



Storie coraniche nelle *Sette valli* e nelle *Quattro valli*¹

Le Sette valli e *Le Quattro valli* sono due epistole di contenuto mistico che Bahá'u'lláh scrisse in persiano a Baghdad fra il 1856 e il 1862. Esse sono state tradotte e pubblicate assieme in inglese nel 1945 e in italiano nel 1949. Successivamente le traduzioni sono state rivedute. L'ultima revisione italiana risale al 2001. Le due epistole sono scritte nel linguaggio dei sufi, ricco di citazioni dal Corano, dalle Tradizioni islamiche e da poeti sufi. Vi si fa inoltre riferimento a personaggi coranici, che sono noti in Occidente sotto un profilo talvolta diverso. Ci proponiamo qui di dare alcuni cenni alle loro storie nel contesto sufi, nella speranza di facilitare al lettore occidentale la comprensione dei due brevi trattati.

Abramo

Nato nella città sabea di Ur dei Caldei (Genesi XI, 28 e XV, 7) fra idolatri adoratori degli astri, a quarant'anni divenuto consapevole dell'unità e dell'unicità di Dio, Abramo distrugge gli idoli dei Suoi concittadini e predica fra loro il monoteismo. Ma questo infiamma le ire del popolo e del sovrano, Nimrod, che Lo fa gettare in una fornace. Iddio allora ordina al fuoco della fornace di non toccarLo e così Abramo ha miracolosamente salva la vita. Nonostante il portento nessuno Lo segue nel Suo monoteismo, neppure il padre. Egli è pertanto cacciato dal Suo paese e Si rifugia nella terra promessa di Canaan, accompagnato dalla moglie Sara, da Lot, figlio di Suo fratello, e da pochi altri. Gli episodi della Sua vita in Canaan raccontati nel Corano corrispondono a quelli narrati nella Bibbia. C'è una discordanza sul nome del primogenito che Egli Si dimostra pronto a sacrificare sull'altare del Signore, Isacco nella Bibbia, Ismaele nel Corano, ma il senso dell'episodio è identico.

Abramo è considerato nel Corano il primo *haníf*, cioè il primo credente nell'unità e nell'unicità divina. Egli è pertanto il fondatore dell'Islam, inteso come

Opinioni bahá'í 27.4 (inverno 2003), 4-26. © 2003 Casa Editrice Bahá'í, Roma

¹ Questo articolo è tratto da *Towards the Summit of Reality. An introduction to the Study of the Seven Valleys and the Four Valleys* by Bahá'u'lláh di imminente pubblicazione per i tipi di George Ronald, Oxford. Si ringrazia l'Editore per averne consentito la pubblicazione su *Opinioni bahá'í*.

«religione essenziale (non comunque “naturale” perché basata su una rivelazione positiva...) che è compito della dispensazione muhammadica di resuscitare, rinnovare, perfezionare».² Egli è anche considerato il padre dei credenti e di tutti i popoli semiti. Il suo nome deriva da Aba Raham, «padre di una moltitudine» (Genesi XVII, 5). Il suo soprannome è *khalil*, l'amico, dal versetto che recita: «Ché Dio scelse Abramo per Amico» (Corano IV, 125, cfr. Isaia XLI, 8). Il filosofo musulmano andaluso Muḥiy-i'd-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240) spiega che Egli è stato scelto come amico di Dio «perché ha “penetrato” e assimilato le qualità dell'Essenza divina».³ Per questo è considerato il «prototipo della persona “perduta d'amore”».⁴ Alcuni episodi della Sua vita sono assunti a emblema di esperienze mistiche. Per esempio la lotta di Nimrod contro Abramo è vista come la ribellione dell'io carnale contro lo spirito. Abramo deve rinunciare a due importanti affetti terreni: il padre, che non Lo segue nel monoteismo, e il figlio, che Egli dev'essere pronto a sacrificare per ordine di Dio. Questo fa di Lui un simbolo dall'assoluta sottomissione alla volontà divina. Bahá'u'lláh fa riferimento a tre episodi della sua vita molto citati dai sufi: l'episodio degli uccelli rapaci, l'acquisizione della fede in un unico Dio e l'affermazione dell'unicità di Dio.

Gli uccelli rapaci

O Abramo del tempo, o Abramo dell'intelletto!

Uccidi questi quattro uccelli rapaci! (SV57).⁵

È un verso del *Mathnavi* del poeta di lingua persiana Jalálu'd-Dīn Rūmī (1207-1273) (M V, 31)⁶ che commenta un episodio della vita di Abramo (Corano II, 260, cfr. Genesi XV, 9-11) secondo il quale Abramo uccide quattro uccelli rapaci che

² Alessandro Bausani, in *Il Corano*. Traduzione, introduzione e commento di Alessandro Bausani. (Sansoni, Firenze, 1961) 509 n135.

³ Muḥiy-i'd-Dīn Ibn 'Arabī, *La sapienza dei profeti (Fuṣūṣ al Hikam)*, trad. dall'arabo Titus Burckhardt, trad. in italiano Giorgio Janaccone (Edizioni Mediterranee, Roma, 1987) 53.

⁴ John Renard, *All the King's Falcons. Rumi on Prophets and Revelation* (State University of New York Press, Albany, NY, 1994) 48.

⁵ SV57 sta a indicare Bahá'u'lláh, *Le Sette valli e le Quattro valli*, 3^a ed. riv. (Casa Editrice, Roma, 2001) 57. Da qui in poi per tutte le citazioni dalle *Sette valli* si adotterà questo tipo di abbreviazione.

⁶ M V, 35 sta a indicare *The Mathnawī of Jalálu'Dīn Rūmī*, trad. Reynold A. Nicholson (The Trustees of the «E.J.W. Gibb Memorial Series», Warminster, Wiltshire, 1926) V, 35 (traduzione italiana dell'autore). Da qui in poi per tutte le citazioni dal *Mathnawī* si adotterà questo tipo di abbreviazione.

Dio poi risuscita trasformandoli in quattro uccelli buoni. Rúdí commenta che Abramo li uccise

perché ciascuno di loro – come un corvo – strappa gli occhi all'intelletto dell'intelligente...

Essi sono l'anatra e il pavone, il corvo e il gallo e simboleggiano le quattro cattive inclinazioni dell'anima umana.

L'anatra è l'avidità, il gallo la lussuria, il pavone gli ornamenti del mondo, il corvo i desideri mondani. (M V, 32, 43-4)

La metafora è chiara: uccidere i quattro rapaci significa dominare le passioni attraverso l'obbedienza alla legge di Dio trasformandole in buone qualità. Bahá'u'lláh commenta il verso aggiungendo le parole: «così che dopo la morte l'enigma della vita sia chiarito» (SV57). In questa frase le parole «morte» e «vita» sembrano usate nel significato metaforico di morte dell'io carnale e vita spirituale.⁷

La fede in un unico Dio

«E così mostravamo ad Abramo il Regno dei Cieli e della Terra, perché fosse di quei che solidamente sono convinti (Corano VI, 75, cfr. Genesi XV, 5)». (SV68)

Questo versetto del Corano è seguito da un passo, che racconta come Abramo giunse ad aver fede nell'unico vero Dio:

E quando l'avvolsero le tenebre della notte, vide una stella, e disse: «Ecco il mio Signore!» Ma quando la stella tramontò disse: «Non amo ciò che tramonta».

E quando vide la luna levarsi dall'orizzonte, disse: «Ecco il mio Signore!» Ma quando anch'essa fu tramontata esclamò: «Se il mio Signore non mi guida, sarò anch'io fra i traviati!»

E quando vide il sole nascente gridò: «Ecco il mio Signore. Questo è ben il più grande!» Ma quando anch'esso tramontò, gridò Abramo: «O popol mio, sono innocente della vostra idolatria!

Io volgo la faccia verso Colui Che ha creato i cieli e la terra, in purezza di fede, e nessun compagno a Lui voglio dare». (Corano VI, 76-79)

⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza*, 2ª ed. riv. (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1994) § 114, 121.

L'islamista Alessandro Bausani (1921-1988) scrive che questo passo «tutto pieno di umilissima e gratuita venerazione per Colui che Mai Tramonta» indica che Abramo giunge al concetto dell'unicità di Dio perché percepisce la «pochezza delle cose dell'universo di fronte a un insito bisogno di Potenza assoluta e di grandezza».⁸ Sembra che anch'esso sia uno di quei versetti del Corano nei quali la creazione è indicata come segno di Dio, come l'altro versetto:

«Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso (questo Libro) è la Verità [Corano XLI, 53]». (SV13-4, 58)

Sembra inoltre che esso trasmetta il concetto che Dio sceglie le Sue Manifestazioni, fa di loro perfetti credenti nell'unità divina e conferisce loro la conoscenza di tutto ciò che si trova nel «Regno dei Cieli e della Terra». Nel contesto delle *Quattro valli* questo episodio sembra alludere anche ai risultati che il ricercatore ottiene dall'assimilazione degli insegnamenti della Manifestazione di Dio.

L'unicità di Dio

«Io volgo la faccia verso Colui Che ha creato i cieli e la terra, in purezza di fede, e nessun compagno a Lui voglio dare [Corano VI, 79]». (SV 67-8)

Il versetto, incluso nell'episodio appena menzionato, è una dichiarazione di fede nell'unità e unicità di Dio. Nel contesto delle *Quattro valli*, la fede nell'unicità di Dio è descritta come la conseguenza dell'assimilazione degli insegnamenti della Manifestazione di Dio.

Giuseppe

La storia di Giuseppe, raccontata nella Genesi (Genesi, cap. XXXVII-L), è l'unica storia di un profeta raccontata nel Corano, che la definisce «la più bella delle storie» (Corano XII, 3), tutta di seguito, con una narrazione unitaria e continua. È la storia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, prima gettato in un pozzo, poi venduto schiavo dagli invidiosi fratelli e, dopo una lunga serie di vicissitudini, divenuto viceré d'Egitto e quindi protettore dei suoi stessi fratelli, recatisi in quella terra a cercare scampo da una terribile carestia che aveva colpito il loro paese. Sull'episodio coranico è poi

⁸ Bausani, in *Corano* 543 n76.

fiorita nel corso dei secoli una copiosa letteratura nella quale il racconto è illustrato con l'aggiunta di ulteriori elementi.

I sufi, leggendo la vicenda in chiave allegorica, le hanno attribuito molti significati. Per esempio alcuni hanno visto in Giuseppe – che del resto nel Corano è presentato non solo come uomo prudente, saggio e pio, ma anche come giovane di straordinaria bellezza tanto da sembrare «un angelo sublime del cielo» (Corano XII, 31) – il simbolo della Bellezza Assoluta, in Giacobbe, l'anima umana alla ricerca di quella Bellezza e divenuta cieca per il gran piangere a causa della sua lontananza, nell'Egitto, il regno dell'amore dove quella Bellezza si trova. Il pozzo nel quale Giuseppe fu gettato dai suoi fratelli è visto come simbolo della prigionia del mondo.

Jim Stokes, professore di inglese all'università di Stevens Point, Wisconsin, suggerisce che le *Sette valli* siano «anche una profonda meditazione sul contenuto mistico della storia di Giuseppe, che appare una delle metafore centrali del libro».⁹ Fra le metafore tratte dalla storia di Giuseppe che ricorrono nelle due Epistole vi sono le seguenti:

Giacobbe in quanto anima umana

Giacobbe, nella sua perenne attesa del ritorno del perduto Giuseppe, diventa la metafora dell'anima umana che anela alla Bellezza di Dio. Con questo intendimento Bahá'u'lláh esclama: «Quanti Giacobbe vedrà vagabondare in cerca del proprio Giuseppe!» (SV7).

La veste profumata di Giuseppe

Il Corano racconta che Giacobbe riconobbe il profumo della tunica di Giuseppe e che questa, posta sul suo viso, gli restituì la vista che egli aveva perduto per il gran piangere la perdita del figlio (Corano XII, 94-6). La metafora trasmette numerosi significati circa la «veste» e il «profumo». Quanto alla «veste», Bahá'u'lláh scrive che i saggi «hanno paragonato il mondo al tempio umano. Come il corpo dell'uomo ha bisogno di un abito per vestirsi, così il corpo dell'umanità ha bisogno di essere adornato con il manto della giustizia e della saggezza. Il suo abito è la Rivelazione concessagli da Dio».¹⁰ Pertanto per «veste» si può intendere la Rivelazione, ossia la

⁹ Jim Stokes, «The Story of Joseph in the Bábí and Bahá'í Faiths», *Word Order* XXIX, 2 (inverno 1997-1998), 36.

¹⁰ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti*. 2ª ed. riv. (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002) XXXIV, 7.

religione di Dio. Quanto al «profumo», i mistici spesso descrivono le qualità spirituali come «profumi». In questa vena Bahá'u'lláh scrive:

E se, con l'aiuto di Dio, troverà in questo viaggio una traccia dell'invisibile amico e aspirerà dal Messaggero dell'Unità la fragranza del perduto Giuseppe,¹¹ passerà immediatamente nella Valle dell'Amore e sarà liquefatto dal fuoco dell'amore. (SV9)

La metafora della veste profumata si trova anche in altri Scritti di Bahá'u'lláh nei quali «è spesso usata... per alludere al riconoscimento della Manifestazione di Dio e della Sua Rivelazione».¹² Un esempio è il seguente passo: «Dalle Mie leggi si aspira il profumo soave della Mia veste».¹³ In questa vena Bahá'u'lláh scrive nelle *Quattro valli*:

Mi pare in questo momento di sentire fragranza di muschio venire dalla veste di Há, dal Giuseppe della Gloria (*Bahá*). É come se lo trovassi vicino, mentre voi lo trovate lontano. (SV66, P151)¹⁴

Bausani così commenta questo passo: «Vi cogliamo, nella sua immediata freschezza, il nascere nell'animo di Bahá'u'lláh, del primo alito del Logos Eterno che lo avrebbe poi portato alla dichiarazione del Ridván... É fra le più semplici e sincere dichiarazioni – quasi direi – “confessioni” di divinità che io abbia mai letto».¹⁵

L'«Egitto dell'amore», il «Giuseppe della Beltà dell'Amico» e la cecità di Giacobbe

Fratello Mio! Fino a quando non entrerai nell'Egitto dell'Amore, non potrai mai giungere al Giuseppe della Beltà dell'Amico, e fino a che, come Giacobbe, non trascurerai l'occhio esteriore, non dischiuderai mai l'occhio del tuo essere interiore. (SV10)

¹¹ Il saggista bahá'í di temi biblici Michael W. Sours così commenta questa frase: «Qui la fragranza della veste di Giuseppe è vista come metafora della santità di Giuseppe. Come la veste è usata per adornare il corpo, così le virtù adornano il carattere del credente fedele» (in Bahá'u'lláh, *The Seven Valleys of Bahá'u'lláh* [Oneworld Publications, 1992, Oxford] 68).

¹² «Note», in Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995) 151.

¹³ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas* § 4.

¹⁴ P151 sta a indicare Bahá'u'lláh, *Áthár-i-qalam-i-a'lá* III (Bahá'í Publishing Trust, Teheran, 129 B.E./1972-73), 96. Da qui in poi per tutte le citazioni dal testo persiano delle *Sette valli* si adotterà questo tipo di abbreviazione.

¹⁵ Alessandro Bausani, *Saggi sulla Fede Bahá'í* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1991) 476.

In questa frase si trovano tre importanti metafore relative alla storia di Giuseppe: l'«Egitto dell'amore», «il Giuseppe della Beltà dell'Amico» e la cecità di Giacobbe.

Stokes così commenta la metafora dell'Egitto dell'amore:

Bahá'u'lláh sembra usare i vari viaggi letterali nel deserto della storia biblica – in particolare la dolente ricerca di Giuseppe da parte di Giacobbe – come metafora del doloroso viaggio dell'anima alla ricerca del ricongiungimento con la Sorgente della Verità, la santa Manifestazione che è la via verso Dio... L'Egitto diventa dunque il simbolo del paesaggio dell'anelito, il luogo in cui il viandante spirituale (tutti noi) cerca una maggiore armonia e una più profonda comprensione (come Giuseppe e la sua famiglia).¹⁶

Quanto alla metafora del «Giuseppe della Beltà dell'Amico», Bahá'u'lláh attribuisce alla storia di Giuseppe anche un significato più specifico che Lo riguarda personalmente. Se Giuseppe simboleggia la Bellezza Assoluta, Egli, Che Si presenta al mondo come Manifestazione di Dio e quindi come espressione visibile di tutti gli attributi e i nomi della Divinità, è la Manifestazione umana di quella Bellezza Assoluta e pertanto Giuseppe è anche un simbolo della Sua Persona.¹⁷ Inoltre anche Bahá'u'lláh, come Giuseppe, dovette subire il tradimento di un fratello minore, che Egli aveva amorevolmente educato. In un Suo Scritto nel quale menziona la collera divina contro coloro che perseguitano la Manifestazione di Dio, Bahá'u'lláh dice: «La polvere vi riempie la bocca e le ceneri vi accecano, perché avete venduto il Divino Giuseppe per il più vile dei prezzi».¹⁸

Quanto alla metafora della cecità, Bahá'u'lláh scrive: «e fino a che, come Giacobbe, non trascurerai l'occhio esteriore, non dischiuderai mai l'occhio del tuo essere interiore» (SV10). Queste parole evidenziano il contrasto fra la cecità fisica di Giacobbe e la sua perspicacia spirituale. È lui infatti che, pur essendo cieco, riconosce il «profumo» della veste di Giuseppe, mentre i fratelli, pur dotati di buona vista, essendo ottusi nello spirito, non riconoscono inizialmente la sua persona. La parabola sembra anche insegnare che nella ricerca spirituale occorre chiudere gli occhi alle apparenze per aprirli alla realtà delle cose.

¹⁶ Stokes, «The Story of Joseph», in *Word Order* XXIX, 2, 37.

¹⁷ In effetti fra i titoli di Bahá'u'lláh vi sono anche Antica Bellezza (*Jamal-i-Qidam*) e Bellezza Benedetta (*Jamal-i-Mubáarak*).

¹⁸ Bahá'u'lláh, *Spigolature* CIII, 4.

Giuseppe interprete di sogni e visioni

Stokes suggerisce che Bahá'u'lláh usi la storia di Giuseppe interprete di sogni e visioni per suggerire che «Egli non solo interpreta i sogni ma – come accade nella Valle della meraviglia – insegna ad ogni anima un vocabolario spirituale che le permetta di recuperare la capacità di sognare, di intravedere un mondo spirituale più grande». ¹⁹ E pertanto le due Epistole sono di grande aiuto per chi voglia meglio comprendere le metafore che Bahá'u'lláh presenta in tutti i Suoi Libri, per essere capaci «di sperimentare e comprendere tutte le mitologie, di esplorare l'universo fisico che la scienza e la ragione comprendono e di esserne sbalorditi e di intraprendere quell'avventura universale grazie alla quale tutti possano diventare completamente umani». ²⁰

Mosè

La storia di Mosè è narrata nella Sura XXVIII, la Sura della storia, ma anche in molte altre. Il Corano menziona gli stessi episodi menzionati della Bibbia (Esodo, capitoli II-XIV). È la storia di Mosè, di come Egli è salvato dalle acque e allevato alla corte di Faraone; di come dopo aver ucciso un egiziano fugge presso i Madianiti, dove sposa Sefora, figlia di Jetro; di come sente la voce di Dio uscire dal rovetto ardente; di come Si presenta davanti a Faraone sfidando i suoi maghi; del miracolo della Sua verga trasformata in serpente e della Sua mano bianca; di come guida gli Ebrei fuori dall'Egitto dopo il funesto episodio delle piaghe; di come, con la Sua verga, fa scaturire acqua dalle rocce; di come combatte il mago Sámirí, sconfiggendolo e distruggendone il vitello d'oro; di come sul Sinai parla con Dio senza vederLo. Esegeti e mistici hanno studiato questi versetti elaborando tutta una serie di spiegazioni allegoriche che i sufi ben conoscono. Nella lettura di questi episodi è necessario tenere presente che nel mondo islamico Mosè è molto più che il patriarca liberatore degli Ebrei dalla cattività egiziana, è una delle Manifestazioni di Dio, il fondatore di una grande religione.

Bahá'u'lláh fa riferimento ad alcuni cliché sufi relativi a Mosè: la mano bianca, la verga, il «non Mi vedrai» (Corano VII, 143) e l'esperienza sinaitica come emblema di trasformazione spirituale e di sottomissione a Dio.

¹⁹ Stokes, «The Story of Joseph», in *Word Order* XXIX, 2, 37.

²⁰ William P. Collins, «Sacred Mythology and the Bahá'í Faith», in *The Journal of Bahá'í Studies* II, 4 (1989-90), 1.

La mano bianca di Mosè (yad-i-bayḍá)

Protende la mano della Realtà dalla manica dell'Assoluto. (SV18)

il viandante che va verso Dio, sul Pilastro Cremisi, sul sentiero bianco come la neve (*bayḍá*), (SV65, P150)

«Premiti ora la mano sul fianco, poi distendila avanti con forza e mira: troverai ch'essa è luce a tutto il mondo». (SV68)

Queste tre frasi (la terza è una citazione combinata dal Corano [Corano XX, 22] e da una Tradizione), sono più facilmente comprensibili se si ricorda l'episodio coranico al quale esse si riferiscono. Nel Corano, come nella Bibbia (Esodo IV, 2-7), si narra che, dopo aver affidato a Mosè la missione di liberare gli Ebrei dalla cattività egiziana, Iddio Gli conferisce un potere taumaturgico come prova della Sua missione divina:

«Che cos'è, o Mosè, quel che tu hai nella destra?».

Rispose: «È il mio bastone, sul quale m'appoggio, col quale sfrondo il fogliame degli alberi pel gregge e ne fo altri usi ancora!».

Disse Dio: «Gettalo, O Mosè!». E lo gettò, ed ecco che divenne un serpente strisciante.

Disse Dio: «Afferralo e non temere, ché lo ritorneremo al suo stato primiero.

Premiti ora la mano sul fianco, ne uscirà bianca, ma senza male alcuno: ecco un altro Segno,

a esempio dei nostri Segni Supremi

Va ora da Faraone, ch'è ribelle». (Corano XX, 17-24)

Di questo episodio Rúmi scrive:

La mano di Mosè effondeva dal suo petto un fulgore che oscurava la luna e il cielo,

dicendo implicitamente: «O Mosè, quello che chiedevi alla terribile sfera celeste è sorto dal tuo seno,

affinché tu potessi sapere che gli alti cieli sono il riflesso delle facoltà razionali dell'Uomo. (M VI, 1933-35)

In altre parole, la mano di Mosè è divenuta bianca e luminosa, perché il cuore (o il petto) di Mosè è stato purificato e così può rispecchiare, come uno specchio perfetto, la luce di Dio.

Bahá'u'lláh descrive Mosè nel *Kitáb-i-Íqán* con le seguenti parole:

Armato della verga del dominio celeste, adornato della bianca mano della sapienza divina, procedendo dal Párán dell'amore di Dio, brandendo il serpente della potenza e della maestà eterna, Egli apparve sul mondo dal Sinai della Luce.²¹

Bahá'u'lláh riferisce poi a Se Stesso i simboli della Mano bianca e della verga di Mosè. Egli scrive: «“Questa è la Mia mano che Dio ha fatto diventare bianca perché tutti i mondi la possano mirare. Questa è la Mia verga, se la gettassi a terra, in verità, inghiottirebbe tutte le cose create”».²²

Il significato attribuito a questo tema negli Scritti bahá'í sembra simile a quello che gli attribuiscono i sufi. La mano bianca di Mosè è la Sua sapienza divina destinata a trionfare sulle arti del mago Sámirí, colui che istiga gli ebrei a costruire il vitello d'oro. La prima è la capacità di mantenere integro l'intelletto sì che possa comprendere le verità spirituali della Rivelazione, la seconda è l'asservimento della ragione all'io carnale, che ci fa negare la Rivelazione. Tuttavia come Mosè trionfò su Sámirí, così anche l'intelletto integro trionferà sull'intelletto asservito alle passioni.

Secondo Stephen N. Lambden dell'università di Newcastle sul Tyne, Regno Unito, la «bianca mano» di Mosè «simboleggia il Potere divino che egli manifestò dalla “manica” o dal “grembo” [jayb] del “manto” della sua nobiltà».²³ Lambden evidenzia l'uso della stessa simbologia anche nelle *Parole Celate* di Bahá'u'lláh: «Poni la mano entro il Mio petto (jayb) affinché Io Mi possa innalzare al di sopra di te radioso e risplendente».²⁴ E così commenta: «Bahá'u'lláh esorta... tutti gli esseri umani... a ripetere misticamente il miracolo della bianca mano di Mosè. Ponendo la mano nel “petto” (jayb) divino l'uomo può sperimentare la radiosa epifania di Dio dal proprio petto».²⁵

L'esperienza del Sinai: «non Mi vedrai (lan tarání)» (Corano VII, 143)

L'immaginazione di Mosè, con tutta la Sua forza e la Sua luce

²¹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán* § 13.

²² Bahá'u'lláh, in Shoghi Effendi, *Dio passa nel mondo*, 2ª ed. riv (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003) X, 12.

²³ Steven Lambden, «The Sinaitic Mysteries: notes on Moses/Sinai Motifs in Bábí and Bahá'í Scriptures», in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi*, a cura di Moojan Momen (Kalimát, Los Angeles, 1988) 112.

²⁴ Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, 9ª ed. [Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1999] dall'arabo, n. 60.

²⁵ Lambden, «Sinaitic Mysteries», in *Studies* 112.

fu velata da Lui. Tu non volar senz'ali. (SV17)

Si tratta di un passo del *Mathnaví* di Rûmî (M I, 237) ispirato a un versetto del Corano:

E quando Mosè venne al Nostro convegno e il suo Signore ebbe parlato con lui disse Mosè: «O Signore, mostrati a me, che io possa rimirarti!». Rispose: «Non mi vedrai (*lan tarānī*). Ma guarda il monte e se esso rimarrà fermo al suo posto, ebbene, tu mi vedrai!» Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde fulminato. Quando ritornò in sé disse: «Sia gloria a Te! Io a Te mi converto e sono il primo dei credenti!» E disse Iddio: «O Mosè Io t'ho eletto sopra tutti gli uomini dandoti a portare il Mio Messaggio e il Mio Verbo. Prendi dunque ciò che t'ho dato e siimi riconoscente». (Corano VII, 143)

Questo versetto è divenuto tra i mistici l'emblema del Santo che desidera vedere Iddio e nello stesso tempo dell'inutilità dei suoi sforzi. Bausani osserva: «Tutta la lirica mistica persiana è una ribellione al coranico *lan tarānī* ("Non mi vedrai ..."), una realizzazione estetica del godimento della visione di Dio nell'Idolo-Amico».²⁶

Nelle *Sette valli* sembra che Bahá'u'lláh voglia esortare il Suo interlocutore a cercare la guida della Manifestazione di Dio per giungere all'ambito traguardo spirituale. Se Mosè, dal Suo alto rango profetico, non aveva potuto vedere Iddio, come avrebbe potuto vederLo un semplice uomo come lui! Ancora una volta è qui evidenziato il concetto dell'assoluta trascendenza e inconoscibilità di Dio nella Sua essenza e della necessità che l'uomo si lasci guidare dalla Sua Manifestazione, l'unica strada che gli è aperta per conseguire una conoscenza del suo Creatore commisurata alle sue possibilità.

L'esperienza del Sinai: la trasformazione spirituale

Quando le qualità dell'Increato si manifestarono,
Mosè riarse ogni qualità del creato. (SV37)

Anche questo verso del *Mathnaví* di Rûmî (cfr. M III, 1391, V, 1313) fa riferimento a Corano VII, 143 ora citato. Lambden lo spiega alla luce della lettura del filosofo persiano *Shihābu'd-Dīn Yahyá Suhrawardī* (1154-1191). Mosè è considerato nel mondo islamico «l'archetipo del mistico avanzato». La Sua esperienza sul Sinai è

²⁶ Antonino Pagliaro e Alessandro Bausani, *La letteratura persiana* (Sansoni Accademia, Firenze, 1968) 214.

assunta quindi al prototipo della rivelazione di Dio al mistico. Lo svenimento di Mosè davanti a quella rivelazione «è correlato al completo annullamento o annichilimento (*faná'*) delle qualità dell'esistenza e al conseguimento di quell'eterna permanenza (*baqá'*) grazie alla quale l'essere spirituale vede l'essenza (*dhát*) del Dio eterno attraverso la Sua Luce». Il monte Sinai diventa a sua volta simbolo «dell'aspetto umano (*nafs*)» di Mosè.²⁷

Citando questo verso del *Mathnaví* di Rúmí, sembra dunque che Bahá'u'lláh voglia accennare a quella che il Vangelo chiama la seconda nascita (cfr. Giovanni III, 1-8): la prima volta l'uomo nasce dal mondo della natura nel momento della nascita fisica, la seconda nasce dal mondo umano a quello spirituale, quando, grazie all'aiuto divino e in seguito ai suoi sforzi di perfezionamento interiore, impara a esprimere proprio per mezzo del corpo nato dalla natura le virtù dello spirito che sono qualità del mondo divino. A questo punto le «qualità del creato» vengono «riarse» e al loro posto si manifestano le «qualità dell'Increato» ossia le virtù. Con queste parole Bahá'u'lláh potrebbe anche alludere al doppio stadio, divino e umano, della Manifestazione di Dio, che così spiega in un altro Scritto:

Il primo stadio, relativo all'intima realtà, Lo rappresenta come Uno la Cui voce è la voce di Dio Stesso. Lo attesta la tradizione: «Complessa e misteriosa è la Mia relazione con Dio. Io sono Lui Stesso ed Egli è Me Stesso, eccetto che io sono quel che sono ed Egli è quel che è»... Il secondo stadio è quello umano, illustrato dai seguenti versetti: «Io non sono che un uomo come voi [Corano XLI, 6]», «Dì: Lode al mio Signore! Sono Io, un apostolo, più di un uomo? [Corano XVII, 93]».²⁸

L'esperienza del Sinai: la sottomissione a Dio

«Sia gloria a Te! Io a Te mi converto e sono il primo dei credenti [Corano VII, 143]». (SV70)

Sono le parole di sottomissione a Dio che Mosè pronuncia non appena Si riprende dallo svenimento che Lo coglie quando Dio Gli Si mostra, per accondiscendere alla Sua richiesta. Nelle *Quattro valli* c'è un implicito parallelismo fra le parole di Bahá'u'lláh, «Quando affidai questo messaggio d'amore alla Mia penna, essa rifiutò l'incarico e svenne» (SV70), e le parole del Corano cui il versetto citato fa riferimento: «Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde

²⁷ Lambden, «Sinaitic Mysteries», in *Studies* 84.

²⁸ Bahá'u'lláh, *Spigolature* XXVII, 4.

fulminato [ossia svenne] (Corano VII, 143)». Il parallelismo rende ancora più pertinente la citazione del versetto, qui usato per trasmettere l'idea della profondità dell'amore di Bahá'u'lláh.

Khidr

Il Corano racconta che, mentre sta tentando di raggiungere «il Confluir dei Due mari» (Corano XVIII, 60), Mosè incontra un giovane, del quale il Corano dice che Dio gli aveva insegnato la Sua la «scienza segreta» (Corano XVIII, 65). Desideroso di imparare da lui quella «scienza», Mosè gli chiede il permesso di seguirlo. Il giovane accoglie la richiesta, ma a condizione che Mosè lo segua senza mai fare domande. Durante il lungo viaggio, il giovane compie alcuni atti apparentemente insensati. Prima apre una falla in un vascello sul quale si erano imbarcati facendolo affondare, poi uccide un giovinetto senza ragioni apparenti e infine ricostruisce un muro pericolante senza chiedere alcun compenso (Corano XVIII, 71, 74, 77). Mosè non riesce a rispettare la consegna e ogni volta gli chiede la ragione dei suoi atti. Alla terza infrazione, il giovane prima Gli dà le spiegazioni che Mosè gli chiede e poi Lo abbandona.

Su questo primitivo nucleo sono fiorite le leggende. Il giovane fu chiamato Khidr o Khadir (*lett.*: verde o, secondo altri, glauco), secondo alcuni perché indossa sempre qualcosa d'un verde sfavillante, secondo altri perché immergendosi nella fonte dell'Acqua della Vita sarebbe diventato verde. Di lui le leggende narrano infatti che riuscì a raggiungere l'inaccessibile Acqua della vita, che si trova nel Paese delle tenebre, e a berne, acquistando così l'immortalità e il ruolo di custode di quel liquido prezioso. Gli esegeti hanno dato molte interpretazioni di queste leggende. Secondo alcuni Khidr è un discendente di quinta generazione di Noè, un profeta assai longevo che ha iniziato ai misteri divini non solo Mosè, ma tutti gli esseri umani. Altri lo chiamano l'Ebreo, perché sotto certi aspetti assomiglia all'Enoc della tradizione giudaico-cristiana (Genesi V, 18-24). Altri ancora lo paragonano a san Giorgio o a Elia. Nel suo commento del *Fuṣūṣ al-Hikam* (La Sapienza dei Profeti) di Ibn Arabí, l'islamista inglese Ralph W. J. Austin dice che il rapporto fra Mosè e Khidr è

un'illustrazione della perenne tensione fra la Legge sacra, personificata da Mosè ed esprime il Volere di Dio, e il sapere mistico o esoterico della gnosi che percepisce non solo la necessità e la validità della Legge, ma anche l'inevitabile validità e necessità degli aspetti del

divenire cosmico che eludono la Legge, nonché la sintesi dei due aspetti nell'Unità dell'essere.²⁹

Altri infine dicono che Khidr non è un personaggio «distinto dal “ricercatore della Verità”, ma il suo “secondo io” ... la “voce interiore” dell'Uomo, una voce pura incontaminata da passioni mondane e carnali».³⁰ Negli Scritti bahá'í si afferma che egli non è una persona reale, bensì una metafora per indicare la realtà spirituale di Mosè.³¹

Fra i numerosi poeti che commentarono in senso mistico l'episodio coranico di Khidr vi è anche Rûmí che ne parla più volte nel *Mathnaví*, da cui è tratto il verso I, 236,

Se Khidr distrusse il vascello sul mare
pure in questo fallo vi sono mille ragioni (SV39)

citato da Bahá'u'lláh per spiegare le ragioni del proprio atteggiamento apparentemente insensato di non voler fare riferimento ai detti del passato. Questo intendimento è in linea con le interpretazioni dei sufi, secondo i quali la storia degli insensati atti di Khidr vuole insegnare ai ricercatori la pazienza e la fiducia negli imper-scrutabili disegni di Dio che hanno spesso un significato del tutto sconosciuto e incomprendibile per le nostre menti limitate.

I Sette dormienti di Efeso

I Sette dormienti di Efeso sono sette giovani cristiani di Efeso ricordati da un'antica leggenda siriana narrata da Giacomo di Sarugh, vescovo monofisita del V secolo. Secondo questa leggenda, durante le terribili persecuzioni dell'imperatore Decio (248-251) sette giovani efesini si rifugiarono in una caverna nei pressi della città per evitare di fare sacrifici agli dei pagani. Caddero in un profondo sonno e si svegliarono molti anni dopo. Era imperatore Teodosio (347-395 d. C.), le persecuzioni erano cessate e il Cristianesimo era ormai conosciuto e rispettato da tutti, ma essi erano convinti di aver dormito un solo giorno.

²⁹ Ralph W. J. Austin, in Ibn al 'Arabí. *The Bezels of Wisdom*, trad. Ralph W.J. Austin (Paulist Press, Mahwah, NJ, 1980) 250.

³⁰ Marietta T. Stepaniants, *Sufi Wisdom* (State University of New York Press, Albany, NY, 1994) 52, 53.

³¹ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, «Tavola a Núshabádí», in 'Abdu'l-Hamíd Ishráq-Khávarí, (a cura di) *Má'iday-i-Ásmání*. A compilation of Bahá'í Writings II (Mu'assisa Maṭbu'át Amrí, Teheran, 129 BE [AD 1972]), 42.

La leggenda è menzionata nella Sura della caverna (Corano XVIII) e i sufi si sono sbizzarriti nelle letture esoteriche dell'episodio, ricco di riferimenti simbolici. Si accennerà solo a quegli aspetti che sembrano più importanti per comprendere meglio «il mistero custodito» (SV60) nella seconda Valle delle *Quattro valli*, che «è divulgato in questo santo versetto della Sura della Caverna» (SV60) citato da Bahá'u'lláh.

Le letture sufi della leggenda si comprendono meglio alla luce di due versetti del Corano e di due tradizioni attribuite a Muhammad, sulle quali si fonda il concetto musulmano di sonno e sogno. I due versetti sono:

È Lui che vi richiama a sé di notte. (Corano VI, 60)

Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno. (Corano XXXIX, 42)

Le due Tradizioni sono:

Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano.³²

Questo mondo è come il sogno di un dormiente.³³

Rúmi così commenta i due versetti del Corano:

Ogni notte Tu sciogli gli spiriti dai legami del corpo,
e cancelli (le impressioni dal)la tavola (della mente).

Ogni notte gli spiriti sono liberati da questa gabbia,
affrancati da ordini e favole e discorsi. (M I, 388-91)

Vi sono molti portenti nel sonno; nel sonno il cuore diviene finestra, (M II, 2235)

Quando cadi addormentato, dalla presenza di te stesso ti rechi alla presenza di Te stesso. (M III, 1300)

In altre parole, Rúmi descrive il sogno come uno stato nel quale all'anima umana sarebbe concesso di distaccarsi da ogni consapevole legame con il corpo e con l'io carnale e quindi di avere una consapevolezza di sé, indipendente dal corpo e dall'io carnale ai quali è collegata in questo mondo. Ne consegue che i sogni sarebbero visioni che l'anima, libera dai legami fisici, avrebbe della propria realtà spirituale.

³² Citato in Ibn 'Arabi, *La Sapienza dei profeti* 113.

³³ Citato in Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Il libro delle profondità interiori. Fīhi-mā-fīhi*, trad. Raul Schenardi (Luni, Milano, 1996) 130.

Le due Tradizioni vedono dunque il sonno e i sogni come una metafora della realtà fisica e dell'esistenza umana nel suo contesto. Ibn 'Arabí cita nel *Fuṣūṣ al-Hikam* (Sapienza dei Profeti) la già citata tradizione attribuita a Muhammad che recita: «Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano» e aggiunge che essa significa che «tutto quanto viene percepito dall'uomo durante la vita terrena corrisponde alle visioni di uno che sogna, di modo che ogni cosa esige un'interpretazione. In verità l'universo è Immaginazione, ed è Dio secondo la sua realtà essenziale. Chi comprende questo coglie i segreti della vita spirituale». ³⁴ Altrove Ibn 'Arabí scrive: «La sola ragione per cui Iddio ha messo il sonno nel mondo animato... è stato perché tutti testimoniassero la Presenza dell'Immaginazione [cioè, la capacità della conoscenza interiore] e sapessero che esiste un altro mondo simile al mondo sensibile». ³⁵

Rúmi cita un'altra tradizione simile alla precedente:

Di questo mondo, che ha sostanza in apparenza, il Profeta disse che è il sogno di un dormiente. (M III, 1733)

e altrove spiega che «tutto quel che succede in questo mondo è come un sogno, la cui interpretazione appare nell'altro mondo». ³⁶ In altre parole se questo mondo è «il sogno di un dormiente», il mondo di là è nei confronti del mondo di qua come la realtà di questo mondo è nei confronti dell'ambiguo simbolismo di un sogno.

Nel mondo islamico i Sette dormienti sono considerati eroi, perché si ribellarono agli idoli pagani. Il Corano li chiama «giovinetti (*fitya*)» (Corano XVIII, 10). Il singolare del sostantivo *fitya*, *fatá*, è usato nel Corano per descrivere Abramo, quando, da giovane, distrusse gli idoli della sua gente (Corano XXI, 60). Il termine *fatá*, che originariamente significa semplicemente «giovane», si estese in seguito a indicare un giovane dal comportamento magnanimo e cavalleresco e pertanto i cavalieri musulmani, che sono molto simili ai cavalieri della Tavola rotonda e ai paladini francesi, come Orlando, Rinaldo eccetera. Le loro qualità sono descritte ed elogiare in molte opere, la migliore delle quali è il *Kitáb al-Futuwwa* (La Cavalleria Spirituale) scritto da Abú Abdu'r-Raḥmán as-Sulamí (937-1021). ³⁷ Fra i *fatá* Sulamí

³⁴ Ibn 'Arabí, *La Sapienza dei profeti* 113.

³⁵ Ibn 'Arabí, citato in William C. Chittick *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabí's Metaphysics of Imagination* (State University of New York Press, Albany, NY, 1989) 119.

³⁶ Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Il libro delle profondità interiori* 129.

³⁷ Il termine *futuwwa*, significa «giovinezza, adolescenza» e per estensione «virilità, magnanimità». Indica anche la cavalleria musulmana, che ebbe il massimo sviluppo durante le Crociate e

menziona Adamo, Noè, Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Davide, Salomone, Gesù, Muhammad e 'Alí. Il teologo e mistico Abú'l-Qásim al-Qushayrî (986-1072) dà la seguente definizione di *futuwwa*: «L'uomo nobile è colui che infrange l'idolo... L'idolo di ogni uomo è l'anima [carnale]: chi resiste alle proprie passioni è il vero uomo (*fata*)». ³⁸ L'islamista francese Henry Corbin (1903-1978) scrive che *fatá* è «chiunque abbia realizzato le proprie perfezioni umane ed energie spirituali, i poteri interiori della sua anima». ³⁹ Cita anche altre definizioni di *futuwwa*, come per esempio: «le manifestazioni della luce dell'originaria natura umana... e il trionfo di questa *luce* sulle *tenebre* dell'anima carnale, sì che l'individuo, risanato da ogni viziosità, manifesti tutte le perfezioni morali». Cita anche una definizione attribuita a Mosè: cavalleria significa «dare l'anima a Dio pura e immacolata, come la si è ricevuta in pegno». Cita infine la seguente definizione attribuita all'Imám Husayn (626-680), il terzo Imam degli sciiti: «Cavalleria spirituale... significa essere fedeli al patto eterno... essere incrollabili su quel grande sentiero dell'eterna religione... che è la retta via». ⁴⁰ I Sette dormienti sono autentici cavalieri, pronti a combattere la più grande Guerra santa, che è la guerra contro l'io carnale. La loro ribellione contro gli idoli pagani è così considerata una metafora della loro ribellione contro il massimo idolo, l'io carnale.

La ragione per cui essi hanno avuto il coraggio di ribellarsi contro gli idoli è che erano innamorati della realtà di Cristo. Perciò Rûmî paragona il loro sonno alla perdita della ragione a causa dell'ebbrezza d'amore (M IV, 2098). Egli scrive:

Soprattutto (considera l'effetto di) questo vino (spirituale) che viene dalla giara del *Balá*⁴¹—non del vino la cui ebbrezza dura una notte (soltanto)

(Ma) quel (vino) dal quale, (bevendolo) a pranzo o migrando (da luogo a luogo), gli Uomini della caverna (i sette dormienti) persero la ragione per trecento e nove anni. (M IV, 2097-8)

che fu cantata anche in grandi poemi europei, come per esempio *L'Orlando furioso* di Ludovico Ariosto (1474-1533).

³⁸ Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*, (Laterza, Bari, 1951) 161.

³⁹ Henry Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques* IV (Éditions Gallimard, Parigi, 1972), 411.

⁴⁰ Corbin, *En Islam Iranien* IV, 412-3.

⁴¹ «“*Balá*, Sì”, si riferisce al Patto primevo del giorno di *Alast* (Corano VII, 172)» (Nicholson, *Mathnaví* IV, 388 n1).

Dopo la loro ribellione i Sette giovani si rifugiarono in una grotta. Nel mondo islamico la grotta evoca concetti di «ritorno alle origini, regressione catartica, ripiegamento iniziatico nel mondo sotterraneo». ⁴² È in una grotta, quella di Hira, che Muhammad riceve la prima rivelazione del Corano. Una volta nella grotta, i Sette giovani caddero addormentati, cioè dimenticarono l'io carnale e si rivolsero verso l'io spirituale (Cf. M III, 1300). Pertanto il loro stato è interpretato come un simbolo della morte mistica dell'io carnale. In questa condizione spirituale, i Sette dormienti hanno acquisito la conoscenza interiore.

Rúmi spiega anche che

Per gli Uomini della grotta quei trecentonove anni furono come un
giorno trascorso senza pene e guai,

E quando i loro spiriti dall'inesistenza fecero ritorno nei corpi, parve
loro che fosse trascorso un giorno solo.

Quando non ci sono né giorno né notte, né mese né anno, come potreb-
bero esserci sazietà e vecchiaia e stanchezza? (M III, 2939-41)

Perciò egli si augura:

Vorrei che Egli avesse custodito questo spirito come gli Uomini della
grotta o l'Arca di Noè,

si che la mente, l'occhio e l'orecchio siano liberati dal Diluvio della
veglia e della consapevolezza!

Nel mondo vi sono molti Uomini della grotta oltre a te, prima di te, in
questo momento:

la Grotta è presso di lui, l'Amico è a colloquio con lui; ma tu hai gli
occhi e le orecchie chiusi, e dunque a che vale? (M I, [388] 403-6)

Nel mondo dello spirito, cessano le contraddizioni e i conflitti del mondo terreno. Ma questa condizione è solo di coloro che, come i Sette dormienti, hanno acquisito la capacità della comprensione spirituale.

Bahá'u'lláh cita il seguente versetto della Sura della caverna dove i Sette dormienti sono menzionati:

«E avresti visto il sole, al sorgere, deviare dalla loro caverna verso de-
stra e sfiorarli a sinistra al tramonto, mentre essi si trovavano in

⁴² Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation* (Albin Michel, Parigi, 1995) 188.

un'ampia volta nel centro. Questo è uno dei Segni di Dio: e colui che Dio guida, egli è il Guidato, e Colui che Dio travia non troverà patrono che l'ammaestri [Corano XVIII, 17]». (SV60)

Circa la prima parte del versetto, Bausani si limita a commentare: «Se ne deduce che la caverna aveva l'imboccatura verso il nord».⁴³ L'islamista gesuita Paolo Dall'Oglio cita due esegeti musulmani, Ibn 'Aṭā al-'Adamī, che fu intimo amico di Ḥallāj (III secolo dell'Egira), e Ja'far aṣ-Ṣādiq (699-765), il sesto imam degli sciiti. Dalle loro spiegazioni si deducono due concetti. Il primo è che la frase coranica «E tu avresti visto il sole, al sorgere, deviare dalla loro caverna verso destra» significa che Iddio, facendoli avanzare nella retta via, aveva riversato una tale luce su di loro, che la luce del sole si eclissò, ossia divenne nulla in confronto alla loro. Il secondo concetto è la spiegazione di destra e sinistra nelle deviazioni del sole descritte nel versetto: «“La destra dell'uomo è il suo cuore [ossia il suo io spirituale], e la sua sinistra è la sua anima [ossia il suo io carnale], e la custodia... circola tra loro, e se così non fosse egli perirebbe”».⁴⁴ Dello stesso concetto Rūmī dà invece la seguente spiegazione: «Che cos'è *la destra*? Le buone azioni. Che cos'è *la sinistra*? Gli affari del corpo» (M I, 3187-9).

Quanto alla seconda parte del versetto, Dall'Oglio cita il commento dello storiografo Abú Ja'fār aṭ-Ṭabarī (839-923):

[si tratta] degli argomenti di Dio e di Sue evidenti prove per le Sue creature, e le indicazioni con le quali guida coloro che sono dotati di perspicacia a comprendere l'immensità della Sua potenza e del Suo potere, e che non Gli è impossibile nulla di ciò ch'Egli voglia... “...il successo ed il fallimento sono nella mani di Dio: Egli fa riuscire chi vuole tra i suoi servi, e fa fallire chi vuole”».⁴⁵

Alla luce delle spiegazioni sufi della Sura della caverna sembra possibile che, facendo riferimento ai Sette dormienti, Bahá'u'lláh voglia ricordare al Suo corrispondente che il vero sapere è quello che porta l'uomo dall'io carnale all'io spirituale attraverso la comprensione del fatto che Dio fa quel che vuole. Questo genere di comprensione può essere acquisita dal «Coppiere della sufficienza» che offre «il

⁴³ Bausani, in Corano 586.

⁴⁴ Paolo Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII* (Marietti, Genova, 1991) 182.

⁴⁵ Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam* 67.

vino della Grazia dalla coppa della Misericordia» (SV61), cioè dalla Manifestazione di Dio e dai Suoi insegnamenti.

Luqmán

Luqmán è un saggio leggendario, menzionato nel Corano (Corano XXXI, 12-19). Bausani spiega che la saga di Luqmán era già diffusa nella penisola arabica in epoca preislamica, quando Luqmán era considerato un eroe dalla lunga vita. Nel Corano è descritto come un saggio e assomiglia molto al protagonista del *Romanzo di Akhíqár*,⁴⁶ che secondo alcuni è l'Achior menzionato in Tobia XI, 20. Nella letteratura post-coranica Luqmán diviene una specie di Esopo arabo, al quale è ascritta tutta una serie di favole sapienziali che potrebbero anche essere traduzioni delle favole di Esopo. Rúmí dice che Luqmán era bruttissimo e per questo invisibile agli altri schiavi (cfr. M I, 3584 e segg.), ma «pur nato schiavo, Luqmán era padrone di sé, libero dai desideri dei sensi» (M II, 1464). Le favole attribuite a Luqmán sono spesso raccontate con quell'artificio, caratteristico della letteratura sapienziale, che trasmette precetti morali descrivendo un padre che ammonisce il figlio. Come nel *Romanzo di Akhíqár* un saggio ministro assiro impartiva precetti al figlio adottivo Nandan, così Luqmán, che molto gli somiglia, parla con il figlio Nathan.

Bahá'u'lláh sembra ascrivere a Luqmán un alto rango spirituale affermando che egli «bevve alla fonte della saggezza e assaporò le acque della misericordia» e dicendo di averlo citato perché «rimanga duraturo il ricordo di quel giovane (*javán*) della scuola della Divina Unità, Maestro (*pír*) nell'arte dell'insegnamento e del distacco» (SV35, P128). *Javán* e *pír* sono due termini tecnici sufi. *Javán* è l'equivalente persiano dell'arabo *fatá* e indica un cavaliere o eroe spirituale. *Pír* è una parola persiana che significa vecchio ed equivale all'arabo *shaykh*, che indica un uomo di oltre cinquant'anni. Entrambe le parole sono usate dai sufi per indicare le loro guide spirituali.

⁴⁶ «celebre racconto orientale di carattere etico-didattico, diffuso in numerosissime versioni presso varie letterature ... una delle più antiche produzioni del genere narrativo e gnomico del mondo semitico, strettamente congiunta, per quanto riguarda la parte sentenziosa, col libro biblico dei *Proverbi*, e probabile fonte, per alcune sentenze, dell'*Ecclesiastico* di Gesù Siracide» (Giorgio Levi della Vida, «Aḥīqār», in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti* II [Istituto Giovanni Treccani, Roma, 1929], 16).

Saba (SV6)

Saba è il nome di un misterioso regno del sud dell'Arabia, di cui, secondo la tradizione islamica, fu regina la bellissima Bilqís, figlia di un ginn,⁴⁷ che divenne sposa di Salomone. La storia della regina di Saba, narrata nel Corano (Corano XXVII, 15-44), è uno dei temi preferiti dai mistici e il nome del suo regno è divenuto simbolo di luoghi paradisiaci. Bahá'u'lláh menziona nelle *Sette valli* «lo zefiro della certezza spirante sul giardino del suo intimo essere dalla Saba del Misericordioso» (SV5-6).

Anche se queste brevi note sulle storie coraniche menzionate nelle *Sette valli* e nelle *Quattro valli* non esauriscono il tema, si spera di aver ugualmente fatto cosa utile ai lettori delle due Epistole.

⁴⁷ «Denominazione araba degli spiriti che popolano la natura e il cui influsso, ora benefico ora malefico, si esercita continuamente sulla vita umana... La concezione araba dei ginn è identica, nella sostanza, a quella che si riscontra nei primitivi e nel folklore rispetto ai demoni, folletti e simili...» (Giorgio Levi della Vida, «Ginn», in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti* XVII [Istituto Giovanni Treccani, Roma, 1933], 132).