principi cristiani, la penisola iberica vide una convivenza delle due genti (si aggiungano gli ebrei) spesso tranquilla e operosa, con varie forme di bilinguismo dichiarato (ma in qualche misura erano tutti bilingui): cristiani che parlavano arabo (i *mozárabes*), arabi che parlavano l'antico spagnolo (*mudéjares*), tutti creatori di forme d'arte, in particolare di architettura, che mostrano bene le interferenze culturali. Quando Alfonso el Sabio, in piena riscossa cristiana, darà la spinta a un fenomeno imponente di acculturazione nazionale con raccolte, in castigliano, di testi come la *Crónica general* o le *Siete partidas*, divulgò contemporaneamente testi cristiani e testi arabi: sappiamo che utilizzò, per questa grande impresa, l'opera di traduttori ebrei arabizzati. E non dimentichiamo che il numero di arabismi nelle lingue della penisola è molto maggiore di quello, già consistente, delle altre lingue europee, specie per i termini matematici e astronomici e agricoli, che appartengono ad ambiti del sapere e della vita civile in cui gli arabi eccellevano, o per termini relativi al commercio. E poiché i principi musulmani vivevano meglio e più riccamente di quelli cristiani, questi ultimi cercavano di imitare i primi, sicché il loro vestiario e le loro abitudini signorili seguono volentieri i modelli arabi (lo stesso si potrebbe dire per Federico II di Sicilia, e anche quell'isola era stata occupata prima dagli arabi).

Altro veicolo di mescolanza i matrimoni, specialmente tra i signori. Va infatti ricordato che nel nord rimasto cri-

stiano i principi e i condottieri in fase di affermazione, se a volte si combattevano tra loro, altre volte s'inserivano nelle lotte fra i principi arabi, battendosi al loro servizio. In questi grovigli politico-dinastici, spesso i matrimoni tra musulmani e cristiani servivano a consolidare rapporti che si speravano duraturi. Ma certo ebbe statisticamente molto maggior importanza il fatto che i conquistatori arabi, i quali non avevano portato con sé le loro donne, si accoppiarono e si sposarono con le donne del luogo, dando origine a un grandioso meticcio.

Quanto ai rapporti letterari, si è piú volte suggerito che la piú antica lirica europea, quella dei trovatori, sia in qualche misura debitrice della grande poesia araba. Bisogna confessare che le eventuali affinità sembrano piuttosto segni di un immaginario d'epoca e di convergenze tematiche, che non di conoscenza diretta e di imitazione. Va però aggiunto che, a partire dalla scoperta (1953) delle *muwaššahāt* arabe ed ebraiche, il quadro è alquanto mutato. Queste *muwaššahāt* sono poesie arabe (o ebraiche) che s'inseriscono nella tradizione poetica araba, prevalentemente encomiastica o conviviale, e spesso omoerotica. Esse vengono fatte terminare, dalla metà del secolo XI, con un ritornello, la *harġa*, in lingua romanza, antico-spagnola; il ritornello esprime l'amore disperato di qualche fanciulla, il cui amante (*habīb*, con voce araba) si fa aspettare, o l'ha abbandonata; o di altre che smaniano di potersi sposare, in molti casi avendo la madre come interlocutrice e consolatrice. Sono, insomma, questi ritornelli, delle specie di *chansons de femme*, cioè sono messi in bocca a una donna, secondo una tipologia diffusa ovunque, e delle donne esprimono le aspirazioni e la mentalità. Va detto che in Spagna, di lirica volgare romanza, ancora non ce n'era traccia; e nemmeno era iniziata in Provenza la grande stagione dei trovatori. Da un lato riscontriamo dunque un'indubbia priorità dei testi bilingui arabo-romanzi; dall'altro, come ci ammoniscono molti studiosi, dobbiamo

tener presente la diffusione popolare, anche non iberica, e in genere non scritta, dei temi svolti nelle *ḥarḡāt* (plurale di *ḥarḡa*), che potrebbe risalire a tempi ancora più antichi (sarebbe, come diceva il filologo Ramon Menéndez Pidal, una tradizione «allo stato latente»; solo per caso raccolta primamente da poeti arabi). Fatto sta comunque che la lirica galego-portoghese, sviluppatasi a partire dal XII secolo, svilupperà molti di questi temi.

Occorre abituarci, in questo campo, a risposte non univoche. Anche nella metrica. È certo presente tanto nella poesia araba, quanto in quella romanza, un tipo di composizione a ritornello che si chiama *zagialesca* (*zaḡāl* è appunto questo tipo di ritornello). Sembra dunque un elemento caratterizzante comune, e si direbbe possibile una derivazione. La sua diffusione romanza è notevole, dato che include laudi e ballate (lo schema più diffuso è del tipo XX AAAX BBBX, e così via). Ma poi i metricologi scoprono che questo tipo metrico si trova già nella innografia latina medievale (in particolare nelle composizioni denominate *tropi* e *sequenze*), dunque cristiana, e ad essa potrebbero aver attinto indipendentemente musulmani e cristiani; oppure, al massimo, si può pensare a una convergenza tra i tipi innografici e quelli arabi.

Ma lasciamo la Spagna, regione, s'è detto, in cui la convivenza e collaborazione tra musulmani e cristiani è stata più intensa. I motivi e le occasioni per una tale collaborazione sono presenti in innumerevoli manifestazioni di entrambe le culture. Sin dagli inizi, se si pensa all'importanza che hanno per Maometto stesso certi personaggi del Vecchio e del Nuovo Testamento, o viceversa, più avanti, al prestigio riconosciuto a molti filosofi arabi nel mondo cristiano, da Avicenna ad Averroè. Va aggiunto che i testi circolavano con una certa velocità, come dimostra anche il nostro *Viaggio notturno*, documentato in varie parti dell'impero musulmano; e lo stesso si dica per il *Libro della scala*.

Ritornando dopo qualche digressione (spero non inutile) al *Viaggio notturno*, è utile sottolinearne una caratteristica tutt'altro che ovvia: la struttura pseudoautobiografica. L'opera non è certamente scritta da Maometto; essa però si presenta come se fosse Maometto stesso che descrive il suo viaggio a un narratore che ci trasmette le sue parole. Noi ora individuiamo subito questa struttura, pensando alle visioni di monaci, raccolte da qualche loro confratello e solo in qualche caso rielaborate dal «visionario», e poi a quel vero genere letterario che è il viaggio allegorico-didattico, rappresentato per esempio dal *Tesoretto* di Brunetto Latini: anche la *Commedia* appartiene a quel genere. Ma al lettore dell'epoca poteva parere che l'opera fosse stata davvero raccontata da Maometto, e questo rendeva ben più significativa e autorevole la narrazione. Comunque, si tratta di una letteratura in cui i contributi musulmani e quelli cristiani si succedono come in una catena. Che tra gli anelli ci fossero sia il nostro *Viaggio notturno*, sia la *Commedia*, si può affermare tranquillamente. Il problema è se la successione cronologica non implichi anche una parziale derivazione.

Maria Piccoli ha cercato d'individuare nei due testi arabi episodi di intertestualità. E ne conclude che il *Libro della scala* è, tra i due a confronto, quello in cui questa ipotesi appare più probabile, mentre per il *Viaggio notturno* le affinità sono più sfumate e possono essere poligenetiche o interdiscorsive. Queste comparazioni possono essere comunque preziose quando mettono in vista difformità o contrapposizioni, in cui è dato cogliere qualcosa della originaria impostazione dei nostri testi. E un'analisi contrastiva, come qui abbiamo potuto soltanto accennare, è prodiga di insegnamenti, anche sulle due culture a confronto.

CESARE SEGRE



INTRODUZIONE.

IL VIAGGIO NOTTURNO E L'ASCENSIONE DEL PROFETA
NELLA TRADIZIONE ISLAMICA



Viaggiare lontano e andare velocissimi come a cavallo di una creatura alata, e poi salire, verticalmente, come su una scala, e attraversare luoghi sconosciuti, ma c'è qualcuno che ti accompagna, qualcuno in cui confidi, sei guidato. Ogni volta ti annunciano, entri e sei bene accolto, confermato da parole buone, e sei molto lieto perché ovunque guardi ti sorridono, ti rivolgono saluti cioè auguri di pace, e tu rispondi. Trabocchi di gioia, vorresti sapere di tutti, abbracciare tutti, continui a incontrare dei compagni di strada, quelli passati prima di te che hanno sofferto come te ma adesso stanno bene; nessun rumore, solo parole pacate e serenità. Qualcosa interrompe quella perfezione, quasi un ricordo: è la cattiveria della gente, le calunnie, le invidie e le falsità, le disubbidienze, lo scherno e il disprezzo; ti passano per la mente immagini di vendetta e castighi, colpi dolorosi di bastone, colpi di pertiche di ferro che bruciano come punture di scorpione o tizzoni ardenti, acque bollenti che piovono dall'alto, liquidi infetti da bere che lacerano la carne dall'interno. Poi ti riprendi. C'è sempre la quiete e la pace di prima, perfino di più, vedi ciò che non sapresti descrivere nemmeno a te stesso, gloria immensa, splendore, mari di luce, una bellezza che frastorna. Ti rendi conto che sei solo. Hai paura, ma continui ad andare avanti perché qualcuno ti chiama, ti dice di avvicinarti, e ti accoglierà con ogni onore, ti coprirà di regali, doni per te e per le persone che ami, solo ti chiede qualcosa in cambio; all'inizio era un'enormità, ma sei perfettamente in grado di corrisponde-



re. Ora il viaggio è finito e te ne devi andare, però sai che un giorno tornerai. Sarà bello poterlo raccontare! Certo, saranno pochi quelli che ti crederanno.

Questo è il canovaccio del «racconto del Viaggio notturno e dell'ascensione» (*qiṣṣat al-isrā' wa al-mi'rāğ*)¹ in una sintesi sfrondata dei molti particolari aggiunti dalla solerzia degli esegeti e soprattutto dalla fantasia dei narratori professionisti (*quṣṣāṣ*, sing. *qaṣṣ*)² con i quali il discorso dotto e la meditazione mistica lasciano il posto al «dialogo tra un desiderio e una funzione», il desiderio del credente, che ha bisogno di credere, e la funzione del narratore che gli offre immagini supplementari per facilitargli il compito³.

Il «racconto del Viaggio notturno e dell'ascensione» narra l'esperienza di un percorso mirabile attribuito al Profeta Muhammad⁴, che in molteplici versioni permea di sé l'intera storia delle letterature islamiche. Com'è ormai piuttosto noto, questo racconto circolò anche nell'Europa medievale cristiana dove, riprodotto in latino o in volga-

¹ La descrizione delle fonti del Viaggio notturno o *isrā'* e dell'ascensione o *mi'rāğ* quali due distinti cicli leggendari entrambi culminanti nella visione dell'aldilà fonda lo studio di M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam, l'escatologia islamica nella Divina Commedia*, a cura di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, introduzione di C. Ossola, Net, Milano 2005 (ed. or. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919; 1^a ed. it. Pratiche, Parma 1994).

² La cui attività iniziò molto presto. Se il primo «narratore» riconosciuto dalla tradizione, Tamim al-Dārī (m. 40 dell'egira / 660 d.C.) è un personaggio semilegendario, sarebbero attendibili le figure di 'Ubayd al-Laytī (m. 68/687 o 688) e al-Aswad al-Tamīmī (m. 36/656); cfr. Ch. Pellat, *Qaṣṣ*, in *Encyclopédie de l'Islam* (CD-ROM Edition), Brill Academic Publishers, Boston 2004, s.v. (edizione cartacea vol. IV, pp. 763-65).

³ J. E. Bencheikh, *L'aventure de la parole. Introduction à l'étude des récits apocalyptiques arabes*, in appendice a *Le voyage nocturne de Mahomet*, Imprimerie Nationale, Paris 1988 (pregevole riscrittura del Viaggio seguendo alcune note versioni e principalmente quella attribuita a Ibn 'Abbās, qui tradotta), pp. 231-90, in particolare p. 246.

⁴ Così, e non Maometto, piú immediato ma carico di spiacevoli associazioni, ricorre in questo volume il nome del Profeta dell'Islam.

re, curiosamente mantenne il proprio obiettivo principale cioè quello di glorificare il Profeta dell'Islam⁵.

Alla sua origine si trovano alcune enigmatiche e altrettanto controverse allusioni coraniche. Nella sura del Viaggio notturno, appartenente forse all'ultimo periodo meccano, subito prima del 622 del nostro calendario, si recita:

Gloria a colui che rapí di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio piú remoto del quale Noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è colui che ode, colui che vede (*Corano* 17, 1)⁶.

E piú avanti nella stessa sura è detto:

[...] la visione che ti abbiamo mostrato non è che una tentazione per gli uomini, e anche l'albero maledetto nel *Corano* (17, 60).

Un altro riferimento importante, poco piú antico dei precedenti, è l'inizio della sura della Stella anche detta «dei figli di Israele»:

Questa non è che una Rivelazione, rivelata a lui, insegnata da un forte, un potente, pieno di vigore che si librava sul piú alto orizzonte e poi si avvicinò e rimase sospeso. Stava alla distanza di due archi o meno e rivelò al Suo servo quel che rivelò. Il cuore non ha smentito quel che vide. Vorreste contestare quel che vide? Lo aveva visto ancora, quando era disceso al Loto del Termine presso il giardino di Ma'wā, quando il Loto velava quel che velava. Lo sguardo non deviò, non andò oltre ed egli vide il piú grande segno del suo Signore (*Corano* 53, 2-18).

A questi passi la tradizione esegetica ha avvicinato alcuni versetti nell'antica sura del Riavvolgimento:

⁵ Costituendo cosí un caso unico, visto che la traduzione del *Corano* si ebbe solo perché ne fosse confutato il contenuto. Devo questa osservazione ad Alberto Ventura, che qui ringrazio.

⁶ La traduzione dei passi coranici, qui e in seguito, è mia.

Questo è il discorso di un messaggero nobile, di chi ha potenza presso Chi ha il Trono, saldo, ubbidito lassù, e degno di fede. Il vostro compagno non è un invasato, lo ha visto davvero sull'orizzonte chiaro (*Corano* 81, 19-23).

Infine, secondo qualche commentatore, un accenno si troverebbe nella breve sura del Cielo spaccato, di argomento escatologico, che richiama una geografia a strati:

Passerete di grado in grado [o «di piano in piano»] (*Corano* 84, 19).

L'episodio evocato dalla sura del Viaggio notturno è un viaggio finalizzato a una «visione» (*ruy'ā*), una divina esibizione di Segni (*āyāt*); un viaggio orizzontale dalla Mecca a Gerusalemme, sempre ammesso che «il tempio piú remoto» (*al-masġid al-aqṣā*) sia appunto Gerusalemme, come vuole la piú comune spiegazione di questa perifrasi⁷. Ma si trasforma in un viaggio ascensionale non appena l'estremo luogo di adorazione e preghiera venga inteso come paradiso⁸. E tale incertezza di senso spiega come mai «Viaggio notturno» o *isrā'* sia stato raccolto come sinonimo di *mi'rāġ*, cioè «scala», a pioli o a gradini, sinonimo di *sullam*, simile alle scale di Dio su cui salgono (*ta'ruġu*) gli angeli⁹ o gli spiriti dei morti.

L'altro episodio, nella sura della Stella, denso com'è di

⁷ Cfr. H. Busse, *Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», XIV (1991), pp. 1-40.

⁸ Questa convinzione, a partire dalle fonti tradizionali, era oggetto degli studi pionieristici di A. A. Bevan, *Mohammed's Ascension to Heaven*, in *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte: Julius Wellhausen zum Geburtstag*, Alfred Töpelman, Giessen 1914, pp. 49-61; e B. J. O. Schrieke, *Die Himmelsreise Muhammeds*, in «Der Islam», VI (1916), pp. 1-30. Una terza ipotesi è ventilata da A. Guillaume, *Where was al-Masjid al-Aqsa?*, in «Al-Andalus», XVIII (1953), pp. 323-36: si tratterebbe di un luogo nella Penisola arabica.

⁹ Cfr. *Corano* 70, 3-4: «Dio il Signore delle Scale sulle quali salgono a Lui gli angeli e lo Spirito in un giorno che dura cinquantamila anni».

appigli al senso della vista – «non ha smentito quel che vide. Vorreste contestare quel che vide? Lo aveva visto ancora [...] Lo sguardo non deviò [...] ed egli vide [...]» – interessa ancora piú apertamente l'ambito della visione, visione duplice (cfr. «lo aveva visto ancora»), visione della divinità oppure dell'angelo (si consideri l'ambiguità di «lo vide», *ra' a-hu*); certamente visione del «piú grande segno del suo Signore» (oppure «dei piú grandi segni», *min āyāt rabbi-hi al-kubrā*). Quanto al «messaggero nobile» (*rasūl karīm*) visto sull'orizzonte secondo la sura del Riavvolgimento, non risolve l'incertezza: è visione di Gabriele, il «messaggero», colui che porta al Profeta il messaggio di Dio, ma potrebbe anche essere Dio.

La pietà dei credenti accorpò queste informazioni, le arrangiò in sequenza, e rapidamente propose all'intendimento dei singoli un viaggio di Muhammad dalla Mecca a Gerusalemme – eventualmente dopo un rito di purificazione, l'abluzione del suo cuore per intervento angelico – e di lí, a partire dalla Scala, in direzione del trono di Dio cielo dopo cielo, gettando uno sguardo sulle regioni infernali; un'apocalisse che è insieme visione antropologica e proposta etica, lettura globale della storia e nuova forma letteraria¹⁰.

Racconti strutturati figurano tra le relazioni dei primi convertiti raccolte da Ibn Ishāq (m. 150 dell'egira / 767 d. C. ca.) e sistemate da Ibn Hišām (m. 218/833 ca.) nella *Sira nabawiyya*¹¹, la biografia canonica di Muhammad; e nelle grandi opere di Tradizione profetica, come il *Ṣaḥīḥ* di Muḥammad al-Buḥārī (m. 256/870)¹²; o ancora tra le antiche

¹⁰ E infine un «orizzonte sintetico», per richiamare quel che scrive G. Ravasi, *Apocalittica*, in *Dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 40.

¹¹ Ibn Hišām, *Al-sira al-nabawiyya*, Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, Il Cairo 1375/1955. Vedi soprattutto vol. I, pp. 396-408.

¹² Al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ*, Dār al-ġil, Beirut s.d., soprattutto vol. V, pp. 66-69.

fonti dell'esegeta al-Ṭabarī (m. 310/923)¹³. Ne segneranno l'espressione compiuta speciali sezioni incluse nelle opere del genere «indizi della profezia» (*dalā'il* – oppure *a'lām – al-nubuwwa*), come quelle di al-Māwardī (m. 450/1058) o Aḥmad al-Bayhāqī (m. 458/1066)¹⁴, anticipando i lavori specialmente dedicati al Viaggio notturno e all'ascensione del Profeta: di al-Quṣayrī (m. 465/1073)¹⁵, al-Bakrī (XIII secolo o prima)¹⁶, al-Ġayṭī (m. 984/1576)¹⁷ o al-Barzanġī (m. 1317/1899), per citarne solo alcuni in lingua araba.

Spicca inoltre un'estesa versione del Viaggio attribuita a 'Abd Allāh ibn al-'Abbās (m. 68/686 ca.), noto semplicemente come Ibn 'Abbās, cugino del Profeta, eponimo della dinastia califfale degli Abbasidi (750-1258 d. C.), «il padre dell'esegesi coranica»¹⁸. Proprio questa versione è ora proposta in traduzione italiana; pur essendo riconosciuta, nel presente come nel passato, un vero enigma per attribuzione e datazione¹⁹, nel mondo arabofono è diffusissima ovunque:

¹³ Cfr. al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Dār al-ma'rifa, Beirut 1412/1992. In particolare vol. XV, pp. 3-14 (commento a *Corano* 17, 1); e vol. XXVII, pp. 26-36 (commento a *Corano* 53, 9-18).

¹⁴ Al-Bayhāqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1405/1985. In particolare vol. II, pp. 354-405.

¹⁵ Al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi'rāġ*, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, Il Cairo 1384/1963.

¹⁶ La traduzione inglese di un'antica versione del racconto che va sotto il nome di Abū al-Ḥasan al-Bakrī, da fonti manoscritte, figura come appendice B in F. Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, State University of New York Press, Albany 2008, alle pp. 195-234 (alle pp. 175-93, come appendice A, la traduzione di una «versione primitiva» attribuita a Ibn 'Abbās e raccolta da al-Suyūṭī, *Al-lāli al-maṣnū'a fī aḥādīṭ al-mawḍū'a*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1996).

¹⁷ Al-Ġayṭī, *Qiṣṣat al-mi'rāġ*, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Il Cairo 1949. Una traduzione inglese parziale del suo *Al-mi'rāġ al-kabīr* compare in A. Jeffery, *A Reader on Islam*, Mouton & Co., The Hague 1962, pp. 621-39.

¹⁸ Cfr. C. Gilliot, *Portrait «mythique» d'Ibn 'Abbās*, in «Arabica», XXXII (1985), pp. 127-84.

¹⁹ J. E. Bencheikh, *L'aventure de la parole* cit., p. 284; F. Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascension del Profeta*, El Colegio de Méxi-

Da Rabat a Tunisi, dal Cairo a Damasco, dal Bahrein allo Yemen a Dakar, è inevitabile trovarla in vendita sui marciapiedi o in quelle minuscole librerie di testi religiosi che abbondano nei pressi di una moschea²⁰.

Il Viaggio notturno e l'ascensione attribuito a Ibn 'Abbās attesta la convinzione di un percorso reale, compiuto in carne e ossa. Ed è vero che, dagli esordi della riflessione teologica²¹ fino a oggi²², la gran parte dei dotti musulmani ha sostenuto la realtà di un Viaggio compiuto «anima e corpo», e di una «visione d'occhio». Questo servì a confortare un *climax* nella sequenza dei grandi profeti: come riporta il commentatore coranico al-Ṭabarī dallo stesso Ibn 'Abbās, Dio avrebbe eletto Abramo donandogli la Sua amicizia o intimità e facendone l'Amico (*ḥalīl*); quindi avrebbe eletto Mosè con la Parola facendone l'Interlocutore (*kalīm*); e infine avrebbe eletto Muhammad con la Visione di Sé (*ru'yā*)²³.

Ma non stupisce che il racconto del Viaggio notturno e dell'ascensione sia stato accolto anche come il racconto di

co, Città del Messico 1998, pp. 39-40; F. Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey* cit., pp. 4 e 165-67.

²⁰ Cfr. J. E. Bencheikh, *L'aventure de la parole* cit., p. 235.

²¹ Cfr. per esempio al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. V, p. 69 (da Ibn 'Abbās); al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, rispettivamente pp. 5 (da Anas) e 13 (da «altri»).

²² Vedi le affermazioni di Abū al-Mağd Aḥmad in *Naẓra ḡadīda ilā mu'ḡizat al-isrā' wa al-mi'rāḡ* (Costantina 1977) riprese, insieme ai casi di opinione contraria, da J. E. Bencheikh, *L'aventure de la parole* cit., pp. 251-55.

²³ Al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, p. 9 e vol. XXVII, p. 29, da Ibn 'Abbās; secondo un altro racconto di intendimento simile dell'ebreo convertito Ka'b al-Aḥbār (m. 32/652 ca.), Dio ripartì Parola e Visione tra Muhammad e Mosè: al primo donò due volte la Visione, al secondo due volte la Parola (*ibid.*, p. 30). Si veda anche J. Van Ess, *L'alba della teologia musulmana*, Einaudi, Torino 2008, pp. 30-52 (soprattutto p. 31). Sulla progressione dei doni divini ai profeti si diffonde anche il testo in seguito proposto in traduzione.

un sogno mandato da Dio (ancora *ru'yā*)²⁴ o come il racconto di un viaggio verso Dio che avvenne solo «in spirito», un'alternativa non così remota visto che Dio «chiama a Sé [...] le anime che non muoiono, durante il sonno» (*Corano* 39, 42). Il motivo per cui la tradizione oscilla tra l'ipotesi dell'esperienza reale, anche con il corpo, e l'esperienza di sogno o in spirito non risiede soltanto nel contenuto del racconto. L'ambiguità è primariamente linguistica: «vedere» e «sognare» si equivalgono nella lingua araba, e nel caso del Profeta l'ambiguità è perfino maggiore – come vuole la Tradizione, egli vide sogni chiari «come la luce dell'alba», non velati da simboli e dunque privi di interpretazione, in breve sogni identici alla vita di veglia non fosse per la loro puntuale attribuzione al tempo del sonno²⁵. E numerose testimonianze insistono sullo stato di sonno o almeno a metà tra sonno e veglia che farebbe da cornice a quel Viaggio²⁶. Peraltro, la volontà di confinare l'*isrā'* e il *mi'rāğ* alla vita onirica, così correggendo il viaggio reale e la «visione d'occhio», si spiega con le difficoltà comportate dall'antropomorfismo divino, «assimilazione

²⁴ Per il valore di realtà attribuito all'esperienza onirica rinvio il lettore italiano a un testo da me curato, Ibn Sīrīn, *Il libro del sogno veritiero*, Einaudi, Torino 1992 (*Introduzione*, pp. ix-xxiii); si veda inoltre la corposa trattazione di T. Fahd, *La divination arabe*, Sindbad, Paris 1987, pp. 247-367, soprattutto pp. 257-59.

²⁵ E proprio in sogno, secondo un'affermazione della moglie 'Ā'īša, accadde l'evento reale per eccellenza, cioè la sua investitura di profeta e inviato, «l'inizio dell'Ispirazione» (*bad' al-wahy*). Cfr. al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. IX, pp. 37-38; e T. Fahd, *La divination arabe* cit., pp. 267-68.

²⁶ Una versione tramandata da Anas ibn Mālik (m. intorno al 710 d. C.) si apre con il Profeta addormentato nella moschea della Mecca e si chiude con il suo risveglio; secondo il primo califfo omayyade, Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (m. 60/680), il Viaggio notturno fu «un sogno veridico proveniente da Dio Altissimo»; anche il celebre tradizionalista e predicatore Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) dichiarò lo stesso. Cfr. Ibn Hīšām, *Al-sīra* cit., p. 400; al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. V, pp. 66-67; al-Ṭabarī, *Gāmi'* cit., vol. XV, p. 3.

del creatore alle creature» (*tašbīh*)²⁷. L'ipotesi che il Profeta avesse davvero raggiunto Dio e lo potesse descrivere turbò le prime generazioni di musulmani, attente a definire le peculiarità della propria religione e a mantenerle vitali. Il rischio era duplice: da una parte quello di dipingere un Profeta troppo prossimo a Dio – non più un semplice ammonitore, non più qualcuno che mangia cibo e cammina nei mercati come tutti – e dall'altra quello di proporre alla massa dei fedeli una divinità attingibile e magari a immagine (*šūra*) d'uomo. Un antico racconto accolto da al-Buḥārī ha per protagonista 'Ā'īša moglie di Muhammad; qualcuno le chiese se il Profeta avesse visto il Signore nelle estreme sommità, e la donna rispose così: «A udire quel che dici mi si rizzano i capelli sulla testa»²⁸.

Ma, si diceva, l'idea che prevalse – ed è attestata anche nel testo qui tradotto – è quella di un'esperienza realissima, non sogno ma cosa veduta, e patita sia nel corpo sia nello spirito. Come ricorda il giudice maghrebino 'Iyāḍ ibn Mūsā (m. 544/1149), autore di una nota opera agiografica sul Profeta²⁹, il Viaggio avvenne di notte e Muhammad era coricato, forse dormiva ma certamente si svegliò: forse, come si riporta da Anas ibn Mālik, dormiva nel recinto sacro del Tempio presso il muro semicircolare che fronteggia la Ka'ba, e lo destò Gabriele pungolandolo sulla coscia; forse, come tramandano altri garanti degni di fede, passò la notte da sua cugina Umm Hāni', e la mattina dopo sve-

²⁷ Per il quale rimando a D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la «sunna» et leur interprétations par les théologiens*, Éditions du Cerf, Paris 1997.

²⁸ Ancora al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. VI, pp. 175 (commento alla sura della Stella); cfr. al-Ṭabarī, *Gāmi'* cit., vol. XXVII, pp. 30 e 31; e al-Ṭabrisī, *Maḡma' al-bayān*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1418/1997, vol. IX, p. 224.

²⁹ 'Iyāḍ ibn Mūsā, *Al-šifa' bi-ta'rif huqūq al-Muṣṭafā*, Dār al-fikr, Beirut 1409/1988; una traduzione parziale è apparsa a mia cura con il titolo *I miracoli del Profeta*, Einaudi, Torino 1995.

gliò gli abitanti della casa per pregare con loro e narrare un Viaggio reale come quella stessa preghiera³⁰. Sulla medesima posizione di 'Iyāḍ ibn Mūsā si attesta un suo contemporaneo, lo sciita imāmīta al-Ṭabrisī (m. 548/1154), che visse sul versante opposto dell'impero e a differenza di 'Iyāḍ professò la teologia «razionalista» dei mu'taziliti³¹: affermare che quella visione fu un sogno significa ridurre ad abbaglio e vanità – dichiara – perché chi vede nella veglia afferra con la vista la verità delle cose mentre chi vede in sogno semplicemente si illude di farlo; quindi, è corretto affermare che il Profeta viaggiò verso il cielo con il corpo, da vivo e in ottima salute, e quel che vide lo vide con gli occhi³². Un altro teologo dialettico, Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), aš'arita in teologia³³, è sicuro che il Viaggio sia avvenuto in spirito e, insieme, con il corpo, e così anch'egli rappresenta l'opinione piú condivisa; spiega che sul coinvolgimento del corpo non c'è dubbio poiché nel Corano è detto che Dio «rapí di notte il Suo servo», e «servo di Dio», cioè essere umano, è espressione che designa il composto di corpo e spirito³⁴.

Fin da quando si ventilò la *visio Dei* da parte del Profeta al culmine del Viaggio³⁵ – viaggio che fu esperienza

³⁰ Id., *Al-šifā'* cit., tomo I, pp. 189-90; cfr. Ibn Hišām, *Al-sīra* cit., vol. I, p. 402 e al-Suyūṭī, *Al-durr al-mantūr*, Dār al-fikr, Beirut 1414/1993, vol. V, pp. 209-10 (commento a *Corano* 17, 1-9).

³¹ Ricordo che il movimento di pensiero nato nell'VIII secolo d.C. e noto come «mu'tazilismo» (*i'tizāl*; e *mu'tazila* i suoi adepti), che segnò la nascita della teologia dialettica musulmana (*kalām*), è caratterizzato dall'ampia considerazione per la ragione umana in materia di fede.

³² al-Ṭabrisī, *Mağma'* cit., vol. IX, pp. 223-24.

³³ Quindi aderente alla scuola sunnita maggioritaria, quella fondata appunto da al-Aš'arī (m. 324/935 o 936), il quale volle correggere in senso deterministico il «razionalismo» mu'tazilita.

³⁴ Al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Dār ʿIhyā' al-turāṭ al-'arabī, Beirut 1415/1995, vol. VII, pp. 293-97.

³⁵ Per una sintesi della discussione a questo proposito nei primi secoli rimando il lettore italiano innanzitutto a J. Van Ess, *L'alba della teolo-*

dell'aldilà durante questa vita terrena – la stessa visione escatologica di Dio o *ru'yat Allāh* è rimasta oggetto di discussione tra i teologi. Per l'Islam sunnita è un articolo di fede³⁶. Si tratterebbe segnatamente di un «sovrappiù»: «quelli che si procurano del bene avranno l'ottima cosa e ancora di più», come ancora afferma il Corano (10, 26)³⁷. I grandi sufi che ne fecero oggetto di meditazione puntualizzarono che solo i più vicini a Dio, «quelli della Prossimità», potranno vedere Dio; lo vedranno a proprio piacimento, come insegnava Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 261/875 ca.), o a piacimento di Dio, come corresse al-Ḥallāḡ (m. 309/922)³⁸. Ma la visione beatifica è stata avversata dall'ala «razionalista» della teologia islamica, i pensatori mu'taziliti, convinti assertori del *tanzīh*, la Trascendenza, i quali contestarono la sua evenienza dopo la morte e tanto più nella vita mortale³⁹. I mu'taziliti – spiega il celebre al-Aš'arī⁴⁰ che si era formato alla loro scuola ma poi li abbandonò – affermano concordemente che Dio non si può vedere con la vista, mai; quanto alla visione con l'occhio del cuore, la maggioranza di quei

gia cit., pp. 30-52; Id., *Le mi'rādj et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam*, in M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *Le voyage initiatique en terre de l'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Brepols, Louvain-Paris 1996, pp. 27-56; e Id., *Vision and Ascension: «Sūrat al-Najm» and its Relationship with Muḥammad's «mi'rāj»*, in «Journal of Qur'anic Studies», I (1999), pp. 47-62.

³⁶ D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Cerf, Paris 1990, pp. 329-44; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris 1967, pp. 338-43. Tale articolo è ammesso in forza di Corano 75, 22-23 («In quel giorno vi saranno volti radiosi che guarderanno [*nāzira*] il loro Signore») e in conformità a un detto profetico: nell'ultimo giorno i credenti vedranno Dio «come si vede la luna in una notte di luna piena»; cfr. al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. IX, pp. 156-58.

³⁷ L. Gardet, *Dieu* cit., p. 343.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ In forza di Corano 6, 103 («Nessuno sguardo Lo afferra mentre Egli afferra ogni sguardo»), cfr. L. Gardet, *Dieu* cit., p. 340.

⁴⁰ Sulla scuola di pensiero della quale è l'eponimo, cfr. la nota 32.

pensatori è convinta che sia possibile a patto che «visione del cuore» valga per conoscenza (*'ilm*)⁴¹. In accordo con la scuola mu'tazilita cui aderisce, al-Ṭabrisī scrive che alcune notizie giunte a proposito del Viaggio notturno e dell'ascensione sono del tutto inaccettabili; segnatamente, il fatto che Muhammad vide Dio, che conversò con Lui e che sedette sul Suo giaciglio⁴². Altrove al-Ṭabrisī ricorda la risposta del Profeta a chi gli chiese se avesse visto Dio: «Ho visto un fiume, e oltre il fiume ho visto dei veli, e dietro i veli ho visto una luce; altro non ho veduto»⁴³.

Un altro grande commentatore, però moderno, Sayyid Quṭb (m. 1966), la cui finezza esegetica è spesso dimenticata dato il peso della sua dottrina politica⁴⁴, quando commenta i primi versetti della sura della Stella scrive così:

Nell'inizio di questa sura anche noi viviamo gli attimi fugaci di quell'orizzonte luminoso, esteso e mobile in cui visse

⁴¹ Al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Maktab al-'aṣīratayn, Ṣaydā-Beirut 1419/1999, vol. I, pp. 204-5 e 287-90.

⁴² al-Ṭabrisī, *Mağma'* cit., vol. VI, pp. 170-73 e 210; l'autore contesta anche l'estrazione del cuore del Profeta e la sua «abluzione» a opera degli angeli Michele e Gabriele: innanzitutto il Profeta «era già puro, già purificato da ogni male e da ogni dubbio; e poi com'è possibile purificare un cuore e quel che esso contiene con dell'acqua?» (*ibid.*, p. 171).

⁴³ *Ibid.*, vol. IX, p. 224. Un altro noto autore mu'tazilita, al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144), scrive che la Visione donata al Profeta fu indubbiamente un sogno, anche se la gran parte dei teologi pensa il contrario: al-Zamaḥṣārī, *Al-kaṣṣāf 'an ḥaqā'iq ḡawāmid al-tanzīl*, Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beirut 1415/1995, vol. II, p. 623 (commento a *Corano* 17, 1) e p. 649 (commento a 17, 60). La posizione trascendentalista dei mu'taziliti fu in genere condivisa dai mistici. Il sufi al-Quṣayrī insiste sull'esperienza onirica, e ricorda al lettore che tutti i sogni richiedono interpretazione, specie, se capitasse, il sogno di Dio: comunque lo si veda Dio non è così, da quell'immagine Egli è puro e incontaminato (*munazzah*, cfr. *tanzīh*); cfr. al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi'rāḡ* cit., pp. 94-97.

⁴⁴ L'autore è infatti assai piú noto come ideologo dei Fratelli musulmani e teorico dell'Islam politico.

il cuore di Muhammad, anche noi ci libriamo sulle ali di quella luce radiosa in direzione del Sublime Consiglio degli angeli [...]; anche noi viviamo quegli attimi insieme al cuore di Muhammad: i veli sono sollevati, le cortine rimosse, ed egli raggiunge il Sublime Consiglio, ascolta, vede, e quanto impararlo lo tiene a memoria. Sono attimi fugaci che furono riservati a un unico cuore puro (*qalb muṣaffin*). Eppure quegli attimi Dio li dona ai Suoi servi e a loro beneficio li raffigura [...] ed è come se anch'essi fossero stati presenti⁴⁵.

Quando insegna che il Viaggio è prerogativa del «cuore puro» di Muhammad, Sayyid Quṭb si fa interprete di un dogma accreditato presso i teologi fin dal secondo secolo dell'egira⁴⁶: la *qiṣṣat al-isrā' wa al-mi'rāğ* o «racconto del Viaggio notturno e dell'ascensione» è la storia di un'esperienza confinata alla persona del Profeta, prova di un Favore irripetibile e di uno statuto esclusivo.

In effetti, l'idea di un'esclusività delle vicende profetiche sembra contraddire l'*ittibā'*, «fare seguito», «ripercorrere le orme», cioè l'osservanza e infine l'imitazione dell'esempio di Muhammad quale modello ottimale di vita, capace di guidare il credente alla rettitudine nella vita terrena e alla beatitudine nell'aldilà. È questa la credenza che fonda la *Sunna* o «Abitudine» del Profeta, formata dai molti racconti sulla sua vita raccolti in opere canoniche che sono il secondo fondamento della teologia e della giurisprudenza dopo il Corano. Ma è ovvio che un comportamento può essere imitato mentre uno statuto elettivo non può esserlo. Tuttavia, tra i sufi e gli gnostici dell'Islam vi fu chi pretese di ripercorrere il Viaggio di Muhammad facendo del Profeta il modello dell'eroe mistico, e del suo Viaggio il prototipo di un percorso di affinamento spirituale: il caso più celebre è quello del già citato Abū Yazīd al-Bisṭāmī,

⁴⁵ S. Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, Dār al-šurūq, Cairo 1972² (1^a ed. Cairo 1968), vol. VI, pp. 3405-6.

⁴⁶ Cfr. J. Van Ess, *L'alba della teologia* cit., pp. 50-51.

maestro della «scuola orientale» del Khorasan, il quale si attribuì un'ascensione *in spiritu* fino al Trono di Dio passando per le medesime tappe superate dal Profeta.

Mentre riflette sull'esperienza di al-Bisṭāmī nel suo *Kitāb al-mi' rāğ*, il sufi al-Quṣayrī scrive di non conoscere alcuno cui fosse stato concesso di ripetere il Viaggio con il corpo e nella veglia. I santi non hanno mai affermato nulla di simile, dichiara. Però tale ripetizione può avvenire nel sonno: era accaduto al suo contemporaneo Aḥmad al-Ṭabarānī al-Saraḥsī che aveva sognato di ripercorrere l'ascensione profetica tutte le notti per un anno intero. E può avvenire in uno stato a metà tra sonno e veglia: per chi si dedica al *dīkr*, il ricordo continuo di un nome divino, è cosa abituale⁴⁷.

L'indagine sulla successiva letteratura del sufismo mostra che il Viaggio di Muhammad venne accolto non come una guida all'imitazione ma come un percorso da meditare, sorta di manuale per apprendere la virtù, la sincera devozione a Dio e l'amore per il Profeta⁴⁸. E di certo non possono considerarsi delle imitazioni i vari adattamenti letterari del Viaggio, quelli del grande Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī di Murcia (m. 638/1240) – *Kimiyā' al-sa'āda* (L'alchimia della felicità) e *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā* (Il libro del Viaggio notturno verso la maestà del piú generoso)⁴⁹ – o *Risālat al-ğufrān* (L'epistola del perdono) del «poeta dei filosofi e filosofo dei poeti», il siriano Abū al-'Alā' al-Ma'arrī

⁴⁷ Al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi' rāğ* cit., pp. 75-76.

⁴⁸ Cfr. F. Colby, introduzione a Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *The Subtleties of the Ascension. Early Mystical Sayings o Muhammad's Heavenly Journey*, a cura di F. S. Colby, Fons Vitae, Louisville 2006, pp. 14-15. Il testo di al-Sulamī, che raccoglie detti dei piú celebrati mistici musulmani, non fa che avvalorare questa affermazione.

⁴⁹ Cfr. J. Morris, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the mi' rāğ*, in «Journal of the American Oriental Society», CVII (1987), pp. 629-52; CVIII (1988), pp. 63-77; Id., *Ibn Arabī's spiritual Ascension*, in M. Chodkiewicz (a cura di), *Les Illuminations de la Mecque*, Sindbad, Paris 1989, pp. 351-81.

(m. 449/1058)⁵⁰; e tantomeno lo spostamento anche dimensionale, non piú dalla terra al cielo ma dall'occidente all'oriente, proposto da Avicenna (m. 428/1037) nel *Ḥayy ibn Yağzān* (Il vivo figlio del Desto), e poi da Ibn Ṭufayl (m. 581/1185 o 1186)⁵¹ nell'opera omonima.

Uno sviluppo di questa letteratura, molto interessante e altrettanto sconosciuto, è quello attestato in una piccola opera del marabutto algerino 'Abd al-Raḥmān al-Ṭa'ālibī (m. 875/1470), dal titolo *Al-kawākib al-durriyya fī ru'yā ḥayr al-barriyya* (Astri brillanti nella visione della creatura migliore)⁵², Viaggio che ripercorre, sí, quello del Profeta ma in tono volutamente minore: a piú riprese è dichiarato un sogno, che si svolse nell'arco di quattro notti successive; e poi il percorso non conduce a Dio ma a un Profeta divinizzato, invisibile come Dio o come Dio luce abbagliante, sicura fonte di intercessione (*ṣafā'a*) per i credenti⁵³; un Profeta che ordina la diffusione della propria parola con un imperativo – «dí!» (*qul!*) – identico a quello impiegato da Dio con lui, come il *Corano* attesta molte volte. Alla fine, il Viaggio di *sīdī* 'Abd al-Raḥmān si rivela un talismano, in grado di comunicare la forza benefica o *baraka* trasmessa da Muhammad. Per la somma di queste particolarità vale la pena di riprendere il testo quasi interamente:

⁵⁰ Cfr. al-Ma'arrī, *L'épître du pardon*, a cura di V.-M. Monteil, Gallimard, Paris 1984.

⁵¹ Trad. it. *Epistola di Ḥayy ibn Yağzān. I segreti della filosofia orientale*, a cura di P. Carusi, Rusconi, Milano 1983.

⁵² Il testo, inedito (ms Vat. Ar. 370, ff. 1v-31; ms Rabat, *Archives*, 1508D, ff. 74v-75), è oggetto del mio *'Abd al-Raḥmān al-Ṭa'ālibī, patrono di Algeri, e la sua visione del Profeta*, in «Studi magrebini», XXI (1989), pp. 125-41.

⁵³ Sebbene un versetto affermi che nel giorno del Giudizio «non troverete né alleato né intercessore» al di fuori di Dio (cfr. *Corano* 32, 4), è generalmente ammessa la possibilità dell'intercessione del Profeta a favore dei musulmani peccatori, beninteso dopo il permesso di Dio; cfr. L. Gardet, *Dieu* cit., pp. 154-56 e 311-14.

[...] Una notte mi addormentai, sia resa gloria al Vivente, a colui che non dorme [...]. Avevo pregato, con alcuni miei fratelli [...], poi mi ero diretto verso la moschea di Abū Sufyān e lí, rinnovata l'abluzione, dormii in stato di purità. E mentre dormivo, sia lode al Vivo, colui che non dorme, mi trovai su una nuvola bianca, dove si udivano delle voci. Mi scossi, impaurito da quelle voci che dicevano: «Sia resa gloria al creatore dell'universo, sia resa gloria a colui che dispensa la ricchezza, sia resa gloria al Giustiziere secondo verità». Poi guardai sotto la nuvola e lí vidi una cupola verde dalla quale si irradiava una luce simile ai raggi del sole. E mentre ancora dormivo mi trovai di fronte un uomo di pelle bianca candida, vestito di bianco, il quale mi venne vicino, mi colpí col piede destro e disse: «Alzati e compi l'abluzione». Mi alzai, ma non trovai piú traccia di lui, solo un profumo di muschio. Allora piansi moltissimo. Poi sedetti e recitai il Libro di Dio Eccelso e Altissimo, finché fece mattina, una bella mattina. In seguito me ne andai e mi purificai. Piú tardi tornai nella moschea nella quale avevo dormito in precedenza e lí recitai la preghiera del tramonto; poi sedetti e recitai il Libro di Dio Eccelso e Altissimo, fino a tarda sera, quando recitai la preghiera della sera. Rinnovai l'abluzione e desiderai Dio Eccelso e Altissimo, Lo invocai, e nella mia supplica dissi così: «Dio mio, Tu che sei la mia fede e la mia speranza, se quel sogno era veritiero, libero dall'influsso satanico, fa' che io lo riveda questa notte». La prima notte era venerdì, la seconda sabato.

Appena ebbi terminato la mia supplica mi addormentai, sia resa gloria al Vivo, colui che non dorme, ed eccomi nuovamente in compagnia del medesimo uomo, il quale mi ammoní con il piede destro e mi disse: «Alzati e compi l'abluzione». Mi alzai, felice sebbene pieno di paura, ma quando lo cercai non trovai piú traccia di lui, solo un profumo di muschio. Allora piansi moltissimo. Mi purificai, pregai, poi sedetti e recitai il Libro di Dio Eccelso e Altissimo, finché fece mattina, una bella mattina.

Quando giunse la terza notte tornai alla moschea che ho già ricordato, pregai e mi sedetti a recitare il Libro di Dio, l'Eccelso, l'Altissimo, poi nuovamente pregai e desiderai Dio quanto lo avevo desiderato la prima volta, quindi mi addormentai, sia lode al Vivo, colui che non dorme. Ed ecco un uomo: non era lo stesso che avevo già veduto, e portava abiti verdi. Mi baciò senza dirmi nulla e già stava per dileguarsi

quando gli dissi: «Mio signore, nel nome di Dio Altissimo e del Suo nobile Profeta ti chiedo chi fosse l'uomo che è venuto a me la prima volta e chi tu stesso sia». Rispose: «Guai a te, Dio mi sia testimone, se non ti fossi appellato al nome di Dio Altissimo e al Suo nobile Profeta non ti avrei risposto, ma ora ascolta quel che ti dico, e che resti un segreto tra noi, solo in Dio il piú grande e l'Altissimo c'è forza e potenza: l'uomo venuto da te la prima volta, quello è Abū Bakr il Veridico, Dio lo benedica, e io sono 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb⁵⁴; nella notte di lunedì Dio ti mostrerà il tuo Profeta Muhammad, siano su di lui la preghiera e la pace». Dissi: «Mio signore, non sparire alla mia vista e lascia che ti baci sulla bocca». Rispose: «Tu odori di cipolla e noi siamo gente che siede con gli angeli, e gli angeli non hanno odore di cipolla né altri odori sgradevoli; ma se lo desideri potrai baciarmi la mano». Io gli baciai la mano e lui sparì.

Quando giunse la quarta notte mi recai alla solita moschea e recitai la preghiera del tramonto. Poi sedetti e recitai il Libro di Dio [...] ed ecco, sulla nuvola c'era un cavaliere che portava un mantello e montava un destriero splendido con due zoccoli d'oro e due d'argento e il crine colore dello zafferano, piú veloce di una freccia. Di fronte a tutto questo invocai Dio Eccelso e Altissimo affinché mi desse la forza di raggiungere quel cavaliere per potergli chiedere della nuvola, delle voci, della cupola e della luce che ne irradiava. E giuro che non appena ebbi terminato la mia supplica vidi una nuvola verde rotearmi sul capo, la quale mi sollevò in aria e cosí, come se fossi un uccello⁵⁵, giunsi da quel cavaliere e lí a poco a poco scesi. Ma quando volli parlare la mia lingua non ne fu capace. Egli disse: «Dio mio, sciogli il nodo alla sua lingua (cfr. *Corano* 20, 26) affinché possa dire quel che desidera». Dio accolse la sua supplica e permise alla mia lingua di parlare. Dissi: «Mio signore, nel nome di Dio Altissimo e del suo nobile Profeta ti chiedo di informarmi su questa nuvola e sulle voci che ho

⁵⁴ Rispettivamente il primo e il secondo dei «califfi ben guidati», gli immediati successori di Muhammad.

⁵⁵ Il tema dell'asceta che si libra nell'aria «come fosse un uccello» o nelle sembianze di un uccello è molto frequente quale allegoria del viaggio spirituale dell'anima; gli esempi piú celebri sono la *Risālat al-tā'ir* (Epistola dell'uccello) di Avicenna e l'omonima opera di Abū Ḥamid al-Gazālī (m. 505/1111).

udito, sulla cupola che sta sotto la nuvola e sulla luce che ne irradia, e infine su te stesso». Rispose: «Guai a te, Dio mi sia testimone, se non ti fossi appellato al nome di Dio Altissimo e al suo nobile Profeta non ti avrei risposto, ma ora ascolta quel che ti dico: la nuvola è quella che Dio ricorda nel suo Libro sublime, quando è detto: “Vi abbiamo mandato le nubi perché vi facessero ombra e abbiamo fatto discendere su di voi la manna e le quaglie” (*Corano* 2, 57), ed è la stessa nuvola che nel giorno del Giudizio darà ombra a Muhammad, siano su di lui la preghiera e la pace; le voci appartengono agli angeli portatori del Trono, e quanto alla cupola verde che sta sotto la nuvola, si chiama “la cupola dell’Islam” e la luce che ne irradia, simile ai raggi del sole anzi ancora più intensa, quella è la luce del signore dei cieli e della terra, Muhammad figlio di ‘Abd Allāh, siano su di lui la preghiera e la pace. Io sono Gabriele». Gli chiesi: «Gabriele, fa che io veda il volto del signore dei primi e degli ultimi, il nostro signore Muhammad». Gabriele mi sorrise poi disse: «Va’ da lui». Allora mi diressi verso la cupola. «La pace e la preghiera siano su di te, inviato di Dio» dissi. E quando fui più vicino il Profeta parlò: «Non avere fretta e chiedi quel che desideri». Ma quando volli parlare la mia lingua non ne fu capace.

Allora egli disse: «Dio, sciogli il nodo alla sua lingua affinché possa parlare». E Dio sciolse il nodo alla mia lingua. La prima cosa che domandai fu: «Signore mio, descriviti a me affinché non mi accusino di menzogna quando lo racconterò». «Guai a te, – esclamò, – se tutti gli abitanti del cielo e della terra collaborassero per scrivere alcunché sul mio aspetto, non ne sarebbero capaci [...]»⁵⁶; quando ti chiederanno del mio aspetto di loro che una luce ti abbagliò e non potesti vedermi». Dissi: «Signore mio, donami un messaggio che io possa portare alla tua comunità affinché sappia pazientare». Rispose: «Dí loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice che, per sua intercessione e non perché si voglia vantare, Dio creò il Paradiso a vostro unico beneficio». Dissi: «Signore, donami di più». Rispose: «Dí loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice

⁵⁶ Questa perifrasi riprende la «sfida all’imitazione del Corano» (*tabaddī*), fondamento del dogma dell’inimitabilità o unicità del Libro (*i’ġāz al-Qur’ān*); cfr. per esempio *Corano* 17, 88: «Se gli uomini e i *ġinn* si unissero per portare un Corano come questo non vi riuscirebbero, nemmeno se si aiutassero l’un l’altro».

che se qualcuno incanutirà in seno alla Sua nazione, anche se avrà fede pari a un granello di senape, Dio lo terrà lontano dal Fuoco infernale [...]».

Dissi: «Signore mio, donami di piú e lasciami un testamento del quale io mi possa giovare». Rispose: «Questa Visione Dio te l'ha confidata perché tu la diffonda di paese in paese, di comunità in comunità e di luogo in luogo. Chi la scriverà o la porterà con sé, Dio terrà costui lontano dal Fuoco infernale, e anche sua moglie, i suoi genitori e i figli. Chi la porterà con sé riuscirà vincitore ovunque si recherà, e se la porterà un viaggiatore, Dio lo assisterà nel suo viaggio e lo preserverà da ogni pena e traversia; non dovrà temere ladri o briganti e fino al ritorno resterà sotto la protezione divina. E se la porterà con sé chi è malato nel corpo, Dio lo guarirà dal suo male; e se un mercante la porterà in viaggio d'affari, la sua attività darà profitti abbondanti, il suo denaro aumenterà per non diminuire mai piú. E chi soffre di ascetti, elefantiasi, lebbra o altre piaghe che si aprono sulla pelle, costui la dovrà mettere per iscritto e poi macerare in acqua piovana, infine la berrà a digiuno per tre giorni e guarirà con il permesso di Dio Altissimo; Dio lo libererà da tutto questo e da ogni male per intercessione del nostro signore, il principe dei primi e degli ultimi, Muhammad figlio di 'Abd Allāh, siano su di lui la preghiera e la pace». Dissi: «Signore mio, è un lungo discorso e temo di dimenticarne una parte». Rispose: «Prendi questi datteri e mangiali e quando li avrai mangiati non dimenticherai piú nulla, con il permesso di Dio Altissimo, e terrai a memoria ogni cosa che hai udito e visto». Quando mi risvegliai stavo ancora gustando quei datteri il cui sapore non somigliava affatto a quello dei datteri terreni; me ne trovai dei frammenti in bocca e tra i denti e così seppi che era tutto vero. Mi sentivo sazio, e per intercessione del nostro signore Muhammad, siano su di lui la preghiera e la pace, ricordavo ogni cosa che avevo udito.

Se questa visione benedetta, grazia che Dio ti ha concesso, capitate tra le mani di un musulmano, tu non gliela rifiutare: è un tesoro che il nostro signore Muhammad ha tenuto in serbo per noi [...].

I molti autori che hanno narrato il Viaggio notturno e l'ascensione del Profeta ebbero, come le loro fonti, un

intento primariamente didattico, e di ordine sia storico e teologico sia etico-giuridico: il primo emerge per lo piú nelle narrazioni relative ai cieli, mentre il versante pratico compare nelle narrazioni dell'inferno. È una letteratura caratterizzata da un tratto tipico dell'elaborazione di testi appartenenti a un genere, cioè l'esclusione o l'inclusione di motivi secondo la scelta autoriale⁵⁷. A conferma di questo, nel *Viaggio notturno e l'ascensione* attribuito a Ibn 'Abbās e qui proposto in traduzione spicca l'assenza di un episodio importante, l'«estrazione del cuore». Secondo la scarna relazione di al-Buḥārī, sull'autorità di Mālik ibn Ṣa'sa', il Profeta riferì:

Mi trovavo nel recinto sacro del Tempio [...], coricato su un fianco, quand'ecco arrivare qualcuno che mi ha tagliato – o forse disse: mi ha aperto – da qui a qui [...] e mi ha estratto il cuore. Poi mi ha portato un bacile d'oro pieno di fede, mi ha lavato il cuore e quindi lo ha rimesso al suo posto⁵⁸.

Altri racconti piú estesi citano i nomi di due angeli, Gabriele e Michele; specificano che l'abluzione fu triplice oppure che avvenne con il contenuto di tre bacili; e forse si trattò d'acqua proveniente dalla fonte di Zamzam, nei pressi della Ka'ba, che gli deterse il cuore da ogni rancore o malanimo per riempirlo interamente di mansuetudine, conoscenza, fede, certezza e Islam⁵⁹.

Numerose versioni del Viaggio si diffondono sui sette cieli sovrapposti e concentrici (cfr. *Corano* 2, 29; 17, 44;

⁵⁷ Cfr. R. Tottoli, *Tours of Hell and Punishments of Sinners in «Mi'rāj» Narratives: Use and Meaning of Eschatology in Muḥammad's Ascension*, in C. Gruber e F. Colby (a cura di), *The Prophet's Ascension. Cross-Cultural Encounters with the Islamic «Mi'rāj» Tales*, Indiana University Press, Bloomington 2009, pp. 11-26. L'autore segnala la totale esclusione della veduta infernale da alcune opere, come Ibn Diḥya, *al-Ibtihāḡ fi aḥādīṯ al-mi'rāj*, Maktabat al-Ḥanḡī, Il Cairo 1996.

⁵⁸ Al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḡ* cit., vol. V, pp. 67-68.

⁵⁹ Cfr. per esempio al-Ṭabarī, *Gāmi'* cit., vol. XV, p. 6 (da Abū Hurayra).

23, 86; 41, 12; 65, 12; 67, 3; 71, 15) che replicherebbero i sette piani concentrici dell'inferno⁶⁰. E si attardano sui profeti incontrati da Muhammad lungo il cammino tra l'uno e l'altro, non necessariamente gli stessi né sempre nella medesima posizione. Per esempio, *Il Viaggio notturno e l'ascensione* situa Adamo nel settimo cielo, piú vicino a Dio di tutti gli altri, mentre per le fonti piú antiche il padre dell'umanità abita il primo cielo o cielo del mondo. Un racconto riportato dalla biografia canonica di Muhammad lo vuole investito della funzione selettiva. È seduto, e gli spiriti dei suoi discendenti gli passano davanti; ad alcuni, che sono i musulmani, dice «bravo!» e pieno di gioia esclama: «Ecco uno spirito buono uscito da un corpo buono»; ad altri, che sono i miscredenti, dice «vergogna!» e pieno di corruccio esclama: «Ecco uno spirito cattivo uscito da un corpo cattivo»⁶¹.

Procedendo nella storia dell'esegesi i racconti si moltiplicano, volta per volta sviluppando alcuni temi oppure atrofizzandoli. Un commentario tardo, quello dell'egiziano Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī (m. 911/1505), il cui impianto narrativo e non dialettico lo rende ora assai interessante, fornisce una serie di dettagli curiosi: il profeta Aronne ha la barba per metà bianca e per metà nera e così lunga da nasconderlo quasi interamente; i cristiani che circondano Gesù e Giovanni sono identici tra loro e identici ai due profeti, stesso viso e stessi abiti; la capigliatura di Mosè è talmente folta e voluminosa che due sopravvesti non sa-

⁶⁰ Una panoramica dell'escatologia musulmana in L. Gardet, *Dieu* cit., pp. 328-38; piú dettagliato Šoubḥi el-Šaleḥ, *La vie future selon le Coran*, Vrin, Paris 1986.

⁶¹ Ibn Hišām, *Al-sīra* cit., vol. I, p. 405 (da Abū Sa'īd al-Ḥudrī); la sequenza dei personaggi proposti nella Biografia – nell'ordine: Adamo; Gesù e Giovanni; Giuseppe e Giacobbe; Idrīs; Aronne; Mosè; Abramo – è la piú comune. Cfr. anche al-Buḥārī, *Al-šaḥīḥ* cit., vol. V, pp. 67-68; al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, pp. 6-8; al-Suyūfī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 200.

prebbero contenerla; Abramo dichiara che le altitudini del settimo cielo sono riservate ai musulmani ed equipara la propria religione all'Islam⁶². Qualche versione accenna di sfuggita alla presenza dei beati, e così corregge il silenzio assoluto di altre narrazioni – come *Il Viaggio notturno e l'ascensione* qui tradotto – che nell'aldilà, oltre ai profeti, contemplano i dannati soltanto. Per esempio, si tramanda che a un certo punto il Profeta sentì un buon profumo. Gabriele gli spiegò che apparteneva alla pettinatrice della figlia del Faraone, e gli riferì la storia che segue:

Una volta che il pettine le era caduto di mano la donna esclamò: «Nel nome di Dio!» La giovane le chiese: «Vuoi dire mio padre?» «No», rispose la pettinatrice. Allora la giovane domandò: «Hai un Signore diverso da mio padre?» «Sì», rispose. «Lo dico a mio padre?» chiese ancora la ragazza. «Sì», rispose nuovamente la pettinatrice. A seguito di ciò, il Faraone la fece chiamare: «Hai un Dio diverso da me?» «Sì, ed è il Signore mio e tuo che sta nei cieli». Il Faraone fece scaldare dell'acqua dentro un idolo di rame e le ordinò di gettarvi dentro i suoi figli e anche se stessa. La pettinatrice esprime il desiderio di avere tutte le ossa proprie e dei figli sepolte insieme in un unico luogo, poi iniziò a gettare i bambini nel rame uno via l'altro finché venne il turno di un neonato. «Sbrigati, non indugiare, – le gridò l'Egiziano, – sono io che ho ragione»⁶³.

Venendo all'inferno, la sua ubicazione è oggetto di divergenza tra le fonti: alcuni testi, sull'autorità di Abū Sa'īd al-Ḥudrī, lo situano nel primo cielo mentre altri, sull'autorità di Abū Hurayra, lo individuano nel mondo terre-

⁶² Cfr. al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, pp. 182-228 (commento a *Corano* 17, 1-8), dove l'autore tratta buona parte della materia raccolta in un'altra opera, specificamente dedicata al Viaggio: *Al-āya al-kubrā fī sbarḥ qīssat al-isrā'* (Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, al-Suyūṭī, *Al-isrā' wa al-mi'rāḡ*, Dār al-Ḥadīth, Il Cairo 1989). Molti dei racconti citati da al-Suyūṭī figurano anche nella trattazione, altrettanto estesa, delle *Dalā'il* di al-Bayḥāqī (cfr. vol. II, pp. 366-405).

⁶³ Al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 212.

no, «sotto la settima terra inferiore» come afferma anche *Il Viaggio notturno e l'ascensione* attribuito a Ibn 'Abbās. Ma dove esso si trovi definitivamente è oggetto di mistero, perciò conviene rimettersi a Dio: ecco l'opinione piú condivisa⁶⁴. Con l'andare del tempo, le opere riservano uno spazio sempre maggiore all'inferno e alla citazione delle categorie dei dannati, per di piú enfatizzando delitti e castighi delle donne; e come si vedrà *Il Viaggio notturno e l'ascensione* è decisamente tra queste. Il motivo piú plausibile è che l'uditorio di simili racconti, letti in occasione delle feste tradizionali, fosse ampiamente costituito di donne; e che, proprio in occasione di quelle feste, premesse regolamentare il comportamento femminile. Resta il fatto che, al di fuori dei racconti del Viaggio, l'insistenza sulla peccaminosità delle donne non figura affatto nei testi islamici specialmente dedicati all'escatologia⁶⁵.

Come si è già detto, la piccola opera qui tradotta si considera un riferimento nell'ambito di questo genere letterario nonostante la persistente oscurità sulla paternità e la cronologia. Forse si tratta della volgarizzazione operata da un singolo uomo di scienza; o forse è un testo itinerante e in ciò simile alle *Mille e una notte*, che ha orecchiato molti temi e figure e infine, accordandoli tra loro al meglio, li ha accolti in una redazione finale magari senza coglierne del tutto la portata. Ne risulta comunque un testo notevole che sa coniugare fiaba e dottrina, elementi fantastici e articoli di fede, immagini di gusto spicciolo e allusioni sottili di sapore gnostico o precise concessioni alla Via mistica: è questo il caso dell'insistenza sull'elezione amorosa che lega Dio a chi Lo avvicina per grazia ri-

⁶⁴ L. Gardet, *Dieu* cit., p. 328.

⁶⁵ R. Tottoli, *Tours of Hell* cit., p. 26.

cevuta. Un testo che alterna lingua e sintassi di estrema semplicità a termini dotti e arcaici e a brani rimati e ritmati, o a citazioni tratte dal Corano e dalla Sunna; e che interrompe l'andamento ripetitivo con strategie narrative di tutto rispetto. Un esempio è l'inferno, che per esaltare la propria natura abietta si offre alla vista dal quinto cielo, un baratro orrendo, caduta dello sguardo che rende con efficacia il crollo della moralità e dell'armonia sociale. Oppure le divagazioni didattiche sul nome degli angeli o sulla genesi di lampi e tuoni o sul canto dei galli, poste ad arte proprio all'apice del viaggio, sospensione impreveduta che moltiplica attesa e curiosità. O ancora la Burāq, la creatura alata che conduce il Profeta fino alla Scala, la cui riottosità a lasciarsi montare, del tutto prevedibile in una comune cavalcatura, si spiega però con la coscienza di sé e il timore di non vedersi confermare il rango di destriero profetico. E accade che alcune figure si animino e abbandonino la pallida stereotipia imposta dalla tradizione: per esempio Fāṭima la figlia del Profeta, che qui non è come di consueto la moglie devota e la madre dolente ma la bambina che apre la porta di casa, si spaventa e corre a cercare il padre per chiedergli conforto. Questo piccolo libro saprà di certo suscitare molti stimoli nel lettore, aprendosi a spunti e contesti assai piú numerosi di quelli, indicativi e relativi al solo ambito islamico, raccolti nelle righe che precedono.

La traduzione poggia su alcune delle principali edizioni a stampa, pressoché identiche l'una all'altra. Tra queste: *Al-isrā' wa al-mi'rāğ li-al-imām Ibn 'Abbās*, Maktabat al-Qāhira, Il Cairo s.d.; *Al-isrā' wa al-mi'rāğ li-al-šayḥ al-imām 'Abd Allāh ibn 'Abbās*, Dār al-ma'ārif li-al-ṭibā'a wa al-našr, Sousse-Tunisi s.d.; *Hādhā mi'rāğ al-nabī ta'rif al-imām Ibn 'Abbās*, Maktabat Muḥammad al-Ḥalabī, Damasco 1948; *Al-isrā' wa al-mi'rāğ li-al-imām Ibn 'Abbās*, Dār

al-kutub al-lubnāniyya e Al-dār al-ifrīqiyya al-‘arabiyya, Beirut 1983⁶⁶.

IDA ZILIO-GRANDI

⁶⁶ Segnalo la traduzione francese di A. Druart, *Le voyage et l'Ascension nocturne du Prophète Mubammad*, Éditions Albouraq, Paris 1416/1995 (con testo arabo a fronte ma priva di qualunque apparato); e la traduzione spagnola di F. Cisneros, *El Libro del viaje nocturno* cit., pp. 69-121 (corredata da un'ampia annotazione al testo).



IL VIAGGIO NOTTURNO
E L'ASCENSIONE DEL PROFETA
NEL RACCONTO DI IBN 'ABBĀS



Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio¹.

Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole².

Sia lode a Dio, e la preghiera e la pace siano sull'inviato di Dio, sulla sua Famiglia e i suoi Compagni.

Dio Altissimo ha detto:

«Gloria a colui che rapí di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio piú remoto del quale Noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è colui che ode, colui che vede» (*Corano* 17, 1).

Come si narra da Ibn 'Abbās, il figlio di 'Abbās, Dio sia soddisfatto di entrambi³, il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace⁴, disse cosí:

Mi trovavo nella casa della madre di Hāni', Umm Hāni', la figlia di Abū Ṭālib⁵, se ne compiaccia Iddio, il cui nome proprio è Fāḥita. Era la notte che precede il lunedì, la ventisettesima del mese di *raġab*⁶, e correva l'anno 8 dall'inizio della Missione⁷. Anche Fāḥita la Radiosa, Dio ne sia pago, si trovava da lei; aveva nove anni d'età. Non era ancora la moglie di 'Alī, Dio ne sia soddisfatto; egli la sposò nella Città Lucente di Medina⁸.

Ed ecco che bussarono alla porta. Fāḥita uscí per vedere chi era e vide un individuo ingioiellato e parato a cerimonia con due ali verdi che sbarravano la vista a oriente e a occidente. Portava sul capo un diadema ornato di perle e pietre preziose, e sulla fronte aveva scritto: «Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio»⁹.

Fāṭima gli chiese:

«Cosa vuoi?»

Rispose:

«Cerco Muhammad, siano su di lui la preghiera e la pace».

Lei tornò in casa, entrò dall'inviato di Dio e gli disse:

«Padre mio, alla porta c'è qualcuno che mi ha messo paura e sgomento, non ho mai visto nessuno simile a lui. Mi ha detto: "Cerco Muhammad"».

Così si narra.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, uscì. Lo vide ed era Gabriele¹⁰, sia la pace su di lui¹¹, il quale lo salutò dicendo:

«La preghiera e la pace siano su di te, tu che sei l'amato del Vero¹², tu che sei il signore delle creature».

Il Profeta raccontò:

Gli chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, mi hai portato una rivelazione? O forse si è avverata una promessa? È accaduto qualcosa?»

Gabriele rispose:

«Amato mio, alzati, indossa le tue vesti e acquieta il tuo cuore. Questa notte parlerai con il tuo Signore, "non Lo prendono mai né sopore né sonno" (*Corano* 2, 255)».

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Appena ebbi udito le parole del mio fratello Gabriele, la pace sia su di lui, abbandonai il giaciglio lieto e pieno di felicità, corsi a indossare le mie vesti e uscii nel deserto. Ed ecco la Burāq¹³, ritta sulle zampe. Gabriele la teneva alla cavezza.

Quella cavalcatura non somiglia a nessun'altra: piú grande di un asino e piú piccola di un mulo, ha il muso come un volto umano e il corpo come quello di un cavallo. È piú bella di tutte le cavalcature del mondo: la criniera, fatta

di una tramatura di perle fresche e mature e bacchette di giacinto, scintilla di luce; ha gli orecchi di smeraldo e gli occhi come stelle brillanti che irradiano bagliori simili ai raggi del sole. È di colore cinerino, pomellata, balzana di tre zampe e libera quella anteriore destra, e sul dorso porta una gualdrappa intessuta di perle e gioielli. Solo Dio Altissimo saprebbe descriverla. E respira come un essere umano¹⁴.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Quando vidi la Burāq ne ebbi timore. Allora Gabriele mi disse:

«Vieni, tu che sei l'amato del Vero, e montale in groppa».

Mi feci avanti per montarle in groppa ma quella si dimenava come un pesce nella rete.

Gabriele le parlò:

«Calmati, Burāq, non ti vergogni di sfuggire al signore delle creature, l'amato del Vero? Lo giuro su colui che mi ha creato e ha creato te: mai nessuno ti cavalcò che fosse più degno di lui agli occhi di Dio Altissimo».

La Burāq rispose:

«Mi ha cavalcato Adamo, l'Eletto di Dio¹⁵, e Abramo, l'amico di Dio»¹⁶.

Gabriele ribatté:

«Burāq, questo è l'amato di Dio, l'inviato del Signore dei mondi, il migliore di tutti gli abitanti dei cieli e della terra. La sua direzione è la Ka'ba¹⁷, la sua religione è l'Islam, e tutte le creature anelano alla sua intercessione nel giorno del Giudizio¹⁸. Il Giardino sta alla sua destra, il Fuoco alla sua sinistra, e chi gli presta fede andrà in paradiso mentre andrà all'inferno chi lo accusa di mentire».

Disse la Burāq:

«Chiedi a costui che ha il viso luminoso, la fronte splendente e le gote rosee, chiedi a costui, signore della Cister-

na¹⁹, del Kawtar²⁰ e della grande intercessione nel Raduno ultimo, che il giorno del Giudizio interceda anche per me e allora io lo accoglierò sul mio dorso, gli lascerò guidare la mia gola e così la mia gloria aumenterà e lui sarà, nel giorno della resurrezione, il tesoro che ho in serbo».

Il Profeta le parlò, siano su di lui la preghiera e la pace:

«Intercederò per te, e nel giorno della resurrezione tu sarai il mio destriero».

Raccontò ancora:

Poi mi venne vicina, io le montai sulla groppa ed essa si lanciò con me tra il cielo e la terra. Gabriele mi chiamò e mi disse:

«Scendi in questo luogo, tu che sei l'amato di Dio, e compi due volte il rito della preghiera»²¹.

Così si narra.

Scesi, pregai, poi chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, perché mi hai ordinato di pregare in questo luogo?»

Rispose:

«Amato di Dio, questo luogo è la valle santa di al-'Aqīq»²².

Salii di nuovo in groppa a quella cavalcatura e il nostro viaggio continuò finché Dio volle.

D'un tratto udii qualcuno che gridava alla mia destra:

«Fermati, Muhammad, ho un buon consiglio da dare a te e alla tua comunità!»

Ma io tirai dritto, non gli badai per nulla, e questo fu un favore di Dio Altissimo.

Il nostro viaggio continuò finché Dio volle.

D'un tratto udii qualcuno gridare alla mia sinistra:

«Fermati, Muhammad, ho un buon consiglio da dare a te e alla tua comunità!»

Ma io tirai dritto, non gli badai per nulla, e questo fu nuovamente un favore di Dio Altissimo²³.

Il nostro viaggio continuò finché Dio volle.

D'un tratto una donna, i capelli al vento e addosso ogni sorta di ornamenti che Dio Altissimo ha creato, gioielli, pietre preziose, perle e giacinti, una donna di grande bellezza e avvenenza, mi chiama e dice:

«Fermati, Muhammad, lascia che ti parli e dia un buon consiglio a te e alla tua comunità!»

Ma io tirai dritto, non le badai per nulla, e questo, ancora una volta, fu un favore di Dio Eccelso e Sommo.

Proseguimmo, finché ci trovammo a Bayt al-Maqdis, il Tempio, Gerusalemme²⁴.

D'un tratto apparve alla mia destra un giovane ben abbigliato e profumato che appena mi vide si avvicinò a me, mi augurò la pace, mi strinse in un abbraccio e anch'io lo abbracciai di rimando. Quando si fu allontanato, chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, dimmi, chi sono coloro che mi hanno chiamato lungo il cammino?»

«Il primo che ha gridato, – disse, – è l'apostolo dei cristiani; se gli avessi risposto, dopo di te avrebbe convertito la tua comunità al cristianesimo. Quanto al secondo, è l'apostolo degli ebrei; se gli avessi risposto, dopo di te avrebbe convertito la tua comunità all'ebraismo. La donna dai capelli al vento e ornata di gioielli, quella è la vita terrena; se le avessi risposto, la tua gente avrebbe preferito la vita terrena alla vita dell'aldilà²⁵. La voce che hai udito è quella di una roccia che sprofonda da cinquecento anni e ora si trova all'inferno».

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e quel giovane che mi ha augurato la pace chi è?»

Rispose:

«Quello, amato di Dio, è il credo di Dio Eccelso e Sommo; dunque, coloro che appartengono alla tua comunità vivranno da credenti».

Poi Gabriele mi fece strada in direzione del Tempio e io lo seguii.

D'un tratto mi venne vicino con tre coppe: la prima conteneva del latte, la seconda del vino, la terza dell'acqua²⁶.

«Bevi dalla coppa che vuoi» disse.

Io scelsi il latte e lo bevvi tutto eccetto un poco. Allora Gabriele mi disse:

«Hai scelto la Natura Prima²⁷; se avessi preferito il vino la tua comunità sarebbe caduta in tentazione²⁸, e se avessi preferito l'acqua la tua comunità sarebbe affogata. Infine, se avessi bevuto il latte fino all'ultimo sorso nessuno della tua comunità sarebbe mai finito all'inferno».

Esclamai:

«Fratello mio, rendimi la coppa!»

«Giammai, Muhammad, – rispose Gabriele, – l'ordine è decretato, il calamo ha scritto quel che accadrà e ormai l'inchiostro è asciutto».

Dissi:

«Così sia, è vergato nel Libro»²⁹.

Poi Gabriele, la pace sia su di lui, mi condusse alla Roccia ed ecco la Scala³⁰ calata verso la Roccia giù dalle nuvole del cielo. Mai vidi cosa piú bella della Scala! Un gradino è d'oro, un gradino d'argento, un gradino di berillo, un gradino di giacinto rosso. Gabriele mi strinse a sé proteggendomi con l'ala, poi mi baciò tra gli occhi e disse:

«Sali, Muhammad».

Salii, insieme a Gabriele, e intanto guardavo sbigottito le dimore dei devoti. Ed ecco degli angeli, solo Dio Altissimo sa quanti siano, che lodano Dio Altissimo senza interruzione. Vidi le stelle, sospese, come sono sospese le lampade nelle moschee, la piú minuscola è piú grande di una montagna enorme³¹.

Piú veloce di un batter d'occhio mi fece salire al cielo del mondo; la distanza fra il primo cielo e la terra è di

cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Sono Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?»

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Domandarono:

«Ha ricevuto l'Invito?»³².

«Sì» rispose.

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna, com'è gradita la vostra visita!»

Ci aprirono la porta e noi entrammo. Quello è un cielo di fumo, lo chiamano «il cielo elevato»³³, ovunque c'è un angelo che si inchina o si prosterne³⁴. Guardai, e mi accorsi che due fiumi grandissimi vi scorrono senza sosta³⁵.

Chiesi:

«Gabriele, che fiumi sono questi?»

Rispose:

«Uno è il Nilo e l'altro l'Eufrate; la loro fonte – che vuol dire la loro sorgente³⁶ – nasce in paradiso»³⁷.

Ed ecco un altro fiume, presso il quale c'era un castello di perle e berillo. Lo toccai con la mano: era fatto del muschio più odoroso.

Chiesi:

«E questo fiume qual è?»

«Questo è il Kawtar³⁸, – rispose, – che Dio ha riservato a te».

Guardai, e vidi un angelo dall'enorme corporatura; calca un destriero di luce, porta una veste di luce e sta a capo di settantamila angeli ingioiellati e parati a cerimonia, ognuno in modo diverso dall'altro, e ognuno impugna una lancia di luce. Sono l'esercito di Dio Altissimo, e se qualcuno sulla terra disubbidisce, esclamano: «Dio Altissimo si è

adirato contro il Tale figlio del Tale», e anch'essi si adirano contro costui; ma se quel servo di Dio chiede perdono e si pente, esclamano: «Dio Altissimo si compiace del Tale figlio del Tale», e anch'essi si compiacciono di lui.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è quell'angelo imponente?»

«Quello è Ismaele, – rispose, – il guardiano del cielo del mondo³⁹. Avvicinati a lui e porgi l'augurio di pace».

Così mi avvicinai e lo salutai. Lui ricambiò il mio augurio e si felicitò con me per la grazia⁴⁰ che il mio Signore Eccelso e Sommo mi ha concesso. Poi disse:

«Rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità avrete del bene fino al giorno del Giudizio».

Risposi:

«Sia lodato e ringraziato il mio Signore».

Procedetti avanti a lui ed ecco, mi trovai alla presenza di un angelo mezzo di neve e mezzo di fuoco, ma il fuoco non scioglie la neve e la neve non estingue il fuoco. Ha mille teste, e ogni testa mille volti, e ogni volto mille bocche, e ogni bocca ha mille lingue che glorificano Dio Altissimo in mille parlate diverse; nell'insieme la sua lode recita così: «Sia gloria a colui che unì la neve al fuoco⁴¹, Tu sei colui che unì la neve al fuoco, voglia Tu unire i cuori dei Tuoi servi credenti». E gli angeli rispondono: «Amen».

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è costui?»

«È l'angelo preposto ai recinti dei cieli, – rispose, – e tra tutti gli angeli è il miglior consigliere per i figli di Adamo».

Poi gli angeli si disposero in file. Gabriele mi fece avanzare e io compii insieme a loro due volte il rito della preghiera⁴² secondo la religione di Abramo, l'amico di Dio.

In seguito, più veloci di un batter d'occhio, salimmo al secondo cielo; la distanza tra questo e il cielo del mondo

è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spese-
sore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Sono Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera
e la pace».

Domandarono:

«Ha ricevuto l'Invito?»

«Sì» rispose.

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna».

Ci aprirono la porta e noi entrammo. Ed ecco, quel
cielo è di ferro, senza saldature o crepe, lo chiamano «il
soccorso». Lì vidi degli angeli che montano destrieri di
gran pregio; sono cinti di spade e brandiscono lance tra
le mani.

Chiesi:

«Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono un esercito d'angeli che Dio Altissimo creò per la
vittoria dell'Islam fino al giorno della resurrezione».

Poi vidi due giovani che si somigliavano tra loro.

Chiesi:

«Chi sono, Gabriele?»

Rispose:

«Uno è Giovanni, figlio di Zaccaria⁴³, l'altro è Gesù fi-
glio di Maria⁴⁴, sia la pace su entrambi. Avvicinati e porgi
loro l'augurio di pace».

Mi avvicinai, li salutai, ed essi mi resero il saluto. Ge-
sù ha i capelli molto lunghi, è bello e di carnagione rosea.
Quanto a Giovanni, notai sul suo viso i segni dell'umiltà;
lo salutai ed egli si felicitò con me per la grazia che il mio
Signore mi ha concesso.

Disse:

«Rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità avrete del bene fino al giorno della resurrezione».

Risposi: «Sia lodato e ringraziato il mio Signore».

Poi Gabriele, sia su di lui la pace, mi fece avanzare e io compii insieme a loro due volte il rito della preghiera secondo la religione di Abramo, l'amico di Dio, sia su di lui la pace.

In seguito salimmo al terzo cielo piú veloci di un batter d'occhio; la distanza tra questo e il secondo cielo è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Sono Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna».

Ci aprirono la porta e noi entrammo. Quel cielo è di rame, lo chiamano «il cielo adorno».

Vidi degli angeli con dei vessilli verdi.

Chiesi:

«Chi sono, Gabriele?»

«Quelli, – rispose, – sono gli angeli della notte del Destino e del mese di *ramadān*⁴⁵. Cercano l'adunata per il ricordo del santo Nome⁴⁶ e le assemblee in onore dei martiri e le riunioni di credenti⁴⁷, e portano l'augurio di pace a chi prega nella notte».

Lí notai un vecchio e un giovane.

Chiesi:

«Chi sono, Gabriele?»

Rispose:

«Sono Davide⁴⁸ e Salomone⁴⁹, sia la pace su di loro, avvicinati e porgi loro l'augurio di pace».

Mi avvicinai, li salutai, ed essi mi resero l'augurio fe-

licitandosi con me per la grazia che il mio Signore mi ha riservato.

Dissero:

«Rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità avrete del bene fino al giorno della resurrezione».

Guardai, e mi accorsi che in mezzo a loro c'era un giovane seduto su uno scranno di luce; della luce irradiava dal suo viso, è come la luna in una notte di plenilunio.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è quel giovane?»

«È Giuseppe⁵⁰ figlio di Giacobbe⁵¹, – rispose, – che Dio ha eletto per bontà e bellezza come ha eletto la luna sulle stelle».

Mi avvicinai, lo salutai, lui mi rese il saluto e si felicitò con me per la grazia che il mio Signore Eccelso e Sommo mi ha riservato.

Disse:

«Sia benvenuto il fratello puro, il Profeta che porta il buon consiglio».

Gli angeli si disposero in file. Gabriele mi fece avanzare, io compii insieme a loro due volte il rito della preghiera secondo la religione di Abramo, l'amico di Dio, sia la pace su di lui.

In seguito salimmo al quarto cielo più veloci di un batter d'occhio; la distanza fra questo e il terzo cielo è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Sono Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna».

Ci aprirono la porta e noi entrammo. È un cielo d'ar-

gento bianco, lo chiamano «il cielo splendente», e lí, tra le meraviglie create dal mio Signore Eccelso e Sommo, vidi vari tipi d'angeli e vidi un uomo con una luce fulgida sul viso e un cuore umile.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, quello chi è?»

«Quello è tuo fratello Idrīs⁵², – rispose, – Dio lo ha elevato a un luogo alto⁵³; avvicinarti a lui e salutalo».

Mi avvicinai, gli porsi l'augurio di pace, lui ricambiò il saluto e chiese perdono a Dio per me e per la mia comunità.

Poi vidi un angelo di statura e aspetto grandiosi, i piedi ben piantati sulla settima terra e la testa appena sotto il trono di Dio. Siede su uno scranno di luce e degli angeli stanno al suo cospetto, a destra e a sinistra, in attesa del decreto di Dio Altissimo, Eccelso e Sommo. Alla sua destra c'è una Tavola, alla sua sinistra un albero gigantesco. Non sorride mai.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è?»

Rispose:

«È colui che distrugge i piaceri, divide le assemblee, rade al suolo le case e i palazzi e colma le tombe, colui che rende orfani i bambini e vedove le donne, tortura gli amanti, serra le porte e annerisce le soglie delle abitazioni, è colui che rapisce i giovani. Quello è l'angelo della morte, Azraele⁵⁴. Né lui né Mālik, il guardiano dell'inferno, sorridono mai. Avvicinati a lui e porgi l'augurio di pace».

Io mi avvicinai e lo salutai, ma lui non mi restituì il saluto. Allora Gabriele gli chiese per quale motivo non rendesse l'augurio di pace al signore delle creature, l'amato del Vero. Appena ebbe udito le parole di Gabriele, balzò in piedi, mi rese il saluto, si felicitò con me per la grazia che il mio Signore mi ha concesso, e disse:

«Rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità avrete del bene fino al giorno della resurrezione».

Chiesi:

«Fratello mio, Azraele, è questo il luogo in cui risiedi?»

«Sì, – rispose, – da quando il Signore mi creò fino al sopraggiungere dell’Ora»⁵⁵.

«Se risiedi in questo luogo, – chiesi ancora, – come puoi afferrare lo spirito dei viventi?»

Rispose:

«Dio mi ha dato la possibilità di farlo. Ha messo al mio servizio cinquemila angeli che io distribuisco sulla terra, e quando un servo ha raggiunto il termine stabilito, quando è finito quel che Dio gli riserva⁵⁶ e la durata della sua vita è trascorsa, a quel punto io invio a costui quaranta angeli che si danno da fare con il suo spirito, lo strappano⁵⁷ dalle vene, dai tendini, dalla carne e dal sangue, lo afferrano e lo sospingono dalla punta delle unghie fino al cavallo, poi danno riposo al morto per un momento, poi lo trascinano fino all’ombelico, ancora un istante di quiete, poi lo attirano verso la gola che viene a un rantolo, e allora io lo estraggo come si estrae un pelo dall’impasto del pane. E quando lo spirito viene separato dal corpo gli occhi si irrigidiscono, restano sbarrati⁵⁸ perché seguono lo spirito, e allora io lo prendo con una di queste due lance che possiedo – ed ecco comparire tra le sue mani una lancia di luce e una lancia di rancore! – e prendo lo spirito buono con la lancia di luce e lo invio verso ‘Illiyūn⁵⁹, invece lo spirito cattivo lo prendo con la lancia di rancore e lo invio verso Siġġīn⁶⁰ che è una rupe nerissima e cupa, sotto la settima terra inferiore, il luogo in cui stanno gli spiriti di miscredenti e depravati».

Chiesi:

«E come sai che un servo ha raggiunto il termine stabilito?»

Rispose:

«Muhammad, per ogni servo ci sono due porte in cielo: da una porta discende quel che Dio gli riserva, mentre il suo operato sale verso l'altra porta. E quest'albero, alla mia sinistra, su ogni foglia è scritto il nome di un figlio di Adamo, maschio o femmina che sia, e quando la morte di un individuo si fa imminente, ecco, la foglia che porta scritto il suo nome ingiallisce e cade sulla porta da cui discende quel che Dio gli riserva, e il suo nome sulla Tavola annerisce. Così so che quell'individuo va afferrato. Allora lo guardo con un'intensità tale che il suo corpo è scosso da tremiti, il cuore gli si stringe per il terrore di me ed egli crolla inerte sul giaciglio. Quindi gli invio i quaranta angeli che si occupano del suo spirito. L'Altissimo ha detto: "Egli è colui che domina i Suoi servi. Per custodirvi, invia degli angeli finché, quando la morte coglierà uno di voi, i Nostri angeli lo richiamano, certo non sono negligenti" (*Corano* 6, 61)».

Chiesi:

«Fratello mio, Azraele, mostrami la tua forma, quella che Dio ti ha dato e con la quale afferrai lo spirito dei moribondi».

Rispose:

«Amato mio, quella forma non si può guardare».

«Ti scongiuro di farlo» lo implorai.

Ed ecco il Grido, proveniente dall'Altissimo e Sommo:

«Non contraddire il Mio amato Muhammad!»

E a quel punto l'angelo della morte si mostrò a me nella forma in cui prende gli spiriti.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Quando l'angelo della morte mi guardò, mi accorsi che tiene in mano il mondo come uno di voi tiene in mano una moneta, e lo rigira a suo piacimento. Il mio cuore ebbe un

sussulto, rabbrivídf. Gabriele mi posò la mano sul petto e io ritrovai il mio spirito e la mia ragione.

Disse Gabriele:

«Muhammad, dopo la tomba non c'è che il buio e la desolazione della tomba, con la domanda di Munkar e Nakīr»⁶¹.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Rivolsi a quell'angelo un saluto d'addio e avanzai un poco. Eccomi alla presenza di un uomo d'aspetto avvenente e intelletto acuto il quale mi vide e subito dischiuse le labbra in un sorriso.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è costui?»

Rispose:

«È tuo padre Abramo, l'amico di Dio. Avvicinati a lui e porgi l'augurio di pace»⁶².

Mi avvicinai e lo salutai; lui mi rese il saluto e si felicitò con me per la grazia che il mio Signore mi ha riservato, dicendo:

«Sia benvenuto il figlio pio, e rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità godrete di ogni bene fino al giorno della resurrezione. Tuo fratello Gabriele ti condurrà in alto verso il tuo Signore affinché Egli ti prescelga e ti onori».

Chiesi:

«Perché te ne stai seduto qui?»

«Osservo le azioni dei figli di Adamo, – rispose, – e non ho visto nessuno che sia piú bello e piú perfetto, luminoso, radioso, buono e retto di chi dice: Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio».

Il mio cuore si riempí di felicità, e lodai il mio Signore. Gabriele disse: «Avanza, e compi due volte il rito della preghiera insieme a lui e agli angeli». Io mi feci avanti e pregai.

In seguito, piú veloci d'un batter d'occhio, salimmo al quinto cielo; la distanza tra questo e il quarto cielo è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Sono Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna».

Ci aprirono la porta e noi entrammo. È un cielo d'oro rosso, si chiama «il cielo lucente».

Lassú, tra le creature di Dio Eccelso e Sommo, vidi un angelo tanto enorme che se Dio gli ordinasse di inghiottire in un sol boccone tutti e sette i cieli lo farebbe con facilità data la sua corporatura gigantesca. Gridava:

«Signore mio, Protettore mio, chi Ti disubbidisce non ha compreso il Tuo decreto, sia gloria a Te, non c'è chi sia piú mite di Te nei confronti delle Tue creature».

Vidi una porta sulla quale, in due fasce calligrafiche, rilucevano e scintillavano le parole: Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio, siano su di lui la preghiera e la pace. Non appena le ebbi lette il chiavistello cadde, la porta si spalancò e il mio sguardo corse dal quinto cielo fino ai confini della settima terra inferiore. C'era una Geenna oscura, intrisa dell'ira di Dio, il fumo saliva. Ed ecco un angelo immenso, spaventoso a vedersi, l'aria incollerita e molto infelice e l'aspetto ribelle. Aveva tra gli occhi una protuberanza tale che se mai si affacciasse con quella sulla terra, tutti perirebbero, fino all'ultimo, e i mari sprofonderebbero, e si frantumerebbero i monti.

L'autore aggiunge, Dio abbia misericordia di lui: Signore Iddio, noi ti supplichiamo appellandoci alla Tua eccelsa Verità e alla verità del Tuo nobile Nome, non mostrarti

a noi in tutta la Tua potenza e la Tua forza, Tu sei colui che possiede ogni gloria e onore.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è quest'angelo che mi fa accapponare la pelle e mi raggela il cuore?»

Rispose:

«Amato di Dio, quello è Mālik, il guardiano dell'inferno⁶³, che Dio ha creato della Sua collera e del Suo furore. Fin da quando Dio lo creò e lo pose a guardia della Geenna, l'odio che egli nutre per i suoi nemici non fa che aumentare. Lui e Azraele, l'angelo della morte, non sorridono mai⁶⁴. Avvicinati e porgi l'augurio di pace».

Io mi avvicinai e lo salutai ma lui non ricambiò il mio saluto.

Gabriele gli chiese:

«Perché non rendi il saluto all'amato di Dio il Signore dei mondi, la creatura più cara a Dio, il profeta della Misericordia?»

Appena Mālik lo ebbe udito, balzò in piedi e disse:

«Dio mio, Dio mio, amato di Dio, ti chiedo perdono».

«Mostrami l'inferno» gli chiesi.

«Non lo posso fare» rispose Mālik.

Ed ecco il Grido proveniente dall'Altissimo e Sommo:

«Non contraddire il Mio amato Muhammad».

A quel punto il velo che ricopriva il Fuoco si sollevò: era nero, pieno di tenebra e intriso della collera di Dio.

Invece, dicono, il fuoco della terra è chiaro perché venne immerso per settanta volte nel mare della Potenza, e così si trasformò in raggi e in luce della quale ci si giova.

Vidi laggìu settantamila mari di liquidi infetti⁶⁵, il cibo dei peccatori, e settantamila mari di bevanda fetida⁶⁶, e settantamila mari di catrame, e settantamila mari di piombo fuso. Sulle coste di ogni mare ci sono mille città di fuoco,

e in ogni città mille castelli di fuoco, e in ogni castello settantamila arche di fuoco, e in ogni arca settantamila bauli di fuoco, e in ogni baule settantamila tipi diversi di pene infernali. Vidi serpenti simili a lunghi tronchi di palma, e scorpioni grandi come muli. Vidi settantamila pozzi di freddo pungente.

Vidi donne in lacrime, piene di dolore, gridano ma nessuno le ascolta, supplicano ma nessuno ne ha pietà.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono queste donne?»

Rispose:

«Sono le donne che si adornano per altri uomini, diversi dal loro marito».

Vidi donne che portano calzoni di catrame, al collo catene e chiavistelli.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che disprezzano il marito e dicono: com'è orribile il tuo viso; oppure: com'è ripugnante il tuo corpo; oppure: com'è nauseabondo il tuo odore. Ma colui che ha creato loro, ha creato anche i loro mariti, Egli è l'unico Dio. Non lo sapevano, forse?»⁶⁷.

Vidi donne con il volto in fiamme, la lingua pendula sul petto.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che, senza un motivo, chiedono al marito di ripudiarle»⁶⁸.

Vidi donne appese per i capelli, le cervella ribollivano come bolle il cibo in una pentola.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e queste donne chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che non celano i capelli agli estranei»⁶⁹.

Vidi donne appese per i capelli, i seni incatenati con ceppi di fuoco.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che allattano i figli degli altri senza avere avuto il permesso dal marito».

Vidi delle donne con i piedi sulla lingua e le mani sulla fronte.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che non si comportano bene nell'intimità, non adempiono all'abluzione legale⁷⁰, luride negli abiti e nel corpo, non si lavano dopo il mestruo né quando sono in stato di impurità maggiore⁷¹; e non rispettano la preghiera tanto da trascurarne l'orario».

Vidi donne sorde, mute e cieche che stavano dentro arche di fuoco, e dal loro cervello usciva un muco come quello che esce dal naso. Avevano i corpi putrefatti, mutilati dall'elefantiasi e dalla lebbra.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono queste donne?»

«Sono quelle che hanno avuto figli da altri uomini, – rispose, – diversi dal loro marito».

Vidi donne appese per i piedi in una fornace di fuoco.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e queste donne chi sono?»

«Sono quelle che ingiuriano il marito» rispose.

Vidi donne con i volti neri che mangiavano i propri intestini.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

«Sono le ruffiane, – rispose, – quelle che combinano incontri illeciti tra un uomo e una donna».

E vidi una donna, la testa come quella di un maiale e il corpo come il corpo di un asino, che pativa mille tipi di tormenti.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e questa donna chi è?»

«È la calunniatrice⁷², quella che semina la discordia tra suo marito e i vicini, e fa di tutto per diffondere la calunnia e la menzogna tra la gente».

Vidi una donna che aveva le sembianze di un cane. Il fuoco le entrava dalla bocca e le usciva dall'ano. Gli angeli le percuotevano la testa con pertiche di ferro.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e questa donna chi è?»

«È quella che semina discordia suscitando astio tra la gente» rispose⁷³.

Poi vidi degli uomini, stavano proni, il viso a terra, e una roccia di fuoco gravava loro sul dorso; gli angeli li battevano con pertiche di ferro.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, e quegli uomini chi sono?»

Rispose:

«Sono il popolo di Lot, i sodomiti⁷⁴, quelli che, tra le creature, inseguono i maschi».

Vidi uomini e donne incatenati, costretti con ceppi di fuoco, la fronte già annerita. Dei serpenti, attorcigliati al collo degli uni e delle altre, li mordevano e ne dilaniavano le carni, le quali tornavano a formarsi.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono quelli che ammassano oro e argento e non li spendono sul sentiero di Dio»⁷⁵.

Vidi gruppi di gente. Avevano davanti della carne buo-

na e altra carne avariata, e mangiavano quella avariata lasciando la buona.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono costoro?»

Rispose:

«Sono gli uomini che, pur avendo una moglie, la trascurano e si danno a quel che è proibito, e sono le donne che, pur vivendo lecitamente con il proprio marito, si consegnano all'illiceità»⁷⁶.

Vidi uomini e donne, le parti anteriori al posto di quelle posteriori e le parti posteriori al posto delle anteriori, sotto raffiche di colpi di bastone. Gli angeli li trascinarono con il viso a terra e, ogni volta che li percuotevano, nei loro corpi divampava il fuoco.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono coloro che peccano di superbia nei confronti della gente senza averne diritto⁷⁷. Non consideri che quando Iblis peccò di superbia nei confronti di Adamo dicendo "io sono migliore di lui", le ali gli si staccarono e se ne andò dal paradiso maledetto da Dio?»⁷⁸.

Vidi uomini e donne infilzati a spiedi di fuoco che entravano loro dall'ano e uscivano dalla bocca.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono i maldicenti, i denigratori, i diffamatori».

E vidi degli uomini, colpiti da proiettili infuocati che finivano loro in bocca e dentro gli occhi e uscivano dalle cervici.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono quelli che diffamano la gente e procurano divisione»⁷⁹.

Vidi delle donne appese per i capelli all'albero di Zaq-qūm⁸⁰, mentre dell'acqua bollente pioveva a catinelle addosso a loro e ne lacerava le carni.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, quelle donne chi sono?»

Rispose:

«Sono le donne che bevono dei medicinali per uccidere i figli, per paura di doverli nutrire e dissetare, per paura di crescerli. Ma è Dio che li nutrirebbe e li disseterebbe, non lo sapevano forse? Dio Altissimo ha detto: "Tanti animali non pensano al loro cibo, è Dio che dà cibo a loro e a voi, Egli è colui che ascolta, il Sapiente" (*Corano* 29, 60)»⁸¹.

Vidi delle donne incatenate con ceppi di fuoco, la bocca spalancata, mentre una vampa ardente esce loro dall'addome.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, quelle donne chi sono?»

Rispose: «Sono le cantatrici⁸², morte senza avere chiesto perdono».

Vidi delle donne, il capo coperto di catrame, e dei serpenti le mordevano.

Chiesi:

«Chi sono queste donne, fratello mio, Gabriele?»

Rispose:

«Sono le donne che versano lacrime ai funerali in cambio di denaro⁸³, così facendo quel che Dio ha vietato, morte senza pentimento».

Vidi uomini e donne, stavano nel Braciere, nel loro ventre crepitava il fuoco, che entrava dall'ano e usciva dalla bocca. Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono coloro che hanno divorato ingiustamente le ricchezze degli orfani e adesso dentro il loro ventre divorano del fuoco, diverranno braci nel Braciere»⁸⁴.

Vidi uomini e donne che bevono acqua purulenta, e quando un po' di quell'acqua giunge loro nel ventre, ecco che la pelle cade a brandelli, e poi torna a formarsi nuovamente.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono gli usurai»⁸⁵.

Vidi uomini e donne, il capo immerso nel fuoco della Geenna mentre dell'acqua bollente è versata loro addosso, e anche del freddo intenso⁸⁶ che li avvizzisce, mentre le loro carni sono lacerate.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono?»

Rispose:

«Sono coloro che gettano inimicizia tra la gente».

Vidi delle donne sfigurate, i corpi neri come il catrame.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, chi sono quelle donne?»

Rispose:

«Sono le donne che si tingono i capelli mutando quel che Dio ha creato».

Fu così che vidi l'inferno con i suoi orrori, e il castigo è tanto aspro che la pietra non potrebbe sopportarlo, e nemmeno il ferro. Vidi laggiù dei supplizi tremendi e mi assalì il terrore per la debolezza della mia comunità. La gran parte dei dannati sono donne⁸⁷. Dopodiché la porta si richiuse, tornò com'era prima, e io mi ritrovai a guardare il quinto cielo con le meraviglie che contiene.

Poi gli angeli si disposero in file e io compii insieme a loro due volte il rito della preghiera.

In seguito salimmo al sesto cielo; la distanza fra questo e il quinto cielo è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» domandarono i guardiani.

«Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Dissero:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna».

Ci aprirono la porta e noi entrammo. È un cielo di giacinto verde, si chiama «il cielo puro».

Lí, tra le creature del mio Signore Eccelso e Sommo, vidi un angelo imponente seduto su uno scranno di luce; è per metà di neve e per metà di fuoco, e il fuoco non scioglie la neve né la neve estingue il fuoco. Grida: «Sia gloria a colui che uní la neve al fuoco, Tu sei colui che uní la neve al fuoco, voglia Tu unire i cuori dei Tuoi servi credenti nell'ubbidienza di Te». E gli angeli rispondono: «Amen».

Chiesi:

«Gabriele, costui chi è?»

Rispose: «È un angelo che Dio ha creato e ha posto a guardia dei recinti dei cieli. Tra gli angeli è il miglior consigliere per gli appartenenti alla tua comunità, e per loro rivolge questa supplica fino al giorno della resurrezione».

Avanzai verso di lui, gli rivolsi l'augurio di pace, lui mi rese il saluto ed esclamò:

«Sia benvenuto l'amato del Signore dei mondi».

Vidi un vecchio, alto di statura e la capigliatura abbondante, portava una sopravveste di lana bianca. Si appoggiava a un bastone. I capelli gli coprivano il corpo quasi interamente; una bianca barba gli ricadeva sul petto.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, quell'uomo chi è?»

Rispose:

«È tuo fratello Mosè figlio di 'Imrān. Dio lo ha onorato delle Sua Parola, lo ha reso il Suo interlocutore⁸⁸. Avvicinati a lui e salutalo».

Mi avvicinai e gli porsi l'augurio di pace. Lui mi guardò e prese a parlare così:

«I figli di Israele mi credono, presso Dio, la creatura piú nobile; ma costui è piú nobile di me presso il suo Signore, è il profeta dei Qurayš⁸⁹, lo Hašimita⁹⁰, l'Arabo, del bassopiano della Mecca⁹¹. È l'amato, il nobile, l'eccellente, è Muhammad il Fidato, figlio di 'Abd Allāh figlio di 'Abd al-Muṭṭalib».

Poi si rivolse a me:

«Sia benvenuto il fratello pio, il Profeta che porta il buon consiglio».

Quindi implorò per me e per la mia comunità ogni bene e fortuna⁹².

Gli angeli si disposero in file e io compii insieme a loro due volte il rito della preghiera secondo la religione di Abramo, l'amico di Dio.

In seguito salimmo al settimo cielo piú veloci d'un batter d'occhio. La distanza fra questo e il sesto cielo è di cinquecento anni di cammino, e altrettanto è lo spessore di quel cielo. Gabriele bussò alla porta.

«Chi è?» chiesero.

«Gabriele» rispose.

«Chi ti accompagna?» chiesero.

«Muhammad, – rispose, – siano su di lui la preghiera e la pace».

Esclamarono:

«Benvenuto a te e a chi ti accompagna. Che visita gradita!»

Ci aprirono la porta e noi entrammo. È un cielo di perla bianca, si chiama «il cielo mirabile» ed è il cielo supremo; lí non si ode il graffiare dei calami. Tra gli angeli del mio Signore Eccelso e Sommo, vidi lassù gli angeli Spirituali⁹³.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Guardai alla mia destra ed ecco un vecchio dal bel viso, ben abbigliato; sedeva su uno scranno di luce, il dorso contro la Casa Frequentata⁹⁴ cioè la Ka'ba, Dio Altissimo la colmi d'onore.

Dissi:

«Fratello mio, Gabriele, chi è?»

Rispose:

«Quello è tuo padre Adamo, le preghiere di Dio siano su di lui. Avvicinati e porgi l'augurio di pace».

Mi avvicinai, lo salutai, lui mi rese il saluto e si felicità con me per la grazia che il mio Signore Eccelso e Sommo mi ha riservato, dicendo:

«Sia benvenuto il figlio pio, il Profeta che porta il buon consiglio. Rallegrati, Muhammad, perché tu e la tua comunità avrete ogni bene fino al giorno della resurrezione. Il tuo Signore ti ha innalzato a Sé per celebrarti e onorarti».

Così si narra.

Vidi la Casa Frequentata, al suo interno vi sono lampade di pietre preziose, e attorno lumi allineati, alcuni di giacinto giallo, altri di berillo verde, altri ancora di perle fresche e mature. Attorno a questa Casa gli angeli stanno roteando. Mi alzai, e compii sette giri insieme a loro⁹⁵.

Chiesi:

«Da quanto tempo visitate questa Casa?»

Risposero:

«Duemila anni prima della creazione di tuo padre Adamo. Centosettantamila migliaia di angeli la visitano ogni giorno e quanto all'angelo che ha iniziato, solo dopo il giorno del Giudizio verrà nuovamente il suo turno».

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Procedetti sul cammino e vidi che il mio fratello Gabriele non mi accompagnava.

Gli gridai:

«Fratello mio, Gabriele, perfino in questo luogo l'amico si divide dall'amico, il fratello dal fratello? Perché mi abbandoni? Perché rimani indietro?»

Gabriele rispose:

«Mi rammarica molto di restarti indietro. Lo giuro su colui che ti ha inviato con la Verità e ti ha reso Profeta: ciascuno di noi ha un luogo assegnato e se qualcuno andasse oltre il suo luogo, si incendierebbe nella Luce».

Così si narra.

Quando ebbe parlato mi portai le mani al viso, e il terrore e lo spavento si impadronirono di me. Gabriele mi strinse a sé proteggendomi con l'ala:

«Non temere, – disse, – e la tristezza non ti colga. Dio ti ha fatto salire sulla Scala per celebrarti, onorarti, presceglierti e colmarti di doni».

Alle sue parole quel che pativo si dissipò. Ed ecco il Grido proveniente da Dio Altissimo:

«Conducete il mio amato Muhammad nella Luce!»

Gli angeli mi portarono un cuscino verde⁹⁶ a guisa di sedile; lo reggevano in quattro. Me lo posero davanti e dissero:

«Siedi, Muhammad».

Sedetti sul cuscino ed ecco che partí, veloce come una freccia scoccata dall'arco, con me sopra, e terminò la sua corsa in un mare di luce bianca. Mi ritrovai di fronte all'angelo di quel mare; le sue spalle erano così ampie che un uccello veloce non potrebbe coprire in cinquecento anni la distanza tra una spalla e l'altra. Mi spinse a forza in un mare di luce verde brillante, ed eccomi alla presenza dell'angelo del secondo mare; se Dio gli permettesse di inghiottire in un sol boccone i sette cieli e le sette terre, lo farebbe con facilità, data la sua gigantesca figura. Poi uscii da quel mare.

E se tutto ciò che Dio ha creato nei sette cieli e nelle sette terre gli fosse dato da tenere in mano, sarebbe un

granello di senape in una landa desolata. Poi uscii da quel mare, verso un mare nero. Appena lo ebbi visto mi lasciai cadere sul cuscino prosternandomi a Dio Altissimo, e con tutta la voce che avevo in corpo gridai:

«Tu che soccorri chi invoca il Tuo aiuto, Dio dei mondi, Tu che conforti chi ha timore di Te, Signore del Trono eccelso, Dio mio, Signore mio, Protettore mio, allevia la mia solitudine di questo momento con un Tuo servo che mi parli e mi conforti».

D'un tratto si udì il Grido, proveniente dalla sponda di quel mare:

«Muhammad, avvicinati a Me!»

Mi avvicinai e fui alla presenza di un angelo gigantesco che stava a guardia di quel mare; misurava l'acqua con una misura e la pesava con una bilancia.

Gli gridai:

«Siano su di te la pace, la misericordia di Dio e le Sue benedizioni, servo di Dio!»

«E sia pace su di te, amato di Dio!» mi gridò di rimando.

Continuai:

«Nel nome di Dio, ti chiedo di riferirmi perché tu sia stato chiamato Michele⁹⁷, e perché Gabriele si chiami Gabriele, e perché Israfiele⁹⁸ si chiami Israfiele, e perché Azraele si chiami a quel modo».

«Amato di Dio, – osservò Michele, – se in simile luogo mi chiedi di questi angeli, forse ciò che vedi non ti meraviglia a sufficienza?»

«Sia lodato e ringraziato il mio Signore, Michele fratello mio, – esclamai. – Piuttosto è che al mio ritorno sulla terra voglio portare notizia della potenza di Dio Altissimo a chiunque mi domanderà dei cieli».

«Dici bene, Muhammad, – rispose. – E allora sappi, amato di Dio, che io sono stato chiamato Michele perché sono preposto al gocciolio della pioggia e alla vegetazione. Misuro

l'acqua del mare con una misura⁹⁹, la peso con una bilancia e poi la invio alle nubi dove Dio Altissimo vuole».

Chiesi:

«E cosa sono i lampi e i tuoni?»

Rispose:

«Amato di Dio, il lampo è questo: quando le nubi sono cariche d'acqua Dio invia loro un angelo che le sospinge dove Egli vuole, e le nubi muggiano, fanno rumore; quell'angelo le percuote con una frusta ed è allora che ne sgorga la luce, cioè il lampo. Quanto a Gabriele, si chiama Gabriele perché ha ricevuto la potenza¹⁰⁰: è lui che sprofonda¹⁰¹, trasforma¹⁰², getta il terrore nei cuori¹⁰³, è lui che scuote la terra e scaglia il fulmine, ed è per suo tramite che Dio annientò le nazioni del passato. Infine Israfiele si chiama Israfiele perché di tutti gli angeli è il più valoroso, quello che possiede il maggior numero di ali e piume¹⁰⁴, ed è lui che possiede la Tromba¹⁰⁵. Infine, Azraele si chiama Azraele perché è incaricato di afferrare gli spiriti¹⁰⁶; noi tutti lo temiamo perché chiunque sia dotato di spirito, egli lo dovrà afferrare».

Così si narra.

Gli augurai la pace e me ne andai, e lui intanto pregava e mi salutava, augurando bene e fortuna a me e alla mia comunità.

Non feci in tempo ad attraversare le file degli angeli che mi ritrovai davanti a un gallo giallo e verde. Si prosterava, e nella sua prosternazione diceva così: «Sia gloria a Dio l'Immenso»¹⁰⁷.

Quando quel gallo glorifica Dio, tutti i galli della terra glorificano Dio in risposta a quel che dice.

Così si narra.

E quando i galli della terra odono le sue parole, allungano il collo e, con le orecchie che hanno, si mettono all'ascolto per udire quella lode da quel gallo, e battono le ali per celebrare la gloria e la santità di Dio, l'Unico, il Vittorioso. Quando tace quel gallo tacciono anch'essi.

Io me ne stavo lí, e d'un tratto ebbi di fronte degli angeli, diritti in piedi.

Chiesi:

«Fratello mio, Israfiel, chi sono questi angeli?»

Rispose:

«Sono gli Spirituali e i Cherubini, portatori del Trono¹⁰⁸. Avvicinati a loro e porgi l'augurio di pace».

Mi avvicinai e li salutai, ed essi mi resero il saluto e si felicitarono con me per la grazia che il mio Signore Eccelso e Sommo mi ha riservato. Mentre parlavo con gli angeli, ecco il Grido, proprio sopra la mia testa:

«Siano su di te la preghiera e la pace, Muhammad, siano su di te la preghiera e la pace, Aḥmad»¹⁰⁹.

Sollevai il capo e vidi un angelo dalla corporatura gigantesca, piú candido della neve, preceduto da settantamila angeli d'aspetto e forma simili a lui. Mi strinse tra le braccia e mi baciò dicendo:

«Vieni, amato di Dio, tu che presso Dio sei la creatura piú nobile».

Mi incamminai insieme a quegli angeli, stavano alla mia destra e alla mia sinistra, davanti e dietro, e intanto mi lodavano e mi colmavano di onori. Superammo settantamila veli¹¹⁰ di luce bianca, settantamila veli di smeraldo verde, settantamila veli di broccato di seta, settantamila veli di taffetà, settantamila veli di luce e settantamila di oscurità, settantamila veli di muschio, settantamila veli d'ambra e settantamila veli di Potenza¹¹¹; la distanza tra un velo e l'altro velo è di cinquecento anni di cammino. Infine giungemmo, loro e io, al velo del Fumo, e di lí al velo della Tenebra, e di lí al velo della Luce, e di lí al velo del Regno¹¹², e di lí al velo dell'Eccellenza¹¹³, e di lí al velo della Perfezione¹¹⁴, e di lí al velo del Dominio¹¹⁵, e di lí al velo dell'Immensità¹¹⁶, e di lí al velo dell'Unicità¹¹⁷, e di lí al velo dell'Eternità¹¹⁸, e di lí al velo della Permanenza¹¹⁹, e di lí al velo dell'Altissimo¹²⁰, e di lí al velo del-

la Magnificenza¹²¹, e di lí al velo della Presenza Divina¹²², finché giunsi al velo della Singolarità¹²³.

Guardai, ed eccomi alla presenza di settantamila file d'angeli che stanno in piedi ben dritti. Si udí il Grido, proveniente da Dio Altissimo:

«Sollevate i veli tra me e il Mio amato Muhammad¹²⁴, siano su di lui la preghiera e la pace di Dio».

Sollevarono veli che solo Dio conosce. Vidi centomila file d'angeli in piedi e non inchinati, e vidi centomila file d'angeli inchinati e non prosternati, e vidi centomila file d'angeli prosternati¹²⁵ che non alzeranno il capo fino al giorno della resurrezione.

Mentre meditavo fui preso dallo sgomento per la sommità, la perfezione, l'immensità che stavo osservando, per il timore di Dio Altissimo. Una voce mi chiamò:

«Avanza, Aḥmad, avanza e avvicinati a Me».

Feci un passo di cinquecento anni di cammino. La voce mi disse:

«Aḥmad, non temere, e la tristezza non ti colga».

Cosí il mio cuore si acquietò da quel che pativo.

Il cuscino di prima prese a trasportarmi sempre piú in alto finché mi condusse vicino alla Presenza del mio Signore e Protettore. Fu allora che la mia vista percepí¹²⁶ qualcosa di sublime, che nessuna fantasia può immaginare né alcun pensiero raggiungere, Dio Altissimo sia lodato per quel che nessun occhio vide mai e mai nessun orecchio udí, quel che mai sfiorò cuore d'uomo. Mi avvicinai ancora al mio Signore finché mi ritrovai «alla distanza di due archi o meno» (*Corano* 53, 9) da Lui.

Dicono che si tratti d'archi di quelli con la corda, cioè che sia la distanza tra le due estremità di un arco tra le quali sia tesa la corda; invece qualcuno spiegò i due archi come le due sopracciglia unite. Comunque sia, il Profeta Muhammad, la preghiera e la pace siano su di lui, è senza dubbio l'amato eccelso nonché l'inviato nobilissimo, e l'amato è vicino all'Amato.

L'Eccelso e Sommo mi pose la Sua mano tra le scapole. Non era una mano che si coglie con i sensi come la mano di una creatura, invece era una mano di Potenza e Volontà. Ne provai l'alleviante frescura sul fegato¹²⁷, e allora quel che avevo patito si dissipò interamente.

Mi trasmise la scienza dei Primi e degli Ultimi¹²⁸.

Ero al colmo della gioia e della felicità quando l'immobilità e il silenzio mi conquistarono, e pensai che gli abitanti dei cieli e della terra fossero morti, tutti al di fuori di me, perché in quel luogo non si udiva alcun rumore, nulla si muoveva¹²⁹. Poi la ragione mi tornò e meditai sull'immenso onore che mi era stato riservato.

Una voce mi chiamò:

«Aḥmad, avvicinati a Me!»

Dissi:

«Mio Dio, Signore mio, Protettore mio, tu sei la Pace, la Pace viene da te».

Mi chiamò una seconda volta:

«Avvicinati a Me!»

Mi avvicinai a Lui.

«E la Pace sia su di te» disse.

Udii una voce, il timbro era quello di Abū Bakr al-Ṣid-dīq¹³⁰, «il Veridico», Dio ne sia pago. Dissi:

«Dio mio, Signore mio, Abū Bakr si trova qui con noi?»

«No, Muhammad, – rispose, – sei in un luogo che né Abū Bakr né altri possono raggiungere, ma Io so che nessuna persona al mondo ti è piú cara di Abū Bakr, cosí ti ho fatto udire la sua voce affinché tu non abbia timore e il tuo cuore si acquieti».

Cosí si narra.

Dio Eccelso e Sommo mi ispirò, cosicché dissi:

«Siano rivolti a Dio ogni augurio, ogni preghiera, ogni buona azione».

E Dio Altissimo rispose:

«Sia la pace su di te, Profeta, e siano su di te la Misericordia e le benedizioni di Dio».

Dissi:

«Sia la pace su di noi e sui servi di Dio purificati».

E gli angeli aggiunsero in coro:

«Testimonio che non c'è dio al di fuori di Dio soltanto, nessuno Gli è pari».

Dio Altissimo proseguí:

«E Io testimoniao che Muhammad è il Mio servo e il Mio inviato, chi ti ama anch'io lo amo, e chi ti accusa di menzogna albergherà nella Mia ira».

Egli, Eccelso e Sommo, disse ancora cosí:

«L'inviato di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e cosí tutti i credenti, ognuno crede in Dio, nei Suoi angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi inviati, tra i Suoi messaggeri non facciamo alcuna differenza, 'abbiamo udito e ubbidiamo, perdonaci Signore nostro, tutti faremo ritorno a Te', cosí essi dicono" (*Corano* 2, 285), "Signore nostro, non ci riprendere se dimentichiamo e se sbagliamo" (*Corano* 2, 286)».

Significa: non ci punire per la dimenticanza cioè lo sbaglio dovuto a distrazione; invece i figli di Israele, quando dimenticarono qualcosa di ciò che era stato loro ordinato, oppure quando caddero in una colpa, furono castigati con rapidità, privati di cibo o bevanda in proporzione a quella colpa, secondo la dimenticanza o lo sbaglio, ma questa comunità è stata risparmiata da tutto ciò per grazia del nostro signore Muhammad, siano su di lui la preghiera e la pace.

L'autore aggiunge, Dio Altissimo abbia misericordia di lui: se alla colpa per dimenticanza segue questa privazione, cosa avverrà di chi fa il male¹³¹ intenzionalmente, di proposito e in tutta immoralità? Ebbene, tutti i suoi armenti saranno preda della siccità e della penuria di frutti. Chie-

diamo a Dio Altissimo remissione e benevolenza contro i flagelli che capiteranno.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

«Signore nostro, non ci afferrare come facesti con loro, cioè con le comunità che vissero prima della mia comunità»¹³².

E Dio Altissimo rispose:

«Amato mio, non vi afferrerò come feci con loro».

Dissi:

«Non ci imporre un onere – cioè un impegno – gravoso, né un Patto che non possiamo sopportare¹³³, Tu ci puniresti perché non lo avremmo rispettato completamente, come facesti con quelli che vissero prima di noi, cioè gli ebrei, che trasformasti in scimmie e porci¹³⁴. Non infierire su di noi rendendo arduo il nostro dovere come infieristi su quelli che vissero prima di noi, cioè i figli d'Israele, chi di loro cadeva in una colpa si trovò scritta quella colpa sulla soglia di casa e anche, come disse qualcuno, sulla fronte.

Dissi ancora:

«“Signore nostro, non ci imporre il carico che non possiamo portare” (*Corano* 2, 286)».

Dio Altissimo rispose:

«Ti sollevo dal carico».

Dissi:

«“Condona” (*Corano* 2, 286)».

Dio Altissimo rispose:

«Condoniamo e tolleriamo».

Dissi:

«“Perdona e abbi pietà di noi” (*Corano* 2, 286)».

Dio Altissimo rispose:

«Perdoniamo e occultiamo».

Dissi:

«“Tu sei il nostro Protettore” (*Corano* 2, 286)».

Dio Altissimo rispose:

«Hai detto bene, Muhammad, Io sono il vostro Protettore».

Dissi:

«“Dunque donaci la vittoria sulla gente infedele” (*Corano* 2, 286)».

Dio Altissimo rispose:

«Avrete la vittoria sulla gente infedele fino al giorno della resurrezione».

Quindi l'Eccelso e Sommo mi domandò:

«Mi vedi con i tuoi occhi?»

Risposi:

«Tu sia innalzato, la vista non Ti sa percepire né bastano i paesi a contenerti, e non ti mutano la notte e il giorno, Tu sei l'Uno, il Vittorioso, Dio mio, Signore mio, mio Protettore, la Tua Luce, il Tuo Splendore e la Tua Maestosità hanno accecato la mia vista, io Ti vedo solo con il cuore»¹³⁵.

Dio Altissimo ordinò:

«Muhammad, descrivimi!»

Risposi:

«Tu sia innalzato, nessuno Ti può descrivere, nessuno dotto Ti sa definire, non c'è idea che possa immaginarti, Tu sei il Dio, “il Vivo il Sussistente” (*Corano* 2, 255; 3, 2 e 20, 111)».

Disse Dio Altissimo:

«Aḥmad, il Mio rango è sublime, sovrano il Mio Potere, sommo il Mio luogo, non c'è Dio al di fuori di Me, Io sono il Re dei re, Giudice supremo di quel che occorre alle creature, sono colui che risponde al supplice, dona a postulante, Io appago chi si affida a Me, e chi si presenta alla Mia porta Io lo accolgo e lo salvo dalle disgrazie e dalle infermità. Muhammad, osserva il luogo da cui Io ti parlo, non ci sono messaggeri tra Me e te, non c'è nessuno a interferire»¹³⁶.

Sollevai il capo. Dissi:

«Signore, dove mi trovo?»

Rispose:

«Sul tappeto dell'Intimità».

Arretrai. Mi proponevo di levarmi i sandali ma il mio Signore Sublime e Altissimo mi gridò:

«Calpesta pure il Nostro tappeto, Noi ti abbiamo eletto, Tu sei il signore che abbiamo favorito».

Guardai alla mia destra, ed ecco la spada della Vendetta, grondante sangue, sospesa sul piedistallo del Trono.

Dissi:

«Dio mio, Signore mio, rimuovi questa spada dalla mia comunità».

Rispose:

«Questa è la Mia sentenza, il Mio giudizio è dato: la gran parte della tua comunità d'altro non morirà che di spada».

Invece secondo un'altra narrazione Dio disse: «La gran parte della tua comunità d'altro non morirà che di calunnia e pestilenza».

Dissi:

«Dio mio, Signore mio, mio Protettore, ho qualcosa da chiederti».

Dio Altissimo rispose:

«Per la Mia Eccellenza, per la Mia Maestosità! Ho giurato a Me stesso duemila anni prima della creazione di Adamo che se mi avessi chiesto qualcosa te l'avrei concesso».

Dissi:

«Mio Dio, Signore mio, Protettore mio, Tu hai creato Adamo con la Tua mano¹³⁷, hai soffiato in lui del Tuo spirito¹³⁸ e hai fatto sí che i Tuoi angeli si prosternassero davanti a lui¹³⁹. E Abramo lo hai scelto come amico¹⁴⁰, e con Mosè hai parlato¹⁴¹, e Idrīs lo hai elevato a un luogo alto¹⁴². Hai dato a Davide i Salmi¹⁴³ e gli hai perdonato una colpa grave, e a Salomone hai donato un grande regno e gli hai

asservito gli uomini e i *ġinn*¹⁴⁴, gli uccelli, le fiere e il vento¹⁴⁵; e Gesù lo hai creato dalla Tua parola¹⁴⁶. Dunque in cosa hai prescelto me, come hai prescelto loro?»

Dio Altissimo rispose:

«Aḥmad, se ho creato Adamo con la Mia mano e l'ho creato d'argilla, ebbene, ho creato te della luce del Mio volto. Se ho scelto Abramo come amico, ho scelto te come amato, e l'amato è meglio dell'amico. Se ho parlato con Mosè, gli ho parlato da dietro un velo, sul monte Sinai, mentre con te ho parlato sul tappeto della Prossimità e senza alcun velo. Se ho elevato Idrīs a un luogo alto, l'ho elevato fino al quarto cielo, e quanto a te, ti ho innalzato fino a un luogo che nessuno mai ha raggiunto al di fuori di te. Se ho donato a Salomone un grande regno, per te ho reso l'intera terra una moschea, e ho reso pura la polvere del suolo¹⁴⁷. Se ho dato a Davide i Salmi, a te ho dato "i sette ripetuti"¹⁴⁸ e il nobile Corano con la sura Aprente, la sura della Vacca e la sura della Famiglia di 'Imrān¹⁴⁹, e chiunque le reciterà nella tua nazione avrà perdonate le proprie colpe, fossero pure come la spuma del mare, fossero tante quanti sono i granelli della sabbia. Ho creato Gesù della Mia Parola, ma a te ho dato un nome che deriva da un Mio Nome¹⁵⁰, e il tuo nome l'ho accostato al Mio, perché nessuno dei Miei servi testimonierà che non c'è dio al di fuori di Dio senza aggiungere che Muhammad è il Suo inviato¹⁵¹. E chi non riconosce il tuo Messaggio, a costui non accoglierò l'operato e nella vita dell'aldilà sarà tra i perdenti. Ti ho dato il Kawṭar che è un fiume dai ciottoli di perle e pietre preziose, dalle acque piú bianche della neve e piú dolci del miele; il fondale è di muschio profumato, ha piante di zafferano ed è largo settantamila miglia. Ti ho dato la Vasca¹⁵², l'Abbeveratorio¹⁵³, la grande Intercessione, il Grado elevato e il digiuno di *ramaḍān*, quando il Corano ti venne rivelato¹⁵⁴, e Ti ho reso leciti i bottini di guerra, ciò che non permisi ad alcuno prima di te»¹⁵⁵.

Dissi:

«Dio mio, questo è per me. E cosa hai dato alla mia comunità?»

Rispose:

«Muhammad, ho perdonato le colpe a settantamila appartenenti alla tua comunità che meritavano il fuoco infernale».

Dissi:

«Signore mio, dammi di piú».

Rispose:

«Se un peccatore si pentirà un anno prima di morire, Noi lo perdoneremo».

Dissi:

«Signore mio, dammi di piú, un anno è molto tempo».

Rispose:

«Se costui si pentirà un mese prima di morire, Noi lo perdoneremo».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú, un mese è molto tempo».

Rispose:

«Se costui si pentirà una settimana prima di morire, Noi lo perdoneremo».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú, una settimana è molto tempo».

Rispose:

«Se costui si pentirà un giorno prima di morire, Noi lo perdoneremo».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú, un giorno è molto tempo».

Rispose:

«Se costui si pentirà un'ora prima di morire, Noi lo perdoneremo».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú, un'ora è molto tempo».

Rispose:

«Se costui si pentirà prima dell'ultimo rantolo, Noi saremo generosi con lui e accoglieremo il suo pentimento».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú».

Rispose:

«Ogni notte di venerdì¹⁵⁶ Noi libereremo dal Fuoco centomila appartenenti alla tua comunità».

Dissi:

«Dio mio, dammi di piú».

Rispose:

«L'ultima notte di *ramadān* ne libereremo tanti quanti ne abbiamo liberati dal primo giorno del mese fino al suo ultimo giorno».

Dissi:

«Dammi di piú».

Mi diede da bere tre sorsi di una certa bevanda. Mi disse: «Prendi, prendi, prendi».

Chiesi:

«Dio mio, qual è la loro spiegazione?»

Rispose:

«Sono il Mio perdono, la Mia mansuetudine e la Mia misericordia».

Dissi:

«Tu sia lodato, ringraziato, onorato e glorificato, Tua è la bontà».

Mi accinsi alla discesa quand'ecco che il mio Signore Eccelso e Sommo mi chiamò:

«Aspetta, Muhammad. Ho un obbligo da imporre a te e alla tua comunità; chi vi adempirà entrerà in paradiso e quanto a chi non lo farà, Io lo perdonerò se vorrò e se vorrò gli darò punizione. Ho imposto come obbligo a te e alla tua comunità cinquanta preghiere ogni giorno e notte».

Dissi:

«Abbiamo udito e ubbidito» (*Corano 2, 285*)¹⁵⁷.

Poi discesi, mentre Egli mi augurava la preghiera e la pace. Lungo il cammino mi imbattei nel mio fratello Mosè figlio di 'Imrān, la pace sia su di lui. Appena mi vide balzò in piedi e disse:

«Sia benvenuto il veridico, l'amato. Vieni da Dio?»

«Sì» risposi.

«Cosa ti ha dato?» chiese.

«Mi ha dato e mi ha reso pago» risposi.

Chiese ancora:

«E cosa ha dato alla tua comunità?»

«Ha dato e li ha resi paghi, – risposi. – E ha imposto loro l'obbligo di cinquanta preghiere di giorno e di notte».

Mosè mi disse:

«Torna indietro e chiedi una riduzione perché la tua comunità è la comunità del tempo che resta, il loro corpo è debole e breve la loro vita, non lo sopporteranno. Chiedi al tuo Signore che riduca l'obbligo».

Dissi:

«Fratello mio, come potrò attraversare di nuovo tutti i veli che ho attraversato prima?»

«Chiedilo da qui, – rispose Mosè. – Egli è vicino, ed è colui che esaudisce»¹⁵⁸.

Si udì un grido proveniente dall'Altissimo e Sommo:

«Chiedi quel che vuoi e Io ti esaudirò».

Chiesi:

«Signore mio, gli appartenenti alla mia comunità sono deboli e non sapranno compiere cinquanta preghiere».

Così Egli tolse a me e alla mia comunità cinque preghiere. Mi recai nuovamente da Mosè e gli raccontai l'accaduto.

Disse Mosè:

«Torna ancora dal tuo Signore e chiedi una riduzione, la tua comunità non lo sopporterà».

Chiesi continue riduzioni al mio Signore Eccelso e Sublime, e Mosè continuò a parlarmi a quel modo, finché

Egli mi tolse quarantacinque preghiere e impose a me e alla mia comunità l'obbligo di cinque preghiere.

Disse Mosè:

«Chiedi una riduzione».

Ma io risposi:

«Fratello mio, me ne vergogno di fronte al mio Signore»¹⁵⁹.

Allora il mio Signore mi chiamò:

«Muhammad, torna da Me. Abbiamo decretato che cinque preghiere nell'azione siano cinquanta sopra la bilancia¹⁶⁰, ogni preghiera varrà dieci preghiere e “presso di Me la Mia parola non muta” (*Corano* 50, 29). E per chi farà un'azione buona, essa varrà come dieci azioni buone mentre se commetterà un'azione malvagia gli sarà ascritta come una sola»¹⁶¹.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Salutai Mosè e mi incamminai finché trovai mio fratello Gabriele, sia la pace su di lui, che era rimasto in piedi al suo posto, senza andare né avanti né indietro. Quando mi vide mi abbracciò e disse:

«Sia la pace su di te, amato del Signore dei mondi. Cosa ti ha donato il tuo Signore?»

«Il mio Signore, – risposi, – mi ha donato favore, bontà, onore, molti doni e grande liberalità».

Disse:

«Io sapevo che, presso il tuo Signore, sei la creatura più nobile».

In seguito mi prese per mano e camminammo finché arrivammo al paradiso. Ed eccomi di fronte a un angelo di enorme corporatura, bello a vedersi, il volto brillante. La luce irradiava dal suo viso e sedeva su uno scranno di luce. Era ingioiellato e parato a cerimonia.

Chiesi:

«Fratello mio, Gabriele, costui chi è?»

Rispose:

«È Riḍwān¹⁶², il guardiano dei Giardini».

Mi avvicinai e lo salutai, e quando lui mi vide si alzò sorridendo, contraccambiò il saluto, mi abbracciò e mi strinse la mano. Poi disse:

«Sia benvenuto il Profeta che porta il buon consiglio, il fratello puro».

Disse Gabriele:

«Riḍwān, prendi la mano dell'amato di Dio, mostragli il Giardino e quel che Dio ha preparato per lui e per la sua comunità».

Mi prese per mano e mi fece entrare in paradiso. Guardai, ed ecco, la sua terra è bianca come fosse argento, i ciottoli di perle e di corallo, la polvere è di muschio, le piante di zafferano, gli alberi hanno foglie d'argento e foglie d'oro e sono coperti di frutti simili a stelle luccicanti. Il Trono fa da soffitto, l'interno è fatto della misericordia di Dio, gli angeli lo abitano e il Compassionevole è il Vicino di Casa.

Riḍwān mi prese per mano e passeggiammo tra gli alberi del Giardino e le delizie che racchiude, sorgenti e donne dagli occhi nerissimi¹⁶³, vergini e castelli alti, giovanetti splendidi come altrettante lune, e servitori, e cortigiani, e armenti, magnificenza e beatitudine¹⁶⁴, permanenza e immortalità, felicità, perennità e conforto nella vicinanza del Re che ogni cosa conosce.

Vidi una cupola di perla bianca, sospesa, ma nulla la sorregge o la sostiene, ha mille porte fatte d'oro rosso e a ogni porta mille damigelle¹⁶⁵. Dentro la cupola vidi mille cappelle, e in ciascuna c'erano mille stanze, e in ogni stanza mille divani, e su ogni divano mille giacigli di broccato di seta con un fiume d'acqua corrente tra un giaciglio e l'altro; e su ogni giaciglio una donna dagli occhi nerissimi, un'urfi che a guardarla si resta confusi, la mente si offusca.

Sollevai gli occhi al cielo pieno di meraviglia, ed ecco il Grido dall'Altissimo e Sommo:

«Questo ti stupisce, Muhammad? Allora osserva l'interno della cupola, è lí che vedrai meraviglie».

Guardai con attenzione e vidi che la cupola era a portata di sguardo. C'era dentro un'altra cupola fatta di smeraldo verde, e all'interno di questa un divano d'ambra bianca tempestato di diamanti e pietre preziose sul quale stava adagiata una donna, le palpebre scure di collirio, occhi grandi dalla cornea rosea e le pupille nerissime, piú bella del sole e della luna e anzi, dove saranno mai la bellezza e la grazia del sole e della luna a confronto di lei? Dai piedi alle ginocchia Dio l'ha creata di canfora bianca e dalle ginocchia al seno di muschio odoroso; e ha milleseicento ciocche di capelli. Se mai si mostrasse agli abitanti della terra illuminerebbe l'oriente e l'occidente con il dito mignolo; e se una goccia della sua saliva cadesse in un mare salato lo renderebbe dolce.

Dissi:

«Fratello mio, Gabriele, a chi toccherà questa beatitudine immensa, questo grandissimo dono?»

«Amato di Dio, – rispose, – toccherà a chi muore testimoniando che non c'è dio al di fuori di Dio e tu sei l'inviato di Dio in tutta verità»¹⁶⁶.

Cosí si narra.

Vidi un luogo beato, un grande regno irrigato da sette fiumi, un fiume d'acqua, un fiume di latte, un fiume di vino, un fiume di miele, un fiume di *salsabíl*¹⁶⁷, un fiume di *rahīq* e un fiume di *tasnīm*¹⁶⁸, e il fiume Kawṭar. Proce-detti nella mia discesa di cielo in cielo, e ogni cosa presso cui passavo in tutti i cieli diceva: «Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio». Infine giungemmo al cielo del mondo, ed era notte come alla partenza, non prima e nemmeno piú tardi. Montai in groppa alla Burāq, partii e giunsi alla Mecca, Dio Altissimo la colmi d'onore e gloria, quindi smontai dalla cavalcatura. Gabriele mi congedò dicendo:

«Muhammad, non appena ti sveglierai racconterai alla tua gente le meraviglie di questa notte e darai loro il lieto Annuncio della misericordia di Dio Altissimo».

Risposi: «Fratello mio, Gabriele, temo davvero che mi accuseranno di menzogna».

Gabriele ribatté: «Se ti accuseranno di menzogna, Abū Bakr ti crederà¹⁶⁹, dunque per chi ti smentirà non angustiarti».

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse ancora così:

Dormii nel mio giaciglio fino all'ora della preghiera del mattino, mi alzai, pregai e poi mi incamminai verso la porta della moschea.

Il perfido Abū Ġahl¹⁷⁰, ogni volta che mi passava accanto, aveva l'abitudine di dirmi: «Cosa ti è stato rivelato ieri, Muhammad?» Anche allora prese a camminare accanto a me e mi rivolse la consueta domanda.

Risposi:

«Ho compiuto un Viaggio notturno».

Chiese:

«E dove sei andato?»

Risposi: «Sono stato a Gerusalemme e di lí fino al Trono. Ho parlato al Vero ed Egli ha parlato a me, mi ha offerto doni e mi ha colmato d'onore; ho visto il paradiso e la beatitudine eterna che Dio ha preparato per chi vi abiterà, e ho visto il Fuoco infernale, l'albero di Zaqqūm e l'acqua bollente che Dio ha preparato per chi vi abiterà».

Disse Abū Ġahl:

«Tieni il segreto, Muhammad, non ne parlare, ogni creatura ti smentirà».

Risposi:

«Dovrei nascondere la grazia che Dio mi ha concesso? Invece Dio Altissimo ha detto: "Racconta la bontà del tuo Signore" (Corāno 94, 11)».

Allora Abū Ġahl, Dio lo maledica, esclamò: «Oh, mi

appello a Dio¹⁷¹, che magnifico discorso. Avrai il coraggio di raccontare alla tua gente quel che hai riferito a me?»

«Certamente» risposi.

Così quell'uomo malvagio chiamò a gran voce la gente della Mecca, Dio la colmi d'onori: «Accorrete, meccani!» E tutti i meccani si radunarono.

L'inviato di Dio, siano su di lui la preghiera e la pace, si alzò in piedi per tenere il suo discorso:

«Assemblea dei Qurayš, – disse, – sappiate che la notte scorsa Dio Eccelso e Sublime mi ha condotto in un Viaggio notturno fino a Gerusalemme e poi mi ha fatto salire sulla Scala attraverso i sette cieli dove con i miei stessi occhi¹⁷² ho visto i profeti, siano su di loro la preghiera e la pace. Ho raggiunto il Trono, ho calpestato un tappeto di luce, ho parlato al Vero ed Egli mi ha parlato, ho visto il paradiso e l'inferno e mi accingo a descrivere ogni cosa».

Intanto Abū Bakr il Veridico¹⁷³ diceva:

«Tu, prescelto da Dio¹⁷⁴, dici la verità, tu, amato di Dio, sei sincero».

Ma il perfido Abū Ġahl parlò così:

«Sì, hai descritto, e hai parlato bene, ma io non voglio da te notizia del cielo, piuttosto vogliamo informazioni su Gerusalemme: com'è? Descrivila per noi e allora sapremo che il tuo discorso è verità e il tuo racconto è sincero».

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, chinò il capo, perché quando era giunto a Gerusalemme era notte, ed era notte quando vi era tornato, non aveva visto nulla da segnalare, non aveva notato nulla. Fu allora che Dio ispirò a Gabriele:

«Scendi a Gerusalemme, afferra la sua terra, i monti, i colli, i corsi d'acqua, i vicoli e le strade, e anche i suoi templi, e metti ogni cosa davanti al Mio amato Muhammad».

Così si narra.

In quel preciso istante il fido Gabriele fece discendere Gerusalemme sul Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, il quale si mise a osservarla e a descriverla punto per punto, luogo dopo luogo, finché tutti abbassarono lo sguardo a terra. E intanto Abū Bakr il Veridico diceva:

«Amato di Dio, tu sei sincero».

Dopodiché il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, disse così:

«Mentre io e il mio fratello Gabriele ci libravamo nell'aria, ho visto il Tale e il Talaltro della famiglia dei Banū Maḥzūm¹⁷⁵ con una carovana nei pressi di Ġabal al-Arāk. Uno dei cammelli si era smarrito, era andato lontano, così gridai loro dall'alto che quel cammello si trovava a *wādī* al-Naḥl¹⁷⁶. All'alba di domani, quando saranno da voi, interrogateli».

Il mattino del giorno dopo la carovana era ancora lontana, e i cavalieri non avrebbero raggiunto La Mecca in tempo per il sorgere del sole.

Così si narra.

Allora, in quel giorno, Dio trattenne il sole finché la carovana giunse alla Mecca; così Egli fece per onorare il signore delle creature, l'amato di Dio, il nostro signore Muhammad, la preghiera e la pace siano su di lui, e per confermare la sincerità del suo racconto. Al sorgere del sole i cavalieri giunsero alla Mecca e raccontarono d'aver smarrito un cammello. Dissero:

«Mentre lo cercavamo, ecco provenire dall'aria la voce di un individuo: il cammello si trova a *wādī* al-Naḥl. Siamo andati a *wādī* e lo abbiamo trovato, come aveva detto quella voce».

Udite queste parole, i musulmani si rallegrarono molto, e a gran voce lodarono Dio e Lo glorificarono¹⁷⁷. L'inviato di Dio, siano su di lui la preghiera e la pace, se ne andò, i musulmani attorno a lui, lui in mezzo a loro come la luna, loro attorno a lui come le stelle. Quel giorno, in quattromila

abbracciarono l'Islam, mentre nei cieli gli angeli cantavano le lodi di Dio e la Sua gloria, onorando chi ha portato il lieto Annuncio e ha dato l'Avvertimento¹⁷⁸.

Abū Ġahl lo odiò, lo smentì, lo invidiò ed esclamò:

«Questa, Muhammad, è una gran magia che viene da te»¹⁷⁹.

Il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, prese a narrare ai suoi Compagni le meraviglie dei cieli e del Trono, e l'eterna beatitudine vista nei giardini, riservata a coloro che Dio ama, e l'acqua bollente e il castigo doloroso visto all'inferno e nella Geenna, per i Suoi nemici.

Così finisce il racconto dell'Ascensione. È terminato, sia lode a Dio.



Note





1. È la formula nota come *ṣabāda*, letteralmente «testimonianza»; primo dei cinque fondamenti dell'Islam, la sua affermazione consapevole comporta la conversione.

2. In arabo *bi-ism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*; è la formula nota come *basmala* che apre di norma ogni testo o discorso di argomento islamico.

3. «Dio si compiaccia di» – o «Dio sia pago di» – traduce l'espressione araba *raḍīya Allāhu 'an*, che segue invariabilmente il nome dei personaggi di comprovata pietà o sapienza in materia religiosa. Ho mantenuto simili formule nel corso del testo anche se la loro presenza può appesantire la lettura.

4. È l'eulogia riservata al Profeta: *ṣallā Allāhu 'alay-hi wa sallama*.

5. Abū Ṭālib ibn 'Abd al-Muṭṭalib (m. intorno al 619 d. C.), zio paterno del Profeta, fu il padre, oltre che di Umm Hāni, anche di 'Alī ibn Abī Ṭālib (m. 661 d. C.) il quarto califfo. Anche se non si convertì mai, Abū Ṭālib è molto caro alla tradizione islamica perché si prese cura del giovane Muhammad, orfano, ed esercitò la propria influenza per proteggerlo dalle angherie dei meccani idolatri.

6. Settimo mese secondo il calendario lunare, era considerato sacro dalle tribù arabe della Penisola; durante il mese di *raḡab*, riservato a pratiche devozionali, sacrifici e digiuni rituali, ogni combattimento era vietato.

7. Secondo questa versione del racconto, il Viaggio sarebbe pertanto avvenuto nel 520 d. C., due anni prima dell'egira, cioè il trasferimento (*hiḡra*) a Medina.

8. Dunque dopo il 622 d. C., anno dell'egira. Fāṭima, figlia del Profeta e della sua prima moglie Ḥadiḡa, gode del titolo onorifico di *al-Zabrā'*, «la Radiosa», e, soprattutto in ambiente sciita, del patronimico *umm abī-hā*, «madre di suo padre», forse in risposta alla «madre di Dio» della tradizione cristiana. Sposò il già citato cugino di Muhammad, 'Alī ibn Abī Ṭālib, e insieme a quest'ultimo, ai due figli Ḥasan e Ḥusayn e al Profeta stesso forma «la Gente della Casa» (*ahl al-Bayt*). La sua figura vanta in ambiente islamico una devozione che può ricordare quella tributata alla vergine Maria in ambiente cristiano (cfr. L. Massignon, *La Mubābala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, Maisonneuve, Paris 1955 [anche in *Opera minora*, Puf, Paris 1969, vol. I, pp. 550-72]; Id., *La notion du voeu et*



la *dévotion musulmane à Fāṭima*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Morano, Roma 1956, vol. II, pp. 102-26).

9. Ancora la *ṣabāda*.

10. In arabo *Ġibrīl* o *Ġabrā'īl*, è l'angelo che trasmise le rivelazioni coraniche a Muhammad, cfr. *Corano* 2, 97: «[Gabriele] ha fatto discendere il Corano sul tuo cuore, con il permesso di Dio, a conferma di quel che è giunto prima, come Guida e lieto annuncio ai credenti». Per lo piú l'esegesi lo identifica con «lo Spirito Fedele» (*al-rūḥ al-amīn*) di 26, 192-95: «Questa è una rivelazione del Signore dei mondi, che lo Spirito Fedele ha fatto discendere sul tuo cuore perché tu sia un ammonitore in lingua araba chiara»; e con «lo Spirito di santità» (*rūḥ al-quds*) che fortificò Gesù (cfr. 2, 87 e 253; 5, 110). Sulla sua descrizione si diffonde il geografo e cosmografo di origine iranica al-Qazwīnī (m. 682/1283) in un'opera assai rilevante in questa sede, le *'Aḡā'ib al-maḥlūqāt wa ḡarā'ib al-mawjūdāt*, *Dār al-ma'ārif li-al-ṭibā'a wa al-našr*, Sousse-Tunisi s.d., p. 43 [trad. it. di F. Bellino in S. von Hees (a cura di), *Le meraviglie del creato e le stranezze degli esseri*, Mondadori, Milano 2008, p. 113]: su ciascuna delle sue sette ali vi sono altre cento ali; sotto quelle, Gabriele nasconde due ali ulteriori che dispiega solo quando annienta le città, per esempio quando distrusse le città del popolo di Lot: con quelle ali le sollevò, le portò così in alto che gli abitanti dei cieli poterono udire gli strepiti dei loro galli, poi le sconvolse, le mise sottosopra (cfr. *Corano* 11, 81-82).

11. È l'eulogia riservata agli angeli.

12. Cioè «l'amato di Dio». «Il Vero», «il Reale», «la Suprema Verità», in arabo *al-Ḥaqq*, è un Nome divino tra i piú importanti, il cinquantaduesimo secondo le liste piú accreditate; cfr. *Corano* 10, 32; 20, 114; 22, 6 e 62; 31, 30.

13. Il nome della miracolosa cavalcatura del Profeta è ricondotto dai lessicografi arabi alla radice *brq* e alle nozioni di lucentezza e brillantezza che essa esprime (ma si veda meglio A. M. Piemontese, *Note morfologiche ed etimologiche su al-Burāq*, in «Annali di Ca' Foscari», XIII, 1971, n. 3, serie orientale 5, pp. 109-13). In questo racconto il nome al-Burāq è accordato al femminile.

14. Questa osservazione sul respiro (*nafas*) della cavalcatura – che equivale a riconoscerla dotata d'anima (*nafs*) umana – compare per esempio in al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi'rāḡ*, *Dār al-kutub al-ḥadītha*, Il Cairo 1384/1963, p. 44 (sempre da Ibn 'Abbās). Ma potrebbe rivelare un'idea del tutto diversa: sulla forza eolica come strumento ascensionale nel contesto del *mi'rāḡ* cfr. G. Scarzia, *Heracles-Verethragna and the «Mi'rāḡ» of Rustam*, in «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», XXXVII (1983), n. 1-3, pp. 85-109.

15. In arabo *ṣafwat Allāh*, perifrasi che questo testo applica anche a Muhammad (cfr. *infra*, anche in nota). Adamo venne prescelto da Dio quale Suo sostituto o vicario (*ḥalīfa*); il Signore gli insegnò «tutti i no-



mi» e ordinò agli angeli di prosternarsi davanti a lui; cfr. soprattutto *Corano* 2, 28-32.

16. Profeta di grande rilevanza nella predicazione islamica, considerato il fondatore o il restauratore del culto monoteista della Ka'ba, Abramo, Ibrāhīm, è definito «l'amico di Dio», *ḥalīl Allāh*, in *Corano* 4, 125, un versetto che vale la pena di riprendere nella sua intenzione: «Chi mai può scegliere una religione migliore di questa: sottomettersi a Dio, fare del bene ai propri simili e seguire la comunità di Abramo in fede pia? Dio si è preso Abramo come Amico». Sull'elezione di Abramo si veda anche l'introduzione.

17. Si tratta della *qibla* o direzione rituale.

18. Sull'intercessione del Profeta si veda l'introduzione, nel testo e in nota.

19. In arabo *ḥawḍ*, è la Cisterna o Vasca escatologica, sorta di abbeveratorio presso cui Muhammad incontrerà nel giorno della Resurrezione gli appartenenti alla propria comunità, i quali vi troveranno ristoro. Tema già noto all'escatologia mazdea, non compare nel *Corano* ma nella Tradizione del Profeta e nelle antiche professioni di fede (essendo peraltro ignorato dalla gran parte della dogmatica successiva, per esempio nell'*Iqtisād fī al-i'tiqād* di Abū Ḥāmid al-Gazālī, o nel *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa al-muta'ahḥirīn* di Faḥr al-Dīn al-Rāzī, autore citato nell'introduzione). Cfr. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris 1967, pp. 321-22.

20. Questo termine dà il titolo a *Corano* 108 e compare in 108, 1: «Ti abbiamo donato la Sovrabbondanza»; derivato da una radice araba che esprime la grande quantità, l'esegesi tradizionale lo considera un fiume del paradiso dalle acque molto abbondanti.

21. Con «rito della preghiera» rendo il termine arabo *rak'a* (pl. *rak'āt*), letteralmente «il fatto di chinarsi». Nel lessico tecnico, questo termine indica la precisa sequenza di professioni – quali la prima sura e *Allāhu akbar*, «Dio è il più grande» – e movimenti del corpo – dalla posizione eretta o *qiyām* all'inchino o *rukū'* alla prosternazione o *suḡūd* – che forma ciascuna preghiera canonica o *ṣalāt*: la preghiera del mattino (*al-ṣubḥ* o *al-faḡr*) si compone di due *rak'āt*, quella del mezzogiorno (*al-zuhr*) di quattro, come quelle del pomeriggio (*al-aṣr*) e della notte (*al-iṣā'*), mentre la preghiera del tardo pomeriggio o tramonto (*al-maḡrib*) si compone di tre *rak'āt*.

22. *Wādī al-'Aqīq* è il nome di un *wādī* (valle stretta e più particolarmente il letto di un fiume in piena o in secca secondo le stagioni dell'anno) nelle vicinanze di Medina, noto come la «valle santa» in seguito a una preghiera che il Profeta vi compì.

23. Simile però molto più conciso al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Dār al ma'rifa, Beirut 1412/1992, vol. XV, pp. 6-7 (da Abū Sa'īd al-Ḥudrī); ripreso tra gli altri da al-Suyūfī, *Al-durr al-manṭūr*, Dār al-fikr, Beirut 1414/1993, vol. V, p. 195.





24. Gerusalemme è nota agli storici arabi antichi mediante la perifrasi di origine aramaica *bayt al-maqdis*, «il Tempio» (o *madīnat bayt al-maqdis*, «la città del Tempio»), anche nella pronuncia *bayt al-muqaddas*; piú tardi si affermò il nome, attualmente impiegato, di *al-Quds*.

25. La contrapposizione di *dunyā*, «vita terrena» e *āhira*, «aldilà», ricorre continuamente in dottrina, come pure la correlazione *dunyā* e *dīn* o «religione».

26. Cfr. tra l'altro Ibn Hišām, *Al-sira al-nabawiyya*, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Il Cairo 1375/1955, vol. I, p. 397; solo due coppe (latte e vino) secondo un altro racconto, *ibid.*, p. 398; diverso il contenuto delle coppe (latte, vino e miele) in al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ*, Dār al-ğīl, Beirut s.d., vol. V, p. 68; una proposta ancora diversa in al-Ṭabarī dove si legge che Muḥammad rifiutò il vino ma bevve sia l'acqua sia il latte (cfr. al-Ṭabarī, *Gāmi'* cit., vol. XV, p. 8).

27. *Fiṭra* in arabo; cfr. *Corano* 30, 30: «Alza il viso alla religione, da vero credente, secondo la Natura Prima [*fiṭra*] che Dio ha dato agli uomini. Non c'è cambiamento nella creazione di Dio, la religione retta è quella, ma la gran parte degli uomini non sa nulla». Ed è celebre il detto profetico secondo cui «ogni bambino che nasce, nasce nella *fiṭra*, sono i suoi genitori che lo rendono cristiano, ebreo o mazdeo».

28. Si consideri l'interdizione del «consumo di *ḥamr*» (succo fermentato di dattero o uva) ovvero *ṣurb al-ḥamr*, uno dei cinque peccati capitali secondo la *ṣarī'a* (insieme al rapporto sessuale illecito o *zinā*, la falsa accusa del medesimo, il furto e il brigantaggio) in seguito a *Corano* 5, 90-91 («Voi che credete, il vino, il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono cose immonde, opere di Satana [...] La smetterete?») che rende inefficaci altri passi coranici di senso diverso; in particolare: 16, 67 («Dai frutti delle palme e delle viti vi preparate una bevanda inebriante, un alimento buono [...]»); 4, 43 («Voi che credete, non accostatevi alla preghiera in stato di ebbrezza ma aspettate di sapere quello che dite [...]»); e 2, 219: «Ti chiederanno del vino e del *maysir*. Rispondi: «In entrambi c'è un peccato grave e anche un vantaggio per gli uomini, però il peccato è maggiore del vantaggio»».

29. In arabo *fī al-kitāb maṣṭūr*, *Corano* 17, 58 e 33, 6 (cfr. anche 54, 53: «ogni cosa è scritta [*maṣṭūr*], piccola o grande che sia»).

30. Qui finisce l'*isrā'* o «Viaggio notturno», e inizia a pieno titolo il *mi'rāğ* o «ascensione» o «scala». La Roccia da cui la tradizione islamica vuole che il Profeta sia asceso al cielo è visibile tutt'oggi all'interno della Moschea della Roccia.

31. Cfr. *Corano* 41, 12 («[...] Noi abbiamo ornato il cielo inferiore con delle lampade e vi abbiamo messo dei guardiani, così ha disposto il Potente, il Sapiente») e 67, 5 («Abbiamo adornato il cielo terrestre di lampade, le abbiamo fatte per lapidare i diavoli»).

32. In arabo: *aw ursila ilay-hi?* Dietro il senso comune si intenda pertanto la rivelazione o *risāla*; cioè: «Ha già iniziato a ricevere le rivelazioni coraniche?»



33. Diverso il nome di questo e degli altri cieli secondo un'altra versione del racconto, nuovamente da Ibn 'Abbās; in senso ascendente: della Maestà, della Pace, del Rifugio, delle Delizie, dell'Immortalità, del Soggiorno o Eden, e Firdaws, immediatamente sotto il Trono. Cfr. M. Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919, pp. 227-28.

34. In arabo *rāki'* e *sāğīd*, due figure della preghiera canonica sulla quale cfr. la nota 21. Il testo ha ripreso un detto profetico accolto da due raccolte canoniche di tradizioni profetiche, quelle di Tirmidī (m. 279/892) e di Ibn Māğā (273/887); e ricordato da Ibn Ḥanbal. Cfr. A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Brill, Leiden 1988 (1^a ed. 1936), vol. VI, p. 260. L'idea che gli angeli preghino in direzione del Trono di Dio, cioè che quella sia «la *qibla* degli abitanti dei cieli così come la Ka'ba è la *qibla* degli abitanti della terra», è attestata anche in al-Qazwīnī, 'Ağā'ib cit., p. 41 [trad. it., p. 106].

35. L'autore intende qui evidenziare la differenza con i corsi d'acqua di tipo *wādī*, in secca per buona parte dell'anno (cfr. *supra* in nota).

36. Qui come altrove nel testo figura un'aggiunta dell'anonimo autore a spiegazione del lessico arcaico impiegato dal detto profetico.

37. Sulla presenza del Nilo e dell'Eufrate in paradiso cfr. anche al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, p. 4; e al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 184. Quattro fiumi in al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. V, p. 68, da Anas ibn Mālik a sua volta da Mālik ibn Ṣa'ṣa'a: «[...] ed ecco quattro fiumi, due occulti e due manifesti. Chiesi: "Gabriele, che fiumi sono questi?" Rispose: "Quelli occulti sono i due fiumi del paradiso, quelli manifesti sono il Nilo e l'Eufrate"» (identico al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi'rāğ* cit., p. 31).

38. Questo fiume paradisiaco è già stato ricordato sopra, nel testo e in nota; per l'affermazione di Gabriele cfr. al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, p. 4.

39. In arabo Ismā'il. Ricordo che nel Corano questo nome è riferito a un profeta dell'antichità preislamica, eventualmente (nelle rivelazioni più tarde, di periodo medinese) al figlio di Abramo e Agar protagonista, anziché Isacco, della storia del sacrificio (cfr. soprattutto *Corano* 37, 100-7); e due versetti (2, 125 e 127) associano questo profeta al padre Abramo nella ricostruzione della Ka'ba. Per converso Ismā'il figura come l'angelo guardiano del cielo terrestre in molti racconti del Viaggio; cfr. tra gli altri Ibn Hišām, *Al-sira* cit., vol. I, p. 403; al-Quṣayrī, *Kitāb al-mi'rāğ* cit., p. 46; al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1405/1985, vol. II, p. 391; al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 195. In altre fonti, il «guardiano» si chiama Riḍwān; su quest'ultimo nome cfr. *infra*, nel testo e in nota.

40. *Karāma* in arabo.

41. Quest'angelo, con la sua preghiera, ricomparirà più avanti; nell'ascensione di al-Bakrī tradotta da F. Colby (*Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension*

Discourse, State University of New York Press, Albany 2008, p. 205), l'angelo si chiama Ḥabīb, «Amato».

42. Il testo impiega nuovamente la voce *rak'a*, su cui cfr. la nota 21.

43. Yahyā ibn Zakariyyā (o Zakariyā') è Giovanni Battista; il Corano lo conosce come profeta e uomo saggio e casto.

44. La figura di Gesù figlio di Maria ('Īsā ibn Maryam) spicca nella tradizione islamica a partire dalle molte ricorrenze coraniche che ripercorrono la tradizione cristiana ma solo per correggere le interpolazioni che essa conterrebbe: la nascita miracolosa di Gesù, privo di padre umano come Adamo prima di lui (cfr. *Corano* 3, 59) e tantopiù di padre divino, è considerata una prova della sua veridicità di profeta ed è quindi equiparabile alla trasformazione del bastone in serpe da parte di Mosè o all'enunciazione del Corano da parte di Muhammad. Gesù è detto «servo di Dio» (19, 30 e 66, 6), quindi Sua creatura e Sua proprietà come ogni altro uomo; è «Parola di Dio» in quanto è profeta, cioè strumento della divina volontà. I suoi miracoli, comprese la creazione e la vivificazione dell'uccello d'argilla (cfr. 3, 49 e 5, 110), sono atti che Dio stesso compì per suo tramite; pertanto, secondo la teologia islamica, non depongono a favore di una natura divina né di alcuna partecipazione al soprannaturale.

45. *Laylat al-qadr*, la notte del Destino, è la ventisettesima notte del mese di *ramadān*, mese del digiuno legale, nella quale sarebbe avvenuta la prima rivelazione al Profeta.

46. Con «ricordo del santo Nome» ho reso il termine arabo *dīkr*, già coranico, il quale, come accennato nell'introduzione, esprime uno dei principali riti del sufismo consistente nella ripetizione continua di un Nome.

47. Gli angeli «viaggiatori» o «erranti» (*al-sayyāḥūn*), amanti delle assemblee di devoti, sono ricordati anche da al-Qazwīnī, '*Agā'ib* cit., p. 46 [trad. it., pp. 120-21].

48. Davide (Dāwūd), citato dal Corano per lo più insieme al figlio Salomone, ottenne da Dio scienza, sapienza ed equità, l'abilità nel forgiare cotte in maglia di ferro (cfr. *Corano* 34, 10; 21, 80), la servitù di uccelli e montagne (21, 79; 34, 10; 38, 18) oltre a un salterio (*Zābūr*, cfr. 4, 163; 17, 55). Anche il Davide coranico uccise Golia (2, 251).

49. Salomone (Sulaymān ibn Dāwūd) è un personaggio di estrema rilevanza nella tradizione islamica: inviato di Dio, saggio, giusto (perfino più di Davide, cfr. *Corano* 21, 78-79), signore dei *ginn* (che costruivano per lui «quel che voleva, templi, statue, piatti ampi come abbeveratoi, e caldaie solide» – cfr. 34, 13 –, e che egli impiegò nella pesca delle perle – cfr. 21, 82; 38, 37) e signore del vento (34, 12; 21, 81), conoscitore della lingua di uccelli e formiche (27, 16 e 18), convertì all'Islam la regina di Saba (cfr. 27, 22-44). La letteratura successiva ne evidenzierà soprattutto le doti di mago grazie all'anello talismanico recante il Nome supremo.

50. Alle vicende di Giuseppe (Yūsuf ibn Ya'qūb), invidiato dai fratelli e gettato nel pozzo, accolto in Egitto, insidiato dalla moglie del principe, imprigionato ma poi elevato al piú alto rango e infine ricongiunto alla sua famiglia, il Corano intitola e dedica l'intera sura 12, «la migliore delle storie», l'unica a mantenere un'unità tematica dall'inizio alla fine. Ne emerge la figura di un profeta sapiente, di grandi virtù morali (soprattutto pazienza, indulgenza e castità) e straordinaria bellezza fisica, la cui abilità tipica fu l'interpretazione dei sogni (cfr. *Corano* 12, 6, 20 e 101).

51. Giacobbe (Ya'qūb), personaggio poco caratterizzato dal Libro, compare solo in relazione alle vicende di Giuseppe o in sequenze di nomi di profeti preislamici. La letteratura esegetica enfatizzerà il suo rapporto con il fratello Esaú, chiamato 'Ays oppure 'Aysā perché disubbidì ('aṣā); mentre a Giacobbe è dato il titolo onorifico di «puro» (*safiy*). Anche il nome di «Israele» (Isrā'īl; cfr. *Corano* 19, 58) gli sarebbe stato conferito perché egli fu «nobile presso Dio» (*sariyy Allāb*) o perché «viaggiava la notte» (*yasrī bi-al-layl*) per sfuggire all'ira di Esaú.

52. Questo profeta, il cui nome rimanderebbe al biblico Ezra, è citato nel Corano due volte (19, 56-57; 21, 85-86). Le leggende postcoraniche lo identificano con Enoch o Elia e insistono sulla sua ascensione; cfr. anche la nota 53.

53. Cfr. *Corano* 19, 56-57: «Nel Libro ricorda Idrīs, che fu un uomo veridico e un profeta, che Noi elevammo a un luogo alto».

54. In arabo 'Azrā'il o 'Izrā'il. In *Corano* 32, 11 è detto che «l'angelo della morte, a voi preposto, vi farà morire e poi al vostro Signore sarete ricondotti». Azraele è uno dei quattro arcangeli insieme a Gabriele, Michele e Israfiel – cfr. soprattutto T. Fahd, *Anges, démons et djinns en Islam*, in *Génies, anges et démons* («Sources Orientales»), Seuil, Paris 1971, pp. 155-214, soprattutto pp. 158-79); e come quest'ultimo è gigantesco. Secondo una leggenda molto diffusa, Dio incaricò successivamente Gabriele, Michele e Israfiel di sottrarre alla terra un pugno d'argilla per la creazione dell'uomo, ma la terra rifiutò e così gli angeli fallirono l'uno dopo l'altro; infine Dio inviò Azraele il quale riuscì nell'impresa grazie alla durezza di cuore. Al-Qazwīnī, 'Aḡā'ib cit., pp. 43-44 [trad. it., pp. 114-116] ricorda anche l'amicizia che legò quest'angelo a Salomone.

55. In arabo *al-sā'a*, è l'ora della fine del mondo.

56. Rendo con «quel che Dio gli riserva» il termine arabo *rizq*, che esprime ciò che la volontà e la misericordia divine concedono nell'arco di una vita terrena; l'ambito semantico di questo termine è molto ampio, da «mezzi di sussistenza» a «grazia»; cfr. il nome divino *al-Razzāq*, «colui che provvede di ogni cosa», diciottesimo nelle liste tradizionali.

57. In arabo *yanzi' ūna*; cfr. *Corano* 79, 1-2 («per le creature che strappano con violenza [*al-nāzi'āt*], per quelle che si affrettano rapide») e 79, 2-3 («per quelle che aleggiano lievi e vengono per prime») là dove, secondo l'interpretazione piú diffusa, si tratterebbe rispettivamente degli angeli incaricati di estrarre gli spiriti dei miscredenti e degli angeli che separano spiriti e corpi dei credenti; cfr. per esempio al-Ṭabarī, *Gāmi'*

cit., vol. XXX, pp. 18-19 e al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. VIII, pp. 403-5 (sull'autorità di molti garanti tra i quali lo stesso Ibn 'Abbās).

58. Cfr. *Corano* 14, 42-43: «[...] Egli dà loro dilazione fino a un giorno in cui avranno gli occhi sbarrati e si affretteranno a collo teso, il capo alzato e immobile, lo sguardo assente, il cuore vuoto».

59. Cfr. la nota 60.

60. Per i correlativi 'Illiyūn e Siġġīn, il primo in riferimento al libro su cui sarebbero scritte le azioni dei pii, il secondo in relazione al libro dei dannati, cfr. *Corano* 83, 18-21 («No, il libro dei pii è in 'Illiyūn. Chissà che cos'è 'Illiyūn? È un libro scritto [...]») e 7-9 («No, il libro dei dissoluti è in Siġġīn. Chissà che cos'è Siġġīn? È un libro scritto»). Sull'attribuzione della funzione selettiva ad Adamo, si veda l'introduzione.

61. Sono i due angeli che interrogano ed eventualmente puniscono i morti nella tomba; il *Corano*, a differenza della Tradizione del Profeta, non li nomina – cfr. però 47, 27 («Come faranno quando gli angeli li richiameranno e li colpiranno sul viso e sul dorso?»); 6, 93 («[...] se vedessi gli ingiusti, quando saranno negli abissi della morte mentre gli angeli, le braccia tese, diranno: “Fate uscire le vostre anime, in questo giorno sarete puniti con il tormento dell'umiliazione [...]”»); e 8, 52 («Se tu potessi vedere quando gli angeli uccideranno quelli che non credono, colpendoli sul volto e sul dorso [...]») Sul colpo della pertica di ferro inferto dai due angeli al miscredente e all'ipocrita nella tomba cfr. al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib* cit., p. 46 [trad. it., p. 120]. Ma vale la pena di ricordare che l'interrogatorio della tomba, tra le piú antiche credenze islamiche, ha visto dividersi i teologi: in generale, i mu'taziliti («i razionalisti dell'Islam») e anche i *falāsifa* (pensatori di ispirazione ellenistica) lo interpretarono allegoricamente; secondo Avicenna, per esempio l'anima del defunto, non ancora purificata né liberata dalle disposizioni naturali, semplicemente «immagina» (*tataḥayyalu*) d'essere in forma corporale e di subire pene sensibili; cfr. Avicenna, *Epistola sulla vita futura* a cura di F. Lucchetta, Antenore, Padova 1969, pp. 222-24 (con testo arabo a fronte).

62. Segnalo nuovamente che la presenza di Abramo nel quarto cielo è anomala; come già osservato, il patriarca occupa normalmente il cielo piú alto.

63. Secondo *Corano* 43, 47, i malvagi nella Geenna «grideranno: “Mālik, fa' che il tuo Signore ci finisca!” Ma egli dirà: “No, voi resterete”». Altrove nel Libro i guardiani dell'inferno sono diciannove: «[...] una Vampa destinata agli uomini, e in diciannove vi stanno sopra» (74, 30); e spesso gli esegeti individuano tali guardiani negli Accoliti (*al-zabāniyya*) di *Corano* 96, 18.

64. Sul guardiano dell'inferno che non sorride mai cfr. Ibn Hišām, *Al-sira* cit., vol. I, p. 404, dove si aggiunge che se quell'angelo avesse mai dovuto sorridere ad alcuno nell'intera storia del mondo, avrebbe sorriso al Profeta.

65. In arabo *gasālīm*; il singolare *gislīm* figura in *Corano* 69, 36-37.



66. In arabo *ḡassāq*; cfr. *Corano* 38, 57 e 78, 25.

67. A conferma di simile attitudine, un testo molto interessante in questa sede, il *Kitāb al-kabā'ir* del damasceno al-Dahabī (m. 748/1348), storico e studioso di tradizioni profetiche, riporta il seguente racconto da al-Asmā'ī (m. 213/828), celebre filologo di Bassora: «Giunsi nel deserto ed ecco una donna bella con un marito brutto. Le chiesi: “Come puoi accettare di essere sottoposta a un uomo come questo?” Rispose: “Senti, forse lui è migliore nel suo rapporto con Dio, che lo ha creato e quindi ha posto me a sua ricompensa; o forse sono io che ho peccato, e Dio ha posto lui a mia punizione”» (al-Dahabī, *Al-kabā'ir*, Maktabat al-Ṣafā, Il Cairo 1422/2001, p. 204).

68. Tra le forme classiche del ripudio o *ṭalāq* vi è il cosiddetto *ḥul'*, su iniziativa della moglie, la quale può ottenere lo scioglimento del matrimonio versando al marito una somma di denaro quale compenso del dono nuziale già ricevuto; cfr. *Corano* 2, 229: «Il ripudio potrà avvenire [...] e non vi è concesso riprendere nulla di quel che le avete donato; [...] non sarà peccato per loro se la moglie offrirà una compensazione [...]». Nella Tradizione, il Profeta stesso figura come il giudice che obbliga il marito al divorzio su richiesta della moglie per una giusta causa; cfr. al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. VII, pp. 60-61. Sul *ḥul'*, sul ricorso al giudice per il suo ottenimento e sull'estensione dei casi di applicabilità poggiano le moderne riforme del diritto di famiglia.

69. Questa interdizione, variamente interpretata e applicata, si fonda su *Corano* 24, 31 («Dí alle credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile, che si coprano il petto con un velo [*ḥumūr*, pl. di *ḥimār*] e mostrino le loro bellezze solo ai mariti o ai padri o ai suoceri o ai figli o ai figli dei mariti o ai fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle o alle loro donne o alle loro schiave o ai servi maschi impotenti o ai bambini che non notano la nudità delle donne [...]») e 33, 59 («Profeta, dí alle tue mogli e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano con i loro mantelli [*ḡalābīb*, pl. di *ḡilbāb*]; questo sarà meglio per distinguerle dalle altre donne affinché non vengano offese, ma Dio è indulgente e compassionevole»).

70. Si tratta dell'abluzione di tipo *wuḍū'*, che risolve l'impurità cosiddetta «minore».

71. Il testo ha ricordato qui l'impurità «maggiore» (*ḡanāḥa*), che richiede il bagno completo (*ḡuṣl*).

72. La letteratura religiosa biasima continuamente la calunnia (*namīma*) a partire dalle molte maldicenze patite dal Profeta. Valga come esempio *Corano* 49, 12, che associa la calunnia perfino al cannibalismo: «Voi che credete, evitate le troppe congetture perché alcune sono peccato; e non spiate, e non mormorate degli altri quando non sono presenti: a qualcuno di voi piacerebbe mangiare la carne del vostro fratello morto? No di certo, vi disgusterebbe». A riprova della gravità di un'accusa infondata basti pensare che la falsa accusa di atto sessuale illecito o *qadḡ* si anno-



vera tra i cinque peccati capitali. Come disse il Profeta, chi crede in Dio e nell'Ultimo Giorno «parli bene oppure taccia» (*la-yaqul hayran aw la-yašmut*; piú volte citato da al-Buḥārī e da Muslim, nonché dal *Muwattā'* di Mālik ibn Anas e da Ibn Ḥanbal; cfr. A. J. Sinsinck, *Concordance* cit., vol. III, p. 416).

73. Si confronti l'elenco appena concluso dei peccati femminili con il seguente passo, dalla medesima ispirazione misogina, riportato da al-Dahabī: «Disse 'Alī ibn Abī Ṭalīb, [...] Io e Fāṭima [...] entrammo dal Profeta [...] e lo trovammo in lacrime. Gli chiesi: "Tu che vali il riscatto di mio padre e di mia madre, Inviato di Dio, perché piangi?" Rispose: "Alī, nella notte in cui sono asceso al cielo ho visto delle donne della mia comunità castigate in molti modi, e piango per la violenza delle loro pene. Ho visto una donna appesa per i capelli, il cervello che ribolliva; e una donna appesa per la lingua mentre le versavano acqua bollente nella gola; e una donna con i piedi legati ai seni, le mani verso la fronte; e una donna appesa per i seni; e una donna con la testa di maiale e il corpo d'asino che subiva un milione di pene diverse; e una donna con le sembianze di un cane, il fuoco le entrava dalla bocca e le usciva dall'ano mentre gli angeli la colpivano sulla testa con pertiche di fuoco". Allora Fāṭima [...] si alzò e gli chiese: "Mio amato, occhi miei, che cosa avevano fatto per meritare quei castighi?" Il Profeta [...] rispose: "Figlia mia, la donna appesa per i capelli non aveva velato i propri capelli agli uomini; quella appesa per la lingua aveva offeso il marito; quella sospesa per i seni tradiva il letto coniugale; quella i cui piedi erano legati ai seni, le mani verso la fronte, morsa da serpenti e scorpioni, quella non si purificava dalle impurità e dalle mestruazioni e non rispettava la preghiera; quella con la testa di maiale e il corpo d'asino era calunniatrice e bugiarda; e infine quella nelle sembianze di un cane con il fuoco che le entrava dalla bocca e le usciva dall'ano, quella era piena di brame e invidia. Figlia mia, guai alla donna che disubbidisce al marito!"». L'autore aggiunge un altro detto profetico: tutte le volte che una donna nuoce al proprio marito in questo mondo, la moglie celeste di costui, dagli occhi nerissimi, dunque una urí, esclama: «Non gli nuoci affatto, Dio ti maledica» (al-Dahabī, *Al-kabā'ir* cit., pp. 204-5).

74. In arabo *al-lūṭiyya*, con allusione alla storia del profeta Lot, su cui cfr. anche *supra* (e cfr. *Corano* 15, 57-77 e 26, 160-74).

75. *Fī sabīl Allāh*, espressione che indica in generale la causa della religione.

76. Il testo allude qui alla *zinā* (o *zinā'*) – ogni atto sessuale compiuto al di fuori di un matrimonio – delitto annoverato, come segnalato sopra in nota, tra i cinque capitali ma imputabile solo se avvenuto alla presenza di quattro testimoni maschi (almeno un uomo e sei donne secondo il diritto sciita). La punizione per la donna consiste nella detenzione tra le mura domestiche fino alla morte secondo *Corano* 4, 15, versetto che però sarebbe abrogato da 24, 2: «L'adultera e l'adultero saranno puniti con cento frustate ciascuno; e la vostra pietà nei loro confronti non vi tratterrà dall'eseguire la sentenza di Dio [...]». La pena della lapidazione,



assente dal testo coranico, è invece ricordata ampiamente dalla Tradizione e in generale ammessa dalla dottrina sunnita purché l'adultero sia giuridicamente «responsabile» (*muḥṣan*); ovvero, secondo alcuni, purché entrambi siano sposati o siano stati sposati almeno una volta. Cfr. al-Dahabī, *Al-kabā'ir* cit., p. 60; lo stesso autore (*ibid.*, pp. 60-61), raccoglie dal *Ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī un altro supplizio per adulteri e adulare: Gabriele e Michele raccontarono al Profeta di aver visto una sorta di fornace dalla stretta imboccatura che ospitava uomini e donne nudi mentre una lingua di fuoco li lambiva dal basso e li faceva urlare per il dolore.

77. La superbia (*istikbār, takabbur, kibr*) è stigmatizzata da numerosi passi coranici. Valgano per tutti *Corano* 4, 36 («[...] Dio non ama chi è superbo e vanesio») e 16, 22-23 («[...] chi non crede nell'aldilà ha il cuore ostile ed è pieno di superbia. Dio [...] non ama i superbi»). La superbia come peccato grave è naturalmente ricordata da al-Dahabī (*Al-kabā'ir* cit., p. 87), che cita il Profeta: «La superbia è insolenza a Dio e arroganza o disprezzo verso la gente».

78. In questo senso, come ricorda ancora al-Dahabī, «la superbia è il primo peccato che Dio punì» (*ibid.*). Sulle vicende del demonio, l'angelo scacciato dal paradiso per non avere ubbidito all'ordine divino di prosternarsi davanti ad Adamo, superbo nei confronti dell'uomo e prima nei confronti di Dio l'unico Superbo (*al-Mutakabbir* è uno dei novantanove Nomi: cfr. *Corano* 59, 23), vicende narrate più volte nel *Corano* (cfr. 15, 30-3; 17, 61; 7, 11 e 38, 73-74), mi permetto di rimandare al mio *Il Corano e il male*, Einaudi, Torino 2002, *passim*.

79. In arabo *fitna*.

80. È l'albero (citato in *Corano* 37, 62; 44, 43; 66, 52) i cui frutti amarissimi sono cibo per i dannati.

81. In tema di aborto non c'è unanimità nel diritto islamico classico: alcuni autori lo condannano solo se effettuato dopo l'infusione dell'anima (centoventi giorni dopo l'inizio della gravidanza) purché non sia in questione la vita della madre; altri dopo ottanta giorni; altri consentono solo l'ingestione di farmaci entro quaranta giorni; altri ancora lo proibiscono fin dal concepimento.

82. Ricordo che, nonostante la diffidenza con cui la giurisprudenza islamica ha considerato la musica e il canto artistico fin dai primi secoli associando l'una e l'altro ai cattivi costumi e ai vizi, le cantatrici (*al-muḡanniyyāt* nel testo; meglio note come *qaynāt* o *qiyān* se schiave) godettero in generale di un certo prestigio sociale grazie alla cultura, musicale ma anche linguistica e poetica, necessaria all'esercizio della loro attività; e non di rado contribuirono allo sviluppo di quelle discipline. La letteratura ha conservato i nomi delle *muḡanniyyāt* più abili in speciali monografie, quali il *Kitāb al-qiyān* del celebre al-Ġāḥiẓ (m. 255/869), e delle principali scuole: dapprima alla Mecca e a Medina, quindi in Iraq, a Bassora e Baghdad, poi in Andalusia, a Cordova e a Siviglia. In Andalusia l'attività delle cantatrici non sembra estranea allo sviluppo del componimento strofico noto come *muwašṣaha* (fine del IX secolo d. C.),



alla presenza di termini in lingua volgare nella sua chiusa o *ḥarḡa*, e alla nascita della poesia strofica vernacolare o *zaḡal* (secoli XI-XII).

83. *Al-nawwāḥāt*. L'attività della «lamentazione» (*niyāḥa*), pur sopravvivendo sempre nella consuetudine, è considerata con estremo sfavore dalla dottrina quale retaggio del paganesimo.

84. Cfr. *Corano* 4, 10: «In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani consumeranno fuoco nel ventre e alimenteranno il Braciere».

85. L'interdizione della *ribā*, cioè ogni aumento ingiustificato di capitale per il quale non vi sia compensazione, poggia su alcuni passi coranici. Tra i piú significativi 3, 130 («Voi che credete, non praticate l'usura, raddoppiando e raddoppiando ancora, e temete Dio affinché possiate prosperare»); 2, 275 («[...] quelli che praticano l'usura, nel giorno della resurrezione si leveranno dalle tombe come chi sia indemoniato, per il contatto di Satana. Così sia, perché essi hanno detto: "La compravendita è come l'usura", mentre Dio ha permesso la compravendita e invece ha vietato l'usura [...]»); e 30, 39 («Quel che presterete a usura perché cresca con l'accrescersi dei beni altrui non crescerà affatto presso Dio, ma quel che darete in elemosina cercando il volto di Dio, quello vi sarà raddoppiato»).

86. Cfr. *Corano* 76, 13.

87. In una versione che contempla i due correlativi – «[...] salii [*itta-la'tu*] al Giardino e vidi che la gran parte dei suoi abitanti erano poveri, salii al Fuoco e vidi che la gran parte dei suoi abitanti erano donne» – questo detto del Profeta è accolto tra gli altri da al-Buḥārī (cfr. *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. VIII, p. 119).

88. Cfr. «con Mosè Dio parlò» (*kallama* [...] *taklīman*) in *Corano* 4, 164; su questo si veda anche l'introduzione. Mosè (*Mūsā*) è una figura estremamente importante nella tradizione islamica; nel Libro compare quale precursore e annunciatore di Muhammad (cfr. 7, 156) e la sua storia, nelle numerose ricorrenze, è costruita a immagine di quella del Profeta arabo pur raccogliendo le narrazioni bibliche e – soprattutto in epoca postcoranica – aggadiche (con alcune divergenze: anziché dieci piaghe il Libro ricorda nove miracoli, è salvato dalla moglie e non dalla figlia di Faraone, *Hāmān* è ministro di quest'ultimo, i maghi si convertono all'Islam, ecc.). Priva di parallelismi sembra invece la vicenda di Mosè che si accompagna a un misterioso sapiente nel viaggio narrato in *Corano* 18, 59-81.

89. È il nome della tribù del Profeta; simile affermazione da parte di Mosè compare tra l'altro in al-Ṭabarī, *Gāmi'* cit., vol. XV, p. 8.

90. *Banū Hāšim*, «figli di Hāšim», è il nome del clan del Profeta.

91. Rendo così l'espressione *al-makkī al-abṭahī*.

92. In arabo *baraka*.

93. Gli Spirituali, *al-rūḥāniyyūn* nel testo, non figurano nell'opera di al-Qazwīnī, e nemmeno i *karūbiyyūn*, i Cherubini ricordati poco oltre



nel testo. Le «entità spirituali» (cfr. *rūḥ*, spirito), *al-rūḥāniyyāt* (morfologicamente femminile), hanno invece gran parte nella cosmologia dei sufi e dei *falāsifa*, come pure nell'ismā'ilismo scita dove i ranghi degli esseri spirituali sono spesso descritti come angeli.

94. Questo appellativo della Ka'ba figura in *Corano* 52, 4; qui si tratta evidentemente del suo archetipo celeste.

95. La circumambulazione della Ka'ba è uno dei maggiori riti collettivi da compiersi in occasione del pellegrinaggio canonico o *ḥaǧǧ*.

96. Cfr. al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. VI, p. 176, dove è data interpretazione alla sura della Stella e alla visione del Profeta lí evocata: il Segno è spiegato appunto come un cuscino verde (*raḫraf aḥḍar*) che occlude l'orizzonte (sull'autorità di 'Abd Allāh ibn Mas'ūd); inutile ricordare che in altri ambienti culturali esso riceve un'interpretazione differente.

97. Mīkā'il in arabo. Al-Qazwīnī riprende dall'ebreo islamizzato Ka'b al-Aḥbār (già nominato nell'introduzione tra le fonti dell'esegeta al-Ṭabarī), l'idea che Michele risieda presso un mare situato nel settimo cielo; e che solo Dio conosca il suo aspetto ovvero il numero delle sue ali ('*Aǧā'ib* cit., p. 43 [trad. it., p. 113]).

98. Isrāfīl in arabo. Al-Qazwīnī rammenta, ancora da Ka'b al-Aḥbār, che Israfiel ha quattro ali, una tesa verso oriente, una verso occidente e una posizionata in verticale, dal cielo verso la terra; nella quarta e ultima l'angelo si avvolgerebbe per proteggersi dalla divina maestà ('*Aǧā'ib* cit., p. 42 [trad. it., p. 111]).

99. Si consideri l'assonanza tra il nome arabo di Michele, Mīkā'il, e «le misure» (*mikyāl*), funzione di quest'angelo.

100. *Ġābarūt* in arabo; si consideri l'assonanza tra il nome arabo di Gabriele, Ġibrīl (o Ġabrā'il), con questo termine di origine aramaica, attestato nella Tradizione del Profeta con il senso di potenza sul mondo naturale. Nella gnosi, '*alam al-ġābarūt*, «il mondo della Potenza», corrisponde al *barzāb*, l'«istmo» o medio tra '*alam al-mulke*, «il mondo del Regno» delle cose esistenti sulla terra, e '*alam al-malakūt* (cfr. *Corano* 6, 65; 7, 185; ecc.), «il mondo della Sovranità» sulle realtà spirituali: gli angeli, il *Corano* stesso, ecc. Nella gerarchia dei mondi proposta dai *falāsifa*, dalla scuola «illuminazionista» (*isrāqī*) dello scienziato e filosofo iranico al-Suhrawardī (m. 587/1191) e anche dal già citato Abū Ḥāmid al-Gazālī, *ġābarūt* è il mondo delle immagini archetipali, dei simboli del mondo contingente (mentre *malakūt* concerne gli intelligibili sussistenti).

101. Cfr. *Corano* 28, 81-82; 29, 40; 34, 9 e 67, 16.

102. Si pensi alle trasformazioni punitive operate da Dio (per gli ebrei trasformati in scimmie cfr. *Corano* 2, 65; 5, 60 e 7, 166).

103. «Gettare la Verità» è invece prerogativa di Dio secondo *Corano* 21, 18.

104. Si consideri l'assonanza tra il nome arabo di quest'angelo, Isrāfīl, e il verbo *asrafa*, che significa «oltrepassare la misura», «eccedere».

105. È la Tromba escatologica, il cui suono risveglierà i morti nel



giorno del Giudizio (cfr. *Corano* 6, 73; 18, 99; 20, 103; 23, 101; 27, 87; ecc.).

106. Cfr. il significato del verbo arabo 'azara: «rimproverare» e «biasimare», ma anche «domare» e «vincere».

107. Secondo la Tradizione, il Profeta proibì di fare del male ai galli appunto perché chiamano alla preghiera; cfr. A. J. Wensinck, *Concordance* cit., vol. II, p. 162.

108. L'autore identifica gli Spirituali e i Cherubini (*karūbiyyūn*) con i portatori del Trono – cfr. *Corano* 69, 15-17: «In quel giorno [...] il cielo si spaccherà [...] e gli angeli staranno ai suoi confini, e sopra di loro otto angeli porteranno il Trono del tuo Signore». Al-Qazwīnī cita quattro angeli ai quali altri quattro si aggiungeranno nel giorno del Giudizio, senza citarne il nome ma solo la forma: aquila, toro, leone, uomo ('*Ağā'ib* cit., pp. 41-42 [trad. it., p. 109]).

109. Secondo la Tradizione, Aḥmad è uno dei cinque nomi del Profeta, con Muhammad, *al-Māhī* («il Cancellatore» [dell'empietà]), *al-Ḥāšir* («il radunatore» [dei morti nel giorno del Giudizio]), *al-'Aqīb* («il successore», «colui che viene dopo», ovvero, in diritto, «l'erede universale»); cfr. al-Buḥārī, *Al-ṣaḥīḥ* cit., vol. IV, p. 225, e A. J. Wensinck, *Concordance* cit., vol. VI, p. 176. Aḥmad figura in un passo coranico rilevante: «Ricorda quando Gesù figlio di Maria disse: "Figli di Israele, io sono il messaggero di Dio inviato a voi per confermare quella Torah che vi è stata rivelata prima di me e per annunciare un messaggero che verrà dopo di me, di nome Aḥmad"». Sui rapporti tra questo versetto e la dottrina islamica del Paracletto rimando al mio *Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione di una letteratura filosofica araba*, in C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. I, pp. 101-36.

110. *Ḥumūr* (sing. *ḥimār*). Ricordo che la nozione islamica di «velo» è innanzitutto legata alla divinità, che si nasconde dietro un velo, o alla percezione della Verità, velata per volere di Dio a chi non è in grado di coglierla.

111. *Ġabarūt* in arabo; cfr. il nome divino *al-Ġabbār*, decimo nelle liste tradizionali; sul suo rapporto con il nome arabo di Gabriele cfr. la nota 100.

112. *Mulk*; cfr. il nome divino *al-Malik* (o *al-Mālik* o *al-Malīk*); tra le sue più notevoli ricorrenze coraniche: 3, 26 («Dī: "Mio Dio, padrone del regno, Tu dai il regno a chi vuoi e strappi il regno a chi vuoi [...]»»), 59, 23 («Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, il Re [...]»), e la sura degli Uomini, *Corano* 114 («Dī: "Mi rifugio nel Signore degli uomini, il re degli uomini [...]»»).

113. *'Izz*; cfr. il nome divino *al-'Azīz*, tra i più frequentemente impiegati nel Libro.

114. *Kamāl*; cfr. il nome divino *al-Kāmil*, che non compare nel Corano ma figura al nono posto nelle liste più accreditate.

115. *Qabr*; cfr. i nomi divini *al-Qābir* e *al-Qabhār*, per i quali cfr. rispettivamente *Corano* 6, 18 e 61 («Egli è il Dominatore dei Suoi servi [...]»); e l'espressione «l'Unico, il Dominatore», attestata nel Libro piú volte (per esempio 13, 16).

116. *'Azama* in arabo.

117. *Waḥdāniyya* in arabo, derivato dai Nomi *al-Waḥīd* e *al-Aḥad* (per quest'ultimo, il sessantasettesimo nelle liste, cfr. soprattutto *Corano* 112, 1); la differenza tra i due Nomi sarebbe che il primo allude a Dio come unico creatore, il secondo come essere senza inizio e fine e senza alcuno che gli sia uguale; in questo senso, alcuni autori affermano che il primo ha valore positivo e il secondo valore negativo (cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Cerf, Paris 1988, pp. 196-97).

118. *Ṣamdāniyya*, derivato dal nome divino *al-Ṣamad* (cfr. *Corano* 112, 2).

119. *Baqā'*. Cfr. il nome divino *al-Bāqī*, il novantaseiesimo, e *Corano* 55, 26-27: «Ogni cosa perirà e resterà [*yabqā'*] solo il volto del tuo Signore [...]».

120. *'Alī*, molte volte impiegato nel Corano, è presente nelle liste tradizionali al trentasettesimo posto.

121. *Kibriyā'*, derivato dal nome divino *al-Kabīr* (cfr. *Corano* 4, 34; 22, 62; 31, 30; ecc.).

122. In arabo *ḥaḍra*.

123. *Fardāniyya* in arabo, derivato dall'aggettivo *fard*, «unico, solitario e incomparabile», che non figura come epiteto di Dio all'interno del Corano o della Tradizione, ma equivale a Dio: così per esempio Ibn Manzūr (m. 711/1311-12) nel *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut 1410/1990, vol. III, p. 331.

124. L'esperienza profetica qui descritta acquista tutta la sua intensità pensando a *Corano* 42, 51: «A nessun uomo Dio parla altro che per rivelazione oppure dietro un velo, oppure invia un messaggero a rivelare quel che Egli vuole con il Suo permesso; è l'Altissimo, il Sapiente».

125. Sulle posizioni della preghiera canonica o *ṣalāt* cfr. *supra*.

126. L'allusione alla vista (il testo porta *absartu*) richiama la questione della realtà fisica della *ru'yat Allāh* o «visione di Dio», sulla quale cfr. l'introduzione.

127. Nella letteratura araba il fegato (*kabid*, *kabd* o *kibd*) rappresenta la centralità dell'individuo ed è considerato il motore delle funzioni psichiche: per esempio, è il fegato – e non il cuore – a patire la sete o l'arsura delle pene amorose; e il fegato del santo o dell'asceta è «bianco».

128. Cioè del passato e del futuro dell'umanità.

129. Sul rapporto tra divinità e immobilità cfr. l'introduzione.

130. Primo successore di Muhammad al califfato (m. 13/634), amico e consigliere del Profeta, fu il padre della giovane moglie di quest'ultimo, 'Ā'īša, citata nell'introduzione come fonte di detti profetici. Il testo

proposto dalle Éditions Albouraq (*Le voyage et l'Ascension nocturne du Prophète Muhammad*, Éditions Albouraq, Paris 1416/1995, p. 74) porta invece 'Alī ibn Abī Ṭālib, così palesando un'ambientazione sciita.

131. In arabo *al-munkar*, cioè «quel che è disapprovato o non riconosciuto»; cfr. *Corano* 3, 104: «Si formi da voi una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia [*al-ma'rūf*] e impediscono l'ingiustizia [*al-munkar*] [...]» (cfr. 3, 110).

132. I passi coranici dedicati alla distruzione delle comunità di miscredenti sono molto numerosi; tra i piú significativi *Corano* 6, 44-45 («Quando ebbero dimenticato quel che era stato loro ricordato, apriamo per loro le porte di ogni cosa finché, mentre si rallegravano dei beni ricevuti, Noi li afferrammo all'improvviso, ed eccoli nella disperazione. Quel che restava del popolo dei colpevoli è stato reciso [...]»); 10, 13-14 («Abbiamo annientato molte generazioni prima di voi, quando hanno compiuto ingiustizie; erano giunti loro i Nostri messaggeri con le prove evidenti ed essi non avevano creduto. Così ricompensiamo i malfattori. Poi vi abbiamo posto a eredi sulla terra per vedere quel che avreste fatto») e 19, 74 («Tante generazioni abbiamo annientato prima di loro, gente piú ricca di loro e piú bella a vedersi»).

133. Ciò rimanda alla «obbligazione all'impossibile» (*taklīf ma la yutāqu*), tema centrale nella riflessione teologica che vide opporsi i teologi di scuola mu'tazilita e quelli di scuola aš'arita. I primi sostennero che Dio non può imporre all'uomo un'obbligazione giuridica eccessivamente gravosa, in forza di *Corano* 2, 286 («Dio non imporrà a nessuno un carico pesante piú di quanto ognuno possa portare, e ciò che ognuno ha guadagnato sarà a suo vantaggio oppure sarà a suo danno ciò che ha guadagnato») e del principio razionale della giustizia divina; i secondi insistono sul volontarismo divino: Dio fa ciò che vuole, a Dio non si chiede conto di quello che fa.

134. Cfr. *Corano* 5, 60: «Dí: "Posso forse annunciarvi da parte di Dio una punizione peggiore di quella inflitta a coloro che Dio ha maledetto e con i quali Sí è adirato, che ha trasformato in scimmie e in porci [...]?"», là dove l'identificazione degli ebrei con «quelli che ti fanno adirare» (cfr. 1, 7) è un luogo comune dell'esegesi coranica.

135. Per il contesto culturale di questa affermazione, che insiste sulla *ru'ya bi-al-qalb* o «visione con il cuore», cfr. ancora l'introduzione.

136. Vale a dire che si tratta di Parola non mediata dall'angelo, come invece è il caso della Rivelazione.

137. Cfr. *Corano* 38, 75.

138. Cfr. *Corano* 15, 29; 32, 9 e 38, 72.

139. Cfr. *Corano* 2, 34; 7, 11; 15, 29; ecc.

140. L'amicizia di Dio per Abramo è stata considerata piú volte in precedenza.

141. Cfr. *Corano* 4, 164; 7, 143; 19, 52; 20, 11; e qui l'introduzione.

142. Cfr. *Corano* 19, 57.
143. Cfr. *Corano* 4, 163 e 17, 55; cfr. anche, qui, la nota 48.
144. Ricordo che i *ginn*, i geni delle *Mille e una notte*, sono esseri per lo piú invisibili, noti alla tradizione preislamica e frequentemente ricordati dal *Corano*.
145. Cfr. soprattutto *Corano* 34, 12-13 (e qui la nota 49).
146. Cfr. *Corano* 3, 45 e 19, 34 e qui la nota 44. Il *climax* dei grandi profeti è stato inoltre ricordato nell'introduzione.
147. Cfr. *Corano* 4, 43 e 5, 7: della sabbia pulita può sostituire l'acqua nell'abluzione detta *tayammum*.
148. *Sab'an min al-maṭānī*. Cfr. *Corano* 15, 87: «Ti abbiamo dato i Sette Ripetuti e il *Corano* sublime». In questa espressione l'esegesi ha per lo piú individuato i sette versetti che compongono la prima sura.
149. Nell'ordine le prime tre sure.
150. Cfr. *al-Ḥamīd*, «degnò di lode», cinquantasettesimo Nome nelle liste tradizionali, il quale condivide l'etimologia di Muhammad e Aḥmad.
151. Nuovamente le due affermazioni che insieme compongono la professione di fede musulmana.
152. Sulla Vasca o Cisterna cfr. la nota 19.
153. *Mawrūd* in arabo; l'anonimo autore ha fatto qui ricordo a un'opinione minoritaria, secondo la quale i bacini d'acqua sarebbero due, l'uno prima e l'altro dopo il Ponte di Širāṭ (cfr. *Corano* 36, 66 e 37, 23-24), che solo i giusti potranno attraversare.
154. Sulla discesa del *Corano* nel mese di *ramaḍān* cfr. la nota 45.
155. Cfr. tra gli altri al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 203.
156. Nel computo del tempo la giornata inizia con la notte; si tratta quindi della notte che precede il venerdì.
157. Sui musulmani come la comunità di coloro che rispondono a Dio «abbiamo udito e ubbidito», cfr. anche *Corano* 5, 7 (sugli ebrei che rispondono il contrario cfr. 4, 46).
158. In arabo *al-Qarīb al-Muḡīb*, entrambi Nomi di Dio. Sul primo, che non figura nelle liste tradizionali, cfr. soprattutto *Corano* 50, 16: «Noi abbiamo creato l'uomo [...] Noi siamo piú vicini a lui della sua stessa carotide»; ma anche 2, 186: «[...] di loro che Io sono vicino», o 34, 50: «Dí: "[...] Egli è colui che ascolta tutto ed è vicino]». Il secondo Nome figura al quarantacinquesimo posto.
159. Simile Ibn Hišām, *Al-sīra* cit., vol. I, pp. 407-8 (da Ibn Mas'ūd): cinquanta preghiere giornaliere sono state imposte in occasione del Viaggio e poi, su consiglio di Mosè che insiste sulla gravità dell'obbligazione di contro alla debolezza dei musulmani, vennero progressivamente ridotte al numero canonico di cinque, pesanti come cinquanta se compiute con intenzione sincera; cfr. anche al-Ṭabarī, *Ġāmi'* cit., vol. XV, pp. 9-10.



In al-Suyūṭī, *Al-durr* cit., vol. V, p. 185, prima di seguire il consiglio di Mosè Muhammad chiede il parere di Gabriele.

160. Oppure, come ricorda al-Ṭabarī da Anas ibn Mālik, «cinquanta nella Madre del Libro [l'archetipo celeste del Corano] e cinque per te» (*Ġāmi'* cit., vol. XV, p. 5).

161. Cfr. per esempio al-Bayhāqī, *Dalā'il* cit., vol. II, p. 395.

162. L'angelo Riḍwān, personificazione del Favore divino (appunto *riḍwān*; cfr. per esempio *Corano* 3, 15) comparirebbe solo a partire dal x secolo d.C. Sulla sua presenza nelle leggende su 'Alī e Fāṭima e nella cosmologia sciita, cfr. W. Raven, *Riḍwān*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Maisonneuve & Larose, Paris 2007, vol. VIII, p. 519. Sulla sua presenza nella letteratura persiana, cfr. anche A. M. Schimmel, *The celestial garden in Islam*, in E. B. MacDougall e R. Ettinghausen (a cura di), *The Islamic Garden*, Dunbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington 1976, pp. 16-18.

163. In arabo *ḥūr 'ayn*, espressione da cui deriva l'italiano «urì».

164. Segnalo che anziché *na'im*, «beatitudine», l'edizione tunisina porta *nasīm*, «brezza».

165. *Waṣīfa* in arabo.

166. Secondo la *Sīra nabawiyya* (Ibn Hišām, *Al-sīra* cit., vol. I, pp. 406-407), all'interno della Santa Casa Muhammad vide un'urì riservata a Zayd ibn al-Ḥārīṭa, altrimenti noto come «Zayd il beneamato» (*al-ḥibb*), suo figlio adottivo; il Profeta ne sposò la moglie dopo averlo indotto a divorziare. Simile per esempio al-Bayhāqī, *Dalā'il* cit., vol. II, p. 394.

167. Cfr. *Corano* 76, 17-18: «[i beati] berranno da una coppa di zenzero mischiato, una fonte che è lí e si chiama Salsabíl».

168. I beati «si disseteranno con un liquore (*raḥīq*) sigillato con sigillo di muschio [...] mescolato a Tasnīm che è la sorgente a cui bevono i Cherubini» (*Corano* 83, 25-28).

169. Abū Bakr è noto alla tradizione con l'epiteto di *al-Ṣiddīq*, «il Veridico» ovvero «colui che attesta la sincerità» proprio a seguito dell'esperienza profetica qui narrata.

170. Letteralmente «padre dell'ignoranza»; membro influente della tribù del Profeta, i Qurayš, morì nella battaglia di Badr (624 d.C.), prima grande vittoria dei musulmani contro i meccani politeisti.

171. Non meravigli l'appello a Dio da parte di un politeista visto che una divinità maggiore di nome *Allāh* figurava nel pantheon degli idolatri meccani; cfr. soprattutto T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1968, pp. 41 e 56.

172. Si veda, nell'introduzione, la querelle tra fautori dell'esperienza di veglia e fautori dell'esperienza di sogno.

173. Cfr. la nota 169.

174. In arabo *ṣafwat Allāh*; cfr. *al-muṣṭafā*, «il Prescelto» o «l'Eletto»,



titolo onorifico del Profeta. Secondo *Corano* 38, 45-48 sono prescelti da Dio Abramo, Isacco e Giacobbe.

175. Anch'essi appartenenti alla grande tribú dei Qurayš.

176. Letteralmente il «*wādī* delle palme».

177. I termini impiegati nel testo sono rispettivamente: *tablīl*, cioè pronunciare la formula *lā ilāh illā Allāh* («non c'è altro dio che Dio»), reso qui in traduzione con «lodare»; e *takebīr*, cioè esclamare *Allāhu akbar* («Dio è il piú grande»), reso in traduzione con «glorificare».

178. Rispettivamente *al-bašīr* e *al-nađīr*, termini spesso applicati a Muhammad nel Corano.

179. Secondo il Corano, Muhammad venne accusato dai politeisti di magia o *siḥr* (cfr. 6, 7; 11, 7; 21, 3; 34, 43; 37, 15; 43, 30; ecc.) come gli inviati precedenti.



*Viaggio nel regno del ritorno.
Davanti a Dio, davanti all'uomo*

di Maria Piccoli

Sorgi, o giorno! Danzano gli atomi di polvere
e le anime, liete, in estasi danzano.
Colui per il quale danzano le sfere celesti ed il Vento
te lo dirò in un orecchio, Lui dove danza!

ĞALĀL AL-DĪN RŪMĪ

Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso
de l'universo; per che mia ebbrezza
intrava per l'udire e per lo viso.
Oh gioia! Oh ineffabile allegrezza!
Oh vita intègra d'amore e di pace!

DANTE, *Paradiso* XXVII, 4-9



La questione delle fonti della *Divina Commedia* occupa un'importante pagina della critica dantesca. A tratti sembra che Dante sia stato ispirato da quasi ogni testo precedente ma pure, all'opposto, che nessuna di queste opere sia pienamente classificabile come sua fonte. Che testi conosceva veramente Dante? Cosa avrebbe potuto leggere, vagando da una corte all'altra per l'Italia, in esilio? Non c'è alcuna traccia di una biblioteca dantesca e nulla, eccetto quanto il poeta stesso cita direttamente, fornisce elementi sicuri per accertare una fonte. Inoltre, andando ancora più a fondo, cosa si intende esattamente per fonte? A partire da che momento un testo conosciuto da Dante smette di essere un'opera tra le altre e si eleva al grado di «ispiratore»?

La domanda è importante perché i rapporti di causa-effetto tra le opere non spiegano la totalità di un testo letterario, e ancor più di un testo supremo come la *Commedia*. La memoria dantesca, infatti, è anche interiore, alchemica, trasmutante tutto, spesso inconscia o archetipica.

Pernangono comunque alcuni punti fermi: la Bibbia è certamente un testo fondamentale per Dante. Lì il poeta trova un serbatoio di immagini, temi, vicende che costituiscono i principali riferimenti e il nucleo della sua opera. L'importanza che hanno, tra gli altri, i *Libri sapienziali* è un caposaldo della critica dantesca più recente¹. In questi

¹ Sul rapporto tra Dante e il *Libro della Sapienza*, cfr. A. Rossini, *Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2009. Sul rapporto Dante-*Cantico dei Cantici*, si leggano

versi, per esempio, sono contenute *in nuce* alcune intuizioni centrali della *Commedia*:

Dicono fra loro sragionando:
 «La nostra vita è breve e triste;
 non c'è rimedio, quando l'uomo muore,
 e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi.
 Siamo nati per caso
 e dopo saremo come se non fossimo stati [...]».
 La pensano così, ma si sbagliano;
 la loro malizia li ha accecati.
 Non conoscono i segreti di Dio;
 non sperano salario per la santità
 né credono alla ricompensa della anime pure.
 Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità;
 lo fece a immagine della propria natura.

(*Sapienza* 2, 1-2.21-23)²

Ed è seguendo anche il *Libro della Sapienza* che Dante si propone con la sua opera di «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis»³ perché «chi disprezza la sapienza e la disciplina è infelice» (*Sapienza* 3, 11). Come fonte biblica è imprescindibile

le fondamentali pagine di L. Pertile, *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre*, Longo Editore, Ravenna 1998 e P. Nasti, *Favole d'amore e «saver profondo». La tradizione salomonica in Dante*, Longo Editore, Ravenna 2007. Sul *Libro di Giobbe*, letto come viaggio iniziatico, con alcuni riferimenti e analogie simboliche alla *Commedia*, cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Lettere bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 89-204. Ovviamente, l'elenco delle fonti bibliche dantesche non è esaustivo.

² Inoltre: «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, | nessun tormento le toccherà. | Agli occhi degli stolti parve che morissero; | la loro fine fu ritenuta una sciagura | la loro partenza da noi una rovina, | ma essi sono nella pace: [...] Per una breve pena riceveranno grandi benefici, | perché Dio li ha provati | e li ha trovati degni di sé [...] Nel giorno del loro giudizio risplenderanno; | come scintille nella stoppia, correranno qua e là» (*Sapienza* 3, 1-3.5.7). La traduzione dei passi biblici segue la traduzione Cei del 1971.

³ *Epistola XIII*, in Dante, *Opere minori*, Ricciardi, Napoli 1979, pp. 624-25. La paternità dantesca di quest'epistola non è completamente accertata.

anche il *Cantico dei Cantici*, senza il quale probabilmente l'Eden dantesco non sarebbe esistito e sul quale è esemplato, almeno in parte, l'amore per Beatrice; i *Salmi*, spesso cantati in *Purgatorio*; la *Genesi* e l'*Esodo*, con le loro vicende riscritte da Dante e inserite nella narrazione e anche l'*Apocalisse di Giovanni* con le sue immagini visionarie. Fondamentali i Vangeli, che esplicitano

il ritmo cristico, il nesso morte-resurrezione, icasticamente incarnato davanti a noi nella vicenda terrena di Gesù. [Quello di Dante, infatti,] sarà un percorso di conoscenza: di sé, dell'umanità, della realtà intera. Il suo viaggio è mistico e iniziatico e Cristo ne è il grande archetipo: attraverso passaggi di «morte», si fa esperienza della resurrezione cristica, sempre operante. Raggiungere la luce delle luci, per poi viverla e riportarla qui, sulla terra, nella vita di tutti i giorni⁴.

Altra fonte indubbia, perché esplicitamente dichiarata da Dante stesso, è l'*Eneide* e con essa Lucano, Orazio, e Ovidio con le *Metamorfosi*. Dante ha attinto inoltre al vastissimo ambito della letteratura medievale, in volgare e in latino, come dimostra fra gli altri Dronke in un fondamentale saggio sull'argomento.

Importante anche la letteratura escatologica e le *visiones* precedenti a Dante, da lui conosciute o meno: sembra infatti che ogni civiltà di ogni epoca, anche la piú remota, abbia affrontato il tema di cosa ci sia dopo la morte e abbia «inviato» un proprio rappresentante – sia esso dio o uomo – nell'oltretomba, per «esplorarlo». *La discesa di Inanna agli Inferi*, quella di Dumuzi, di Gilgamesh, di Orfeo, dell'Er platonico⁵: fin dall'inizio dei tempi l'uomo

⁴ G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione* cit., p. 107; Id., *Iniziazione alla «Commedia»*. L'«attualità» dell'esperienza di Dante, in corso di pubblicazione.

⁵ Inanna (Ištar per gli Accadi) è nel *pantheon* sumero la dea tutelare di Uruk, la regina del cielo, dea della fecondità e dell'amore. Nella *Discesa di Inanna agli inferi* si racconta come avesse deciso di scendere all'inferno

cerca di capire cosa ci sia Oltre. Oltre la vita, certo, ma anche oltre la morte, perché tutte queste narrazioni sono tecniche per esorcizzare la morte, per renderla, se così si può dire, viva, esistente. Se la morte è per definizione immobile e immutabile, questi testi invece *raccontano* la morte, la vivacizzano, la trasformano in una storia appunto, assegnandole caratteristiche certo iperboliche e bizzarre, ma non incompatibili con l'esperienza dei vivi. In questi testi la morte diventa un viaggio e nell'oltretomba viaggiano i visionari delle più svariate culture. Tali viaggi, e le tematiche a essi connesse, vengono raccolti dalla letteratura visionistica occidentale: nelle *visiones*, infatti, ci sono temi e immagini che sorprendono per il loro ricorrere in opere anche molto distanti cronologicamente e spazialmente. Alcune di queste tematiche derivano dalla Bibbia, o dalla tradizione apocrifia giudaico-cristiana, forse dall'*Avesta* e dai testi religiosi orientali, passando poi – anche per tramite della lingua greca – agli arabi, che le hanno ulteriormente sviluppate dando loro un aspetto letterario. Parallelamente, gli stessi temi continuavano ad arricchirsi anche nell'Occidente cristiano, formando le basi delle *visiones*⁶. I due filoni si sono poi incontrati

per soppiantare Ereshkigal, sua sorella e sovrana degli inferi. In alcune versioni a scendere agli inferi è Dumuzi, l'amante di Inanna. Gilgamesh invece scende nell'Oceano – cavità che rappresenta l'Oltremondo – per cogliere una pianta simile al *lycium spinosum* che dona l'immortalità a chi se ne nutre. Orfeo è il greco cantore che va nell'Ade per liberare l'amata Euridice; mentre Er è un soldato armeno che, morto in battaglia, torna in vita per raccontare le sorti degli uomini nell'aldilà. La sua vicenda è narrata da Platone nel *Fedone*.

⁶ Scrive Moraldi: «Forte, a volte, è stata la tentazione di accostare scritti superficialmente paralleli, ma più forte è stata la convinzione – tratta direttamente dai testi – che ogni voce e ogni strumento ha il suo timbro, il suo modo espressivo, il suo contesto culturale; le affinità con altri testi spesso non sono solo che ingannevoli apparenze» (L. Moraldi, *L'aldilà dell'uomo*, Mondadori, Milano 1985, p. 6). Senz'altro non tutti i testi sono confrontabili tra loro ed è «preferibile non ricorrere

nella Spagna musulmana, crocevia in cui Islam e cristianesimo convivevano in pace, e anche da lí – come da altri luoghi d'Europa – sono infine giunti a Dante che li ha rielaborati per costruire la *Commedia*. È come una sorta di sinfonia, in cui tutti i temi si arricchiscono l'uno con l'altro e infine approdano a Dante che li trasforma a sua volta, armonizzandoli.

In questo contesto ricco di letteratura visionistica, si inserisce la questione delle possibili fonti arabo-spagnole della *Commedia*, sollevata da Asín Palacios nel 1919 con il volume *La escatología musulmana en la Divina Commedia*. Il lavoro dell'arabista spagnolo – sacerdote cattolico – ha suscitato accese polemiche, e gli studiosi hanno variamente sostenuto o contestato l'ipotesi che testi islamici sull'oltretomba abbiano influenzato il sommo poeta cristiano. Ormai è accertato che almeno una narrazione relativa all'ascensione del Profeta circolasse in Occidente, e che Dante possa averla conosciuta. È il *Libro della scala*, tradotto dall'arabo al castigliano dall'ebreo Alfaquím⁷ e successivamente, nel 1264, dal castigliano in la-

all'ipotesi dell'imitazione se non quando vi sia un contatto intellettuale prolungato, di cui siano testimonianza numerose ed estese traduzioni di opere dottrinali e filosofiche» ma importanti sono le parole di Massignon quando ricorda che «la *composizione letteraria*, l'*esposizione dell'idea*, la formula sintetica destinata a far comprendere la *compositio loci* di nostre meditazioni, è soggetta alle ineludibili regole di una certa *geometria* situazionale; che [...] è legata da leggi che sono le stesse per tutti: le leggi dell'allegoria, del simbolo» (L. Massignon, *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, Edizioni Medusa, Milano 2008, pp. 78-79).

⁷ «Le médecin Abraham [Alfaquím] n'est pas totalement inconnu, même si l'on ignore tout de son patronyme et de sa vie. Il appartient au groupe des cinq savants hébreux, entretenus par le roi et identifiés comme tels, qui collaborèrent régulièrement à la rédaction et à la traduction d'œuvres des années 1260-1280, où il est parfois mentionné sous le nom de Don Abraham» (I. Heullant-Donat e M.-A. Polo de Beaulieu, *Histoire d'une traduction. Le Livre de l'échelle de Mahomet*, in *Le Livre de l'échelle de Mahomet*, Le Livre de Poche, Paris 1991, p. 19).

tino e in francese da Bonaventura da Siena, con i titoli di *Liber Scalae Machometi* e *Livre de l'Eschiele de Mahomet*. Del *Libro della scala* non possediamo né l'originale arabo – grave perdita, perché non permette un confronto puntuale con le sue traduzioni – né la prima versione in castigliano. Quanto alle traduzioni latine e antico francese, si possono ipotizzare interpolazioni dello stesso Bonaventura. Senza dubbio egli ha tentato di dare una forma più ordinata e «cristiana» al testo, non solo aggiungendo i rispettivi nomi latini ai toponimi citati, ma probabilmente modificando alcuni paragrafi per renderli più consoni ai lettori cristiani. Si pensi per esempio alla descrizione dei quattro angeli portatori del Trono simili ai quattro evangelisti. Le traduzioni avvennero sotto il regno di Alfonso X di Castiglia – detto il Savio per il grande amore che nutriva per la cultura –, autore tra l'altro del *Setenario*, contenente un breve riferimento al *Libro della scala*. Il *Liber Scalae Machometi* ebbe certamente diffusione in tempi prossimi a Dante: è infatti citato nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti, iniziato nel 1346.

La scoperta dei testi in francese e in latino si deve a Enrico Cerulli e Muñoz Sendino che, indipendentemente l'uno dall'altro, scoprirono i due codici alla Bodleiana di Oxford e alla Nazionale di Parigi. La versione latina – letterariamente notevole – è contenuta anche nella celebre *Collectio Toledana*, raccolta di testi arabi filosofici e scientifici assemblata a Toledo dal XII secolo, su iniziativa di Pietro il Venerabile, abate di Cluny. Va ricordato che l'abate fece inoltre tradurre il Corano da Robert di Ketton nel 1143. Questa è la prima traduzione latina del testo sacro e, sebbene già il titolo – *Lex Mahumet pseudoprophete* – riveli intenti polemici, contribuì notevolmente alla conoscenza dell'Islam da parte dell'Occidente medievale. Pietro scrive in una lettera di averne inviato un esemplare a Bernardo di Chiaravalle, per invitarlo a

combattere i musulmani sul piano delle idee piuttosto che su quello delle armi⁸.

Notevoli sono le somiglianze sia strutturali che di singoli episodi tra la *Commedia* e il *Liber Scalae Machometi*. Ma in che modo Dante ne sarebbe venuto a conoscenza? Qui nulla è certo, ma l'ipotesi piú probabile è che «mediatore» sia stato Brunetto Latini, suo maestro, ambasciatore nel 1260 presso la corte di Alfonso X, dunque proprio nel periodo in cui Bonaventura da Siena ultimava la traduzione. Al di là delle modalità di trasmissione, comparando il *Liber Scalae Machometi* e la *Commedia*, Maria Corti giunge alla conclusione che «abbiamo veramente gli elementi per dire che siamo in presenza di una fonte di Dante»⁹. Inoltre, la comparsa in opere latine – come il *Contra legem Saracenorum* di Ricoldo da Montecroce, la *Historia Araborum* dell'arcivescovo Rodrigo Ximénex de Rada, la *Crónica General* commissionata proprio da Alfonso X – di testimonianze relative all'ascensione del Profeta che si discostano dal *Libro della scala* mostrano che «altre fonti della leggenda erano state trasmesse, forse oralmente, in Occidente; in ogni caso queste opere testimoniavano la piú ampia diffusione in Italia e in Europa di notizie riguardanti il *mi' rāj*»¹⁰.

Se per il *Liber Scalae Machometi* ci troviamo davanti a una fonte di Dante, per altre versioni del Viaggio di Muhammad si potrebbe postulare una conoscenza indiretta. Dante poté forse ascoltarne dei sunti e, colpito da alcune descrizioni, averle rielaborate nella *Commedia*. In particolare, per le narrazioni arabe attribuite a Ibn 'Abbās è possibile immaginare un fenomeno di

⁸ M.-R. Menocal, *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 175.

⁹ M. Corti, *Dante e l'Islam*, intervista rilasciata il 20 aprile 2000 a Rai Educational. Consultabile su <http://www.emsf.rai.it>.

¹⁰ Dalla postfazione a *Il libro della Scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, SE, Milano 1991 (ristampa Mondadori, Milano 1999), pp. 191-92.

intertestualità per cui arriviamo a dire che un testo x offre un modello di struttura a un testo y , cioè un modello analogico, ma ciò non significa che il testo x sia necessariamente una fonte di y , cioè che l'autore del secondo testo abbia avuto sotto gli occhi il primo. Potrebbe, per esempio, averne letto una sintesi o udito un resoconto orale¹¹.

Un'immagine, un personaggio, un episodio del testo islamico potevano anche arrivare passando di bocca in bocca, a Firenze o dovunque Dante si trovasse in quel momento – e si ricordi che alla corte degli Scaligeri di Verona, in cui ha trascorso alcuni anni, vi erano molti ebrei e qualche musulmano. Nel caso in cui Dante abbia effettivamente conosciuto questi testi islamici, nulla esclude che la sua mente onnivora li abbia utilizzati. Si tenga presente – come dimostrato in modo ormai definitivo da D'Ancona¹² – che nel Medioevo l'Islam non era considerato una religione autonoma, bensì un'eresia del cristianesimo. Era, dunque, più facile per Dante accoglierne i contenuti, perché vi erano riconosciute fonti comuni, seppur repute eretiche. Quella del Dante solo tomista, pur rimanendo una categoria valida, non è più sufficiente a spiegare la complessità della sua opera, nella quale, oltre alla collocazione in Paradiso di Sigieri di Brabante accanto a Tommaso d'Aquino, suo antagonista, si trovano senza dubbio influenze gioachimite – alcune tesi di Gioachino da Fiore furono dichiarate eretiche nel 1215 –, averroistiche e gnostiche.

Un confronto tra la *Commedia* e il racconto dello pseudo-Ibn 'Abbās qui editato rende evidente che un'immensa distanza separa le due opere, esteticamente, nei contenuti e nelle simbologie, oltre che per estensione. D'altro can-

¹¹ M. Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 2003, p. 366.

¹² A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, Salerno, Roma 1994 (1^a ed. 1889).

to, anche se fossimo in presenza di una fonte effettiva, è importante tenere presente

quanto poco, in ultima analisi, i processi immaginativi e intellettuali di Dante possano essere spiegati semplicemente nei termini delle sue fonti. I materiali provenienti dal mondo dell'erudizione – il mondo della latinità medievale [e, forse, islamica, aggiungo] – rappresentano per lui una continua sfida, conscia e inconscia. Egli non si accontentò mai semplicemente di copiare: per Dante la comprensione implicava una trasformazione. Quasi nulla può essere posto a confronto con le sue fonti in modo semplice e diretto [...] la sua era una mente per cui ogni assimilazione rappresentava istintivamente l'inizio di un'alchimia. V'è in Dante una rara ed ostinata indipendenza – che è vicina al centro della sua creatività¹³.

Infatti:

ciò che oggi si dovrebbe analizzare nella *Commedia* sono i rapporti gerarchici e epistemologici che in ogni episodio, canto e cantica gli echi neoaristotelici stabiliscono con voci provenienti da altre tradizioni [anche islamica *ergo*], in particolare, quelle di timbro simbolico ed esegetico; in questo modo potremmo anche cercare di capire dove e perché il neoaristolismo rappresenti la via dominante. Indicare soltanto le fonti, non basta più¹⁴.

Poste queste premesse, e nella consapevolezza che *Il Viaggio notturno e l'ascensione nel racconto di Ibn 'Abbās* è solo una tra numerose versioni affini – sebbene la più

¹³ P. Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 13-14.

¹⁴ Z.-G. Baranski, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000, p. 36. Baranski prende il neoaristolismo come emblema di un tentativo di ridurre Dante soprattutto a una matrice aristotelica, che contesta perché reputa che per Dante sia più importante per esempio Agostino e altre tradizioni simboliche. Aggiunge S. Debenedetti Stow (*Dante e la mistica ebraica*, La Giuntina, Firenze 2004, pp. 12-13): «[...] più che la ricerca di fonti dirette, l'importante è cercare di chiarire i nessi con altre tradizioni simboliche ed esegetiche», per esempio la base neoplatonica.

fortunata –, il confronto è possibile, visti i molti elementi comuni, a volte davvero sorprendenti.

La «Commedia» e «Il Viaggio notturno e l'ascensione nel racconto di Ibn 'Abbās».

La *Divina Commedia* di Dante e il Viaggio del Profeta dello pseudo-Ibn 'Abbās narrano un'esperienza eccezionale vissuta da due uomini che sono in entrambi i casi narratori della vicenda, un viaggio compiuto con il corpo, verso Dio. Infatti Dante e Muhammad giungono al cospetto della divinità: tutto il viaggio, con le sue tappe e i suoi incontri, è finalizzato alla manifestazione di Dio. Inoltre, entrambi i protagonisti, dopo l'*unio mystica* finale, tornano sulla terra. Il loro è un viaggio di morte-resurrezione: subiscono certo una morte simbolica – si pensi a Dante smarrito nella selva oscura, oppure ai suoi tre svenimenti¹⁵ – ma, alla fine della visione, tornano sulla terra e continuano a vivere, mutati certo, ma sempre nel mondo. Così è per Dante che, dopo aver fatto esperienza delle meraviglie paradisiache, ritorna e scrive quanto ha visto, facendosi «macro»¹⁶ dalla fatica e così è per Muhammad che, dopo la visita alle regioni ultramondane, riprende a dirigere la sua comunità con fiducia maggiore. La modalità del viaggio verso il Maestro dell'Onnipotenza compiuto da Dante e Muhammad è ben narrata dal mistico andaluso Ibn 'Arabi: descrive infatti

¹⁵ Dante stesso descrive le sue varie «morti» con successive «resurrezioni». Sono il passaggio tra la selva e la spiaggia di *Inferno* I, 27 «che non lasciò già mai persona viva», gli svenimenti in cui cade «come corpo morto cade» (V, 142), l'incontro con Lucifero in cui «non morì», e non rimasi vivo» (XXXIV, 25).

¹⁶ «Se mai continga che 'l poema sacro | al quale ha posto mano e cielo e terra, | sí che m'ha fatto per piú anni macro, | vinca la crudeltà che fuor mi serra | del bello ovile ov'io dormi' agnello» (*Paradiso* XXV, 1-5).

l'arrivo in Sua presenza e il ritorno – da Lui e tramite Lui – verso le creature, senza che peraltro vi sia separazione [e] benché questa via sia unica, le sue forme sono diverse, commisurate alla diversità degli stati propri ai viaggiatori¹⁷.

Sia Dante sia Muhammad ricevono la rivelazione dei misteri celesti mentre sono ancora vivi, e cercano quindi la salvezza da vivi e sulla terra. I loro testi sono dunque testi mistici, se mistica significa anche partecipazione delle gioie paradisiache e degli abissi infernali nell'*hic et nunc*. Ciò è esattamente quanto scrive Dante a proposito di Bernardo di Chiaravalle: lui è «colui che 'n questo mondo [la terra], l contemplando, gustò di quella pace [del paradiso]» (*Paradiso* XXXI, 110-11).

Inoltre, sia nella *Commedia* sia nel Viaggio del Profeta i due protagonisti sono accompagnati da più di una guida, la prima delle quali – Virgilio per Dante e Gabriele per Muhammad – è la principale, sostituita o affiancata nei cieli più alti da altre guide: da un lato Beatrice e san Bernardo, dall'altro Michele e Ridwān. I mezzi di trasporto usati nei due testi per salire da un cielo all'altro – e nel caso di Dante anche per scendere nei gironi infernali – sono i più vari: a dorso di animali, a piedi, in volo, a volte senza che il personaggio se ne accorga. E sia Dante sia Muhammad includono nei loro racconti numerose indicazioni temporali che permettono di ricostruire la cronologia dei due viaggi.

Il viaggio di Dante inizia la sera del 7 aprile 1300, il giovedì santo; quindi, accompagnato da Virgilio, arriva ai piedi del monte del Purgatorio la domenica di Pasqua. La visita in Paradiso, sebbene vissuta in un tempo mistico non calcolabile, si conclude il mercoledì dopo Pasqua, il 13 aprile. Il viaggio di Muhammad si svolge in una so-

¹⁷ M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabi*, Morcelliana, Milano 2009, pp. 153-54.

la notte – «la notte che precede il lunedì, la ventisettesima del mese di *rağab*» – nell’ottavo anno dall’inizio della Missione. Per entrambi, il tempo interno del viaggio a un certo punto subisce una sospensione: come Dante perde la cognizione del tempo in Paradiso, perché l’Eterno non è misurabile, così Muhammad non è in grado di definire la durata dei singoli incontri e dei passaggi da un cielo all’altro. Nel testo infatti compare molte volte l’espressione «il nostro viaggio continuò finché Dio volle». Entrambi i testi, inoltre, si svolgono in due tipi di spazio, quello simbolico o interiore e quello geografico o esterno.

Lo spazio simbolico in Dante è il mutamento interiore che comporta un movimento di ri-salita a partire dalle profondità della selva per giungere alla mirabile visione di *Paradiso* XXXIII. È il percorso compiuto da Dante-personaggio e poeta (assunti, anzi anticipati, nell’individuo-Dante) per evolversi a partire da uno *status miseriae*. Scopo della *Commedia* è infatti, ripetiamo, «removeere viventes in hac vita de statu miserie et perducere eos ad statum felicitatis» e ciò – se è valido per i lettori – lo è senz’altro per l’autore. Come scrive Otto von Simson:

Il principale interesse di Dante nella *Divina Commedia* non è tanto quello di dispiegare un tremendo scenario escatologico, bensì di narrare la graduale illuminazione che egli ha vissuto e che noi, leggendo la sua opera, dobbiamo rivivere¹⁸.

È sempre necessario tenere presente che Dante scrive la sua opera mentre è in esilio, ovvero in «una lacerazione destabilizzante»¹⁹. Nel Viaggio di Muhammad invece lo

¹⁸ O. Von Simson, *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 149-50.

¹⁹ M. Luzi, *Dante e Leopardi, o della modernità*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 41. Nella *Commedia* inoltre è molto esplorata l’opposizione alto vs basso e, parallela a questa, la dialettica buio vs luce: il viaggio di Dante segue una traiettoria verticale, che lo porta via via ad ascendere al cielo, verso la luce.

spazio interiore è appena abbozzato. Tuttavia è evidente l'opposizione alto *vs* basso. Muhammad, pur non partendo da una situazione oscura quale la selva dantesca, si eleva sempre più verso la luce, fino all'epifania di Allah, acquistando una maggior consapevolezza delle proprie responsabilità e una migliore comprensione di ciò che sta vivendo. Inoltre, come nota acutamente Lings,

durante il Viaggio Notturmo, il Profeta venne da principio trasportato «orizzontalmente» dalla Mecca a Gerusalemme prima di compiere l'ascesa «verticale», affinché il suo viaggio fosse il perfetto prototipo della via che doveva essere seguita dai più progrediti del suo popolo²⁰.

Quanto alla geografia oltremondana, è molto sviluppata in entrambi. Dante è prolifico nel fornire informazioni fisico-strutturali dei tre regni²¹, tanto che Galileo Galilei terrà *Due lezioni all'Accademia fiorentina, circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante*. Il poeta, oltre a disseminare nel testo indicazioni spaziali²², si sofferma per alcuni versi in

²⁰ M. Lings, *Iniziazione al sufismo*, Mediterranee, Roma 1978, p. 36. Si noti che ciò è valido anche per Dante: la selva è la dimensione orizzontale e i tre regni sono le dimensioni verticali (anche l'Inferno, nonostante la sua sia una verticalità capovolta).

²¹ Foscolo scrisse, riguardo alla struttura del poema dantesco: «Il merito sommo e più occulto sta nell'architettura del Poema [...]: Apparirà come la mente infinita di quell'uomo meraviglioso era governata da leggi che egli aveva imposto [...]. Or solamente guardando all'apparente disposizione e a' compartimenti maggiori e minori di tutto il lavoro, ti avvedi che furono congeniati con tanta previdenza ch'ei potesse lasciarlo compiuto quando che fosse, e tuttavia gli permettesse cangiamenti infiniti, senza che mai disturbassero il suo tutto, né alterassero in nulla il disegno» (U. Foscolo, *Discorso sul testo della «Commedia» di Dante*, Nino Aragno Editore, Torino 1999, p. 314).

²² In alcuni casi arriva a contare il numero dei passi, come in *Inferno* XVII, 31-32: «Però scendemmo a la destra mammella, l e diece passi femmo in su lo stremo» o in *Purgatorio* VIII, 46-48: «Solo tre passi credo ch'i' scendesse, l e fui di sotto, e vidi un che mirava l pur me, come conoscer mi volesse».

ogni cantica a spiegarne la struttura²³. Nel *mi' rāġ* la descrizione dello spazio esterno è in alcuni punti quasi barocca. Muhammad – e a volte Gabriele su sua sollecitazione – designa sempre il luogo in cui si trova, per esempio quando insieme all'angelo sosta brevemente nel *wādī al-'Aqīq* o a Gerusalemme, e di ogni cielo dichiara le misure.

Inferni a confronto.

Nella *Divina Commedia* e nel Viaggio del Profeta, l'inferno è luogo spaventoso e crudele, soffocato da miasmi e fiamme che avvolgono i dannati, la cui sofferenza – di vario tipo a seconda del peccato commesso – deve servire da monito per coloro che sono ancora in vita. Tuttavia le due opere si differenziano per alcune caratteristiche, a volte marginali, a volte piú evidenti, in ogni caso di grande rilevanza letteraria e simbolica.

L'inferno di Dante si trova al centro della Terra ed è una voragine, a forma di tronco di cono. Al suo interno è cavo perché la caduta di Lucifero provocò la «fuga»

²³ La spiegazione piú ampia è data per l'*Inferno*: in XI, 13-66 vengono illustrati i gironi e i peccati ivi puniti; in XII, 31-45 si spiega l'origine delle «ruine infernali», che rendono difficoltoso il passaggio; il percorso del fiume Cocito e dell'«Acheronte, Stige e Flegetonta» è mostrato in XIV, 94-120. L'ordinamento morale del Purgatorio è trattato da Virgilio in *Purgatorio* XVII, 70-139, che spiega come in questo luogo: «L'amor del bene scemo / del suo dover quiritta si ristora; / qui si ribatte il mal tardato remo» (vv. 85-87). In *Paradiso* III, Piccarda Donati espone i gradi di beatitudine e Beatrice illustra l'impulso che l'Empireo dà alla rotazione dei cieli in *Paradiso* XXVII, 103-20, concludendo il discorso al v. 39 del canto seguente con le distanze e le velocità dei cieli. Dante inoltre è pittore magistrale di paesaggi: in una o due terzine riesce a rendere la geografia di un luogo e, con un colpo d'occhio, ne spiega la morfologia. Spesso questa tecnica è usata per introdurre un personaggio o dal personaggio stesso per definire il luogo in cui è vissuto. Celeberrima in questo senso la perifrasi usata da Francesca per indicare Ravenna in *Inferno* V, 97-99. Sul primo caso cfr. i vv. 43-54 di *Paradiso* XI, dedicati a san Francesco.

delle terre – che non volevano offendere il Creatore toccando Satana – verso l'emisfero opposto: formarono così, riunite, la montagna del Purgatorio. Il cono non è liscio, ma vi sono situati nove ripiani concentrici (i gironi) dove vengono puniti i diversi peccati, via via più gravi. Nel *mi'rāğ* di Ibn 'Abbās, Muhammad ascende fino al quinto cielo e da lí il suo sguardo corre «fino ai confini della settima terra inferiore». Alle spalle dell'angelo Mālik, il guardiano, una porta sulla quale rilucono due fasce di iscrizioni si apre sull'inferno, coperto da un velo che si solleva così da permetterne la vista a Muhammad. L'inferno è piatto, non suddiviso in ripiani – o *Ṭabaqāt*, previsti invece, per esempio, nell'opera di Ibn 'Arabī. Come è noto, l'inferno dantesco ha una complessa geografia, con fiumi, paludi, rotte, città vere e proprie. Nell'inferno si entra dalla selva (*Inferno* I) e, superata una porta anch'essa con iscrizione, si giunge nell'Antinferno, un vestibolo in cui si trovano gli ignavi, rifiutati da Dio e da Satana. Superato l'Acheronte, grazie a «Caron demonio» (III, 109), si giunge nel Limbo, in cui stanno gli Spiriti Magni che, pur non avendo peccato, non ebbero il battesimo e quindi non possono raggiungere il Purgatorio. Con il quinto canto si entra nell'Inferno vero e proprio: nei cerchi dal secondo al quinto sono puniti i peccati di incontinenza (lussuria, gola, avarizia, ira e accidia) e, superata la palude Stigia, in cui vengono tuffati gli iracondi e gli accidiosi, si accede alla città di Dite, arsa dal fuoco eterno, piena di «moschee», «meschite [...] vermiglie come se di foco uscite» (VIII, 70.72). Nel sesto cerchio sono puniti gli eretici e gli epicurei, mentre il settimo, suddiviso a sua volta in tre gironi minori, è il cerchio dei violenti²⁴. Da qui si entra nel profondo inferno, simboleg-

²⁴ I violenti: primo girone, contro il prossimo; secondo girone, contro se stessi; terzo girone, contro Dio/arte/natura.

giato dalla figura di Gerione che fa planare Dante e Virgilio giù dalla ripa scoscesa, nelle Malebolge: dieci bolge formano l'ottavo cerchio, quello dei fraudolenti²⁵, mentre l'ultimo cerchio, il nono, quello dei traditori, è suddiviso in Caina (traditori dei parenti), Antenora (traditori della patria), Tolomea (traditori degli ospiti) e Giudecca (traditori dei benefattori). Conficcato nel più profondo inferno, si staglia il busto a tre teste di Lucifero che con il corpo nasconde alla vista la Natural Burella, un tunnel che porta alla spiaggia del Purgatorio.

L'inferno visto da Muhammad è invece formato da

settantamila mari di liquidi infetti, il cibo dei peccatori, e settantamila mari di bevanda fetida, e settantamila mari di catrame, e settantamila mari di piombo fuso. Sulle coste di ogni mare c'erano mille città di fuoco, e in ogni città mille castelli di fuoco, e in ogni castello settantamila archi di fuoco, e in ogni arca settantamila bauli di fuoco, e in ogni baule settantamila tipi diversi di pene infernali.

Quest'inferno è «nero e pieno di tenebra», perché «mischiato alla collera di Dio». È soprattutto interessante confrontare la dantesca città di Dite con la descrizione dell'inferno proposta dallo pseudo-Ibn 'Abbās. Dite, infatti, «ha delle meschite [...] vermiglie come se di foco uscite fossero», che ricordano da vicino i «mille castelli di fuoco» osservati da Muhammad, i cui tetti spiccano per altezza nelle «mille città di fuoco» che li contengono. Anche i minareti delle moschee dantesche svettano all'interno delle mura della città²⁶, tanto da essere la prima cosa che Dante nota. La palude Stigia, oltrepassata dal poeta, è una «lor-

²⁵ 1) mezzani e seduttori; 2) adulatori; 3) simoniaci; 4) indovini; 5) barattieri; 6) ipocriti; 7) ladri; 8) consiglieri fraudolenti; 9) seminatori di discordia, tra i quali Muhammad e Alí; 10) falsari.

²⁶ «Già le sue meschite l'là entro certe ne la valle cerno» (*Inferno* VIII, 70-71). Qui valle sta per muraglia.

da pozza»²⁷, attraversata da «sudice onde», e piena di fumo che sale dall'acqua, descrizione che ricorda i quattro mari del testo musulmano. Ed è notevole che sia in Dante che nel *mi' rāğ* vi sia un corso d'acqua da guardare prima di giungere alle mura di una città abitata dai dannati. Superato il fuoco, in entrambi gli inferni si trova ghiaccio e freddo intenso: fatto di ghiaccio è il Cocito²⁸ e di ghiaccio e non di fuoco è l'inferno piú profondo. In modo simile, di «freddo pungente» sono i settantamila pozzi visti dal Profeta. E come in Dante le pene piú atroci vengono scontate nel gelo piú assoluto, cosí nel Viaggio di Muhammad tra le pene descritte spicca il «freddo intenso» che avvizzisce i peccatori.

Per Dante, l'inferno è il regno di Lucifero, sovrano²⁹ e massimo dannato, lí imprigionato da Dio al momento della sua ribellione. Al centro dell'inferno dantesco vi è appunto conficcato Lucifero in persona³⁰, creatura immensa e orribile, che ha rinnegato completamente la somiglianza al Creatore. Anche sul diavolo agisce il contrappasso; egli voleva essere come Dio e ora è una Trinità rovesciata: ha sei ali da cherubino che producono il ghiaccio del Cocito. Dante e Virgilio non hanno alcun colloquio con lui ma Lucifero, in una scena di grande spessore poetico e teologico, viene usato dai due *viatores* come scala – e siamo di

²⁷ *Inferno* VII, 127. Dante la chiama anche «bellezza negra» al v. 124.

²⁸ «Vidime davante l e sotto i piedi un lago che per gelo l avea di vetro e non d'acqua sembante» (XXXII, 22-24).

²⁹ Celebre il primo verso di *Inferno* XXXIV: «*Vexilla regis prodeunt inferni*», parodia dell'inno *Della vera croce* di Venanzio Fortunato: «Avanzano le bandiere del re, l sfolgora il mistero della Croce, l cui con la sua carne il fondatore della carne l fu appeso come a patibolo». Dante aggiunge il genitivo *inferni* a designare Lucifero, l'imperatore-prigioniero dell'inferno.

³⁰ Dante lo chiama sempre Lucifero, Belzebú o Dite, mai Satana, il cui nome non compare in tutta la *Commedia* – eccetto in *Inferno* VII quando Pluto grida, in una lingua ibrida, «Pape Satàn, pape Satàn aleppe!»

fronte a un'altra scala! – per giungere al Purgatorio, quasi che il male sia necessario per poter «riveder le stelle» (v. 138), per compiere il capovolgimento, sia fisico, letterale, che interiore, che Dante descrive ai versi 84-126, tramite Virgilio:

«Attienti ben, ché per cotali scale»,
disse il maestro, ansando com'uom lasso,
«conviensi dipartir da tanto male». (vv. 82-84)

Quando Dante incontra Lucifero, dunque, «lí si ha il capovolgimento, la conversione (anche letterale, fisica) che permetterà al poeta-pellegrino di ascendere in Purgatorio e poi di salire verso le sfere celesti paradisiache»³¹. La discesa che Dante compie all'*Inferno* è infatti una catabasi necessaria, coscientemente intrapresa³², e Lucifero è l'ombra delle ombre, l'incompiuto individuale e collettivo, la tenebra, il non-senso, il peccato del mondo che va affrontato e trasceso perché non può esservi resurrezione se prima non vi è morte (simbolica).

L'incontro con Lucifero non ha nella *Commedia* solo il significato di «tenebra mistica». È fondamentale per la verticalizzazione di Dante, ma un lungo cammino aspetta il poeta-pellegrino prima della sua mirabile visione³³.

L'archetipo è Cristo, e l'incontro con Lucifero è prova ontologica per l'uomo, tappa ineludibile da superare per permettere al poeta-pellegrino di ascendere in Purgatorio e poi di salire verso le sfere paradisiache.

In alcune redazioni del Viaggio profetico, al centro dell'*Inferno* compare Satana, regnante imprigionato che amministra e nello stesso tempo subisce le pene. Al contrario,

³¹ G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione* cit., p. 187.

³² «“Tu m'hai con disiderio il cor disposto | sí al venir con le parole tue, | [...] Or va', ch'un sol voler è d'ambedue: | tu duca, tu signore e tu maestro”» (*Inferno* II, 136-37.139-40).

³³ G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione* cit., p. 187.

e il fatto è di grande rilevanza, la sua figura è assente nel racconto attribuito a Ibn 'Abbās. Infatti l'angelo guardiano incontrato da Muhammad è pur sempre un angelo al servizio di Dio. Mancano inoltre i demoni. È questa una notevole differenza rispetto all'inferno dantesco, nel quale pullulano diavoli spaventosi. Dante ne fa anche i nomi in una sorta di «catalogo del grottesco»³⁴ che evidenzia sia la loro crudeltà e mostruosità, sia la «banalità» – in una sorta di contrappasso che non esclude neppure i carnefici. Sorta di caricature della Bestia che «tutto 'l mondo appuzza» (XVII, 3), non sono semplicemente bizzarri abitanti dell'inferno, innocui e quindi sottovalutabili³⁵, quanto piuttosto creature sconfitte da Cristo e quindi private della grandezza e *contrario* che poteva loro conferire l'aver seguito Satana.

Venendo alle somiglianze specifiche tra i due inferni, va ricordato innanzitutto che ventiquattro sono le colpe punite nel Viaggio del Profeta e ventiquattro nella *Commedia*³⁶. In entrambi i casi, tali pene si sommano alla privazione della vista di Dio. In Dante, ogni dannato è punito nel cerchio corrispondente per il più grave dei suoi vizi terreni; nel Viaggio, pur mancando i gironi, vale la stessa regola. In entrambi i testi, infatti, i dannati scontano una sola colpa e non vengono periodicamente torturati in modi

³⁴ *Inferno* XXI, 118-23: «“Tra'ti avante, Alichino, e Calcabrina”, | cominciò elli a dire, “e tu Cagnazzo; | e Barbariccia guidi la decina. | Libicocco vegn'oltre e Draghignazzo, | Ciriatto sannuto e Graffiacane | e Farfarello e Rubicante pazzo”». Si notino le continue allitterazioni «dure» di c, z, r, t; i nomi parlanti (Graffiacane, Cagnazzo) e composti (Barba + riccia; Calca + brina), le rime dure, aspre e chioce.

³⁵ Questi diavoli oltre a infliggere pene crudeli ai peccatori («I' vidi, e anco il cor me n'accapriccia, [...] Graffiacan, che li era piú di contra, | li arruncigliò le 'mpegoate chioe | e trassel su, che mi parve una lontra»: *Inferno* XXII, 31.34-36), ingannano Virgilio e Dante, fornendo loro false informazioni.

³⁶ Diventano ventisei se si considerano distinti – ma Dante li mette nello stesso girone – i prodighi e gli avari, e i mezzani e i seduttori.

diversi, per ogni peccato commesso, come accade in altre *visiones* occidentali. Sia nell'*Inferno* – e nel *Purgatorio* – di Dante che nel racconto dello pseudo-Ibn 'Abbās i dannati subiscono una pena fisica regolata sul contrappasso. E questo, nel Viaggio come in Dante, può essere di vario tipo: metaforico – il corpo si trasforma in quello di un essere, di solito un animale, che il comportamento tenuto in vita ha evocato per metafora; antifrastico – si viene puniti nel modo opposto rispetto alla condotta da vivi; sineddotico – viene punita la parte del corpo con cui si ha peccato per il tutto; analogico – si viene puniti nello stesso modo in cui si è peccato; simbolico – i peccati commessi da vivi vengono ripetuti da morti in modo traslato. Alla regola del contrappasso metaforico rispondono nel Viaggio del Profeta le donne che hanno «sembianze di un cane» e le donne che hanno «la testa come quella di un maiale e il corpo come il corpo di un asino». Entrambe le categorie sono punite per aver seminato discordia. La simbologia è chiara: comportandosi in vita da animali, in animali vengono trasformate. In Dante, il contrappasso metaforico è magnificamente esemplificato nelle figure dei suicidi che, da uomini, sono trasformati in pruni³⁷. La trasformazione in pruno è metaforica e simbolica insieme: essa è il ribaltamento dell'evangelica figura dell'uomo-vigna, pianta del Signore³⁸. La pena dei suicidi non si esaurisce nella trasformazione: essi vengono ripetutamente divorati dalle Arpie che, «pascendo poi delle sue

³⁷ *Inferno* XIII, 37: «Uomini fummo, e or siam fatti sterpi». Cfr. anche la trasformazione di Polidoro in arbusto in *Eneide* III, 22.

³⁸ Gesù disse: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (*Gv.* 5, 15) e dunque «la vigna è pianta ben fecondata, produce frutti dolci e soprattutto può essere trapiantata dopo che le sue radici, divelte, sono state trasportate» (C. Villa, «Per le nove radici d'esto legno». *Pier della Vigna, Nicola della Rocca (e Dante): anamorfosi e riconversione di una metafora*, in «Strumenti critici», n. s., VI, 1991, p. 137).

foglie, | fanno dolor, e al dolor fenestra» (vv. 101-2). Doppio contrappasso dunque, che può quasi diventare triplo: infatti da un lato si ha trasformazione dell'uomo-vigna in uomo-pruno; dall'altro coloro che si tolsero volontariamente la vita sono adesso feriti e martoriati da mostri mitologici contro la propria volontà e infine – un'immagine davvero spaventosa –, nel giorno del giudizio, i corpi che da vivi essi hanno disprezzato «saranno [...] appesi | ciascuno al prun de l'ombra sua molesta» (vv. 107-8).

Anche i ladri in Dante subiscono un contrappasso metaforico. La motivazione è offerta dal poeta stesso: il ladro si trasforma in serpente perché la sua lingua «ch'avèa unita e presta | prima a parlar, si fende, e la forcuta [del serpente] | ne l'altro si richiude» (*Inferno* XXV, 133-35), a indicare che, così come sono biforcuti i serpenti, stessa caratteristica e quindi stessa sorte meritano i ladri. La trasformazione è impressionante, quasi cinematografica:

Poi s'appiccar, come di calda cera
fossero stati, e mischiar lor colore,
né l'un né l'altro già pareva quel ch'era: [...]
Li altri due 'l riguardavano, e ciascuno
gridava: «Omè, Agnel, come ti muti!
Vedi che già non se' né due né uno».
Già eran li due capi un divenuti,
quando n'apparver due figure miste
in una faccia, ov'eran due perduti.
Fersi le braccia due di quattro liste;
le cosce con le gambe e 'l ventre e 'l casso
divenner membra che non fuor mai viste.
Ogne primaio aspetto ivi era casso:
due e nessun l'immagine perversa
parea; e tal sen gio con lento passo. (vv. 61-63, 67-78)

Similmente, in alcune tradizioni del Viaggio profetico i ladri si mutano in serpenti. Maria Corti, dopo un confronto puntuale con il *Liber Scalae Machometi*, aggiunge infatti che «nell'elenco delle fonti al Lucano citato per i serpenti

della Libia meriti di essere aggiunto il testo islamico»³⁹. Se nel racconto attribuito a Ibn 'Abbās i ladri non si trasformano in serpenti, fitta è però la presenza di rettili che, come quelli danteschi mordono i dannati:

Dei serpenti, attorcigliati al collo degli uni e delle altre, li mordevano e ne dilaniavano le carni, le quali tornavano a ricrearsi.

Questi dannati offrono un'immagine che ricorda quella delle terzine dantesche del XXIV dell'*Inferno*:

Ed ecco a un ch'era da nostra proda,
s'avventò un serpente che 'l trafisse
là dove 'l collo a le spalle s'annoda.
Né O sí tosto mai né I si scrisse,
com'el s'accese e arse, e cener tutto
convenne che cascando divenisse;
e poi che fu a terra sí distrutto,
la polver si raccolse per sé stessa
e 'n quel medesimo ritornò di butto. (vv. 97-105)

Nel *mi' rāğ* dello pseudo-Ibn 'Abbās non sono i ladri a essere morsi dai rettili ma gli avari che sono autori di furti in senso lato: infatti si appropriano di ciò che va dispensato per amore di Dio, tenendolo per sé. Ladri *sui generis* ma sempre ladri.

Il contrappasso antifrastico, molto utilizzato da Dante, è piú raro nel *mi' rāğ*. Senz'altro vittime di questo tipo di pena sono i superbi che vengono colpiti da pertiche di ferro, mentre gli angeli li trascinano con il viso a terra perché ebbero l'ardire di alzare lo sguardo verso Dio o verso le Sue creature. Sono trascinati, perché da vivi si credettero trascinatori altrui, e ora, senza poter decidere, vengono condotti a forza in ogni direzione. In questo senso la pena è simile a quella dei superbi danteschi di *Purgatorio* X e XI,

³⁹ M. Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante* cit., p. 378.

le spalle schiacciate da un grosso sasso che non permette loro la posizione eretta. Virgilio dice che «la grave condizione di lor tormento a terra li rannicchia» (*Purgatorio* X, 115-16), e Umberto Aldobrandesco, lì a purgarsi, rende esplicito il legame della pena con la superbia:

E s'io non fossi impedito dal sasso
che la cervice mia superba doma,
onde portar conviemi il viso basso
cotesti, ch'ancor vive e non si noma,
guardare' io, per veder s'i' 'l conosco.

(*Purgatorio* XI, 52-56)

Al contrappasso analogico appartengono nel Viaggio di Ibn 'Abbās le pene delle cantatrici, costrette nell'inferno con la bocca perennemente aperta. Sono simili agli adulatori danteschi che per analogia sono immersi nello sterco: le parole con le quali hanno ipocritamente adulato gli altri erano come escrementi, e negli escrementi ora annegano.

Il contrappasso sineddotico si trova in *Purgatorio* XIII, riferito agli invidiosi, gli occhi cuciti con filo di ferro. Guardando all'esterno provarono gelosia, e ora sono costretti a guardare in se stessi

ché a tutti un fil di ferro i cigli fóra
e cusce sí, come a sparvier selvaggio
si fa però che queto non dimora.

(vv. 70-72)

È interessante notare che anche nel *mi' rāǧ* appare una pena che coinvolge il senso della vista, relativa ai seminatori di discordia. Anch'essi offesero gli altri e ora da altri sono offesi: infatti vengono «colpiti da proiettili infuocati che finivano loro in bocca e dentro gli occhi e uscivano dalle cervici».

Il contrappasso simbolico – a cui in definitiva possono essere ricondotte tutte le pene descritte da Dante – è attestato anche nel Viaggio del Profeta. A questa categoria appartengono le punizioni dei lussuriosi che, avendo davanti

a sé «della carne buona e altra carne avariata, mangiavano quella avariata e lasciavano la buona». Pur disponendo di un coniuge, questi si consegnano all'illiceità. Fondamentale in entrambi gli inferni è inoltre la disumanizzazione del corpo umano: se l'animo è malvagio, peccatore, anche il corpo si deturpa, si fa bestiale e compie movimenti del tutto improbabili che stravolgono la forma originaria del corpo creata da Dio. Nel *mi' rāġ* le donne che non hanno rispettato le regole della purezza hanno «i piedi sulla lingua e le mani sulla fronte». Ciacco, un goloso incontrato da Dante in *Inferno* VI, al termine del colloquio con il poeta, sembra quasi un animale quando

li diritti occhi torse allora in biechi;
guardommi un poco e poi chinò la testa:
cadde con essa a par de li altri ciechi. (vv. 91-93)

Mentre il corpo di Bertran de Born si è trasformato in un oggetto, la sua testa una lanterna:

Io vidi certo, ed ancor par ch'io 'l veggia,
un busto senza capo andar sí come
andavan li altri della trista greggia;
e 'l capo tronco tenea per le chiome,
pèsol con mano a guisa di lanterna. (XXVIII, 118-22)

A partire dalle affermazioni di Asín Palacios⁴⁰, si è discusso se il contrappasso così mirabilmente usato da Dante fosse o meno di derivazione islamica. È Dante stesso a coniare il termine «contrappasso» in *Inferno* XXVIII, per bocca di Bertran de Born; punito per aver seminato discordia tra consanguinei:

Perch'io partí cosí giunte persone,
partito porto il mio cerebro, lasso!

⁴⁰ M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam, l'escatologia islamica nella Divina Commedia*, a cura di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, introduzione di C. Ossola, Net, Milano 2005, pp. 138-74.

dal suo principio ch'è questo troncone.
Così s'osserva in me lo contrappasso. (vv. 139-42)

Anche la letteratura islamica conosce bene il contrappasso, e lo usa di frequente con grandi variazioni di temi e immagini, e se Dante ha conosciuto il *Liber Scalae* non è un caso che la definizione di contrappasso sia enunciata proprio nel medesimo canto che narra l'incontro del poeta con Maometto e Alí. Tuttavia, contro le affermazioni di Asín Palacios, questo principio non si trova solo in ambito islamico.

Esso compare anche in Gregorio Magno, quando Pietro, colpevole di aver vessato i peccatori, è a sua volta schiacciato da un peso enorme:

Il soldato raccontò di aver visto Pietro, capo della servitù ecclesiastica morto quattro anni prima, che stava in basso in quei luoghi spaventosi incatenato a un grande blocco di ferro che lo schiacciava. Gli chiese perché. [...] Gli venne detto infatti: «Subisce questi tormenti perché se gli comandavano di infliggere qualche punizione, batteva i colpevoli più per crudeltà che per il desiderio di obbedire»⁴¹.

Presente solo nella letteratura dedicata al Viaggio del Profeta e nella *Commedia* di Dante è la Scala. Essenziale nei racconti islamici – tanto da figurare nel titolo –, gode di forte rilievo anche in Dante, sia come scala in senso fisico – i tre gradini permettono al poeta di entrare in purgatorio – sia in senso simbolico – Lucifero è usato come scala per uscire dall'inferno.

Nel *Purgatorio*:

[...] lo scaglion primaio
bianco marmo era sí pulito e terso,
ch'io mi specchiai in esso qual io paio.
Era il secondo tinto più che perso,

⁴¹ Cit. in V. Dornetti (a cura di), *Il diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*, Xenia, Milano 1991, p. 90.

d'una petrina ruvida e arsiccia,
 crepata per lo lungo e per traverso.
 Lo terzo, che di sopra s'ammassicia,
 porfido mi pareva, sí fiammeggiante
 come sovra sangue che fuor di vena spiccia. (IX, 94-102)

Nel Viaggio di Muhammad la Scala ha un gradino rosso, come quello dantesco:

Gabriele, la pace sia su di lui, mi condusse alla Roccia ed ecco la Scala calata verso la Roccia giù dalle nuvole del cielo. Mai vidi cosa piú bella della Scala! Un gradino è d'oro, un gradino d'argento, un gradino di berillo, un gradino di giacinto rosso. Gabriele mi strinse a sé proteggendomi con l'ala, poi mi baciò tra gli occhi e disse:

«Sali, Muhammad».

Alla base di entrambi i racconti c'è verosimilmente la biblica scala di Giacobbe, mistico ponte che collega terra e cielo (*Genesi* 28, 12-14):

Giacobbe [...] fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Ecco il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza»,

scala che è diretta ispiratrice della «sfavillante» (v. 41) danza angelica del *Paradiso*:

di color d'oro in che raggio traluce
 vid'io uno scaleo eretto in suso
 tanto, che nol seguiva la mia luce.
 Vidi anche per li gradi scender giuso
 tanti splendor, ch'io pensai ch'ogni lume
 che par nel ciel, quindi fosse diffuso (XXI, 28-33).

All'ingresso di entrambi gli inferni, quello dantesco e quello islamico, si trova una porta con incise alcune parole, cariche di significato data la loro posizione preminente. Nel Viaggio, sulla porta

in due fasce calligrafiche, rilucevano e scintillavano le parole: Non c'è dio al di fuori di Dio, Muhammad è l'inviato di Dio, siano su di lui la preghiera e la pace.

In Dante invece:

«Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore;
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore.
Dinanzi a me non fuor cose create
se non eterne, e io eterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate».

Queste parole di colore oscuro
vid'io scritte al sommo d'una porta. *(Inferno III, 1-11)*

È evidente la somiglianza tra le due iscrizioni: anche se «rilucenti» sono le iscrizioni secondo il *mi' rāğ* e «di colore oscuro» quelle della *Commedia*, nell'islamico «non c'è dio al di fuori di Dio» riecheggia il dantesco «dinanzi a me non fuor cose create | se non eterne, e io eterno duro». In entrambe, inoltre, sono incise parole poste da Dio stesso che, proprio all'ingresso del regno infernale in cui si trovano coloro che a Lui si sono ribellati, ribadisce la propria potenza e grandezza. Entrambi gli inferni sono dunque sigillati dalla «firma» di Dio, la sua «impronta», in cui si ribadisce che tutto, anche quel luogo in cui nessuno potrebbe pensare di trovarLo, è opera sua.

Come mostrato nelle pagine precedenti, è evidente che numerosi sono i punti comuni tra le due opere. Queste somiglianze, però, non sono spiegabili esclusivamente ipotizzando un rapporto di fonti: siamo probabilmente di fronte a casi di poligenesi, perché alcune tematiche sono appunto archetipiche, così profondamente umane da essere universali. Inoltre, anche nel caso si riuscisse a dimostrare che un certo elemento presente in Dante sia di effettiva de-

rivazione islamica, bisogna tenere conto che la genesi di questo non è necessariamente musulmana. Per esempio, è probabile che Dante sia stato sollecitato dal *Liber Scalae Machometi* per la gran varietà di contrappassi, ma il contrappasso non è tema esclusivamente islamico, quanto universale. Come scrive Massignon, «c'è solo un numero limitato di geometrie immaginabili capaci di rispondere a determinate condizioni di base»⁴². Dante poté conoscere il *Liber Scalae* e, forse, una delle varianti del testo attribuito a Ibn 'Abbās. Ma non si deve insistere esclusivamente sul rapporto di causa-effetto tra questi e la *Commedia*, perché sono il risultato di una comune intuizione, interiore, archetipica, simbolica. Il che non esclude naturalmente, come già detto, anche l'influenza culturale dei testi arabi. Comunque sia, la mente di Dante tutto trasforma, ricrea e trasmuta: la Bibbia, i testi occidentali e, perché no, quelli islamici.

⁴² L. Massignon, *Il soffio dell'Islam* cit., p. 63.

Indice



p. VII	<i>Prefazione</i> di Cesare Segre
XVII	<i>Introduzione. Il Viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nella tradizione islamica</i> di Ida Zilio-Grandi
I	Il Viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbās
51	<i>Note</i>
73	<i>Viaggio nel regno del ritorno. Davanti a Dio, davanti all'uomo</i> di Maria Piccoli







*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
Presso Mondadori Printing S.p.a., Stabilimento N.S.M. Cles (Trento)
nel mese di aprile 2010*

C.L. 19978

Ristampa

1 2 3 4 5 6

Anno

2010 2011 2012 2013



