

ARCHIVI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI V (2015)

<http://www.archivindomed.altervista.org/index.html>

Il celebre filosofo Nasir-e Khosraw (V/XI secolo), una delle grandi figure dell'Ismailismo persiano, enuncia nel modo migliore i termini del problema : « La religione positiva (la *shari'at*) è l'aspetto essoterico dell'Idea (la *haqiqat*), e l'Idea è l'aspetto esoterico della religione positiva... La religione positiva è il simbolo (*mithâl*); l'Idea è il simboleggiato (*manthâl*). L'essoterico fluttua perpetuamente con i cicli e i periodi del mondo; l'esoterico è un'Energia divina non sottoposta al divenire.

Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*

La Verità è il *ta'wîl*, e la prova di questo è quanto Dio, sia Gloria a Lui, dice quando afferma del Profeta Giuseppe – la pace su di lui – cosa egli disse a Giacobbe, 'Padre mio, ecco l'interpretazione (*ta'wîl*) del mio antico sogno, ecco, il mio Signore l'ha reso vero.' La Verità deve avere qualcosa che la manifesti; ciò che la rende manifesta è la Parola di Dio, sia Gloria a Lui, come Egli dice: 'Dio voleva verificare la Verità con le sue parole e distruggere alla radice i miscredenti.' Conseguo necessariamente che il signore del *ta'wîl* e di coloro che lo praticano secondo il suo Ordine è la Parola di Dio.

Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*

Perché, se volessimo, faremmo ereditare la terra, dopo di voi, ad angeli.

Corano, XLIII, 60.

Henry Corbin editore ed interprete del pensatore ismailita Nāṣir-i Khusraw

di Fabio Tiddia

I. La fortunata ricezione di Nāṣir-i Khusraw (1004-1078), pensatore e poeta ismailita fatimide persiano, inizia in Europa dopo la seconda metà

dell'Ottocento.¹ Ad aprirgli le porte verso una costante e crescente attenzione da parte degli studiosi non furono però inizialmente né la sua opera poetica né i suoi lavori teologico-filosofici, bensì il libro di viaggi intitolato *Safar-nāma*, il testo che conoscerà infatti il più elevato numero di traduzioni in diverse lingue europee. Cronaca del viaggio che lo vide per sette anni attraversare l'Asia Centrale, la Persia, e il Medio Oriente, fino all'approdo con successo nella Cairo fatimide, di cui ci lascerà viva testimonianza in un accurata descrizione della prosperità, sicurezza e libera attività culturale che la città viveva sotto il regno dell'Imām. Per opera di orientalisti come Charles-Henri Schefer (1820-1898) nel 1881,² e Guy Le Strange (1854-1933) nel 1893,³ inizia a farsi strada per la prima volta in Europa la sua figura, al principio di *viaggiatore*, che quasi in un "contrappasso" della storia, – come dice il pioniere degli studi scientifici sul pensiero ismailita Wladimir Ivanow (1886-1970)⁴ pensando al suo destino in vita concluso nell'esilio ingrato del Pamir –, riceverà un'attenzione durevole nel tempo da parte degli orientalisti europei. Forzando troppo il suo giudizio non certo tenero su Nāṣir-i Khusraw, teso continuamente a ridimensionare la sua figura e a tratti limitante, Ivanow finisce per riconoscere nel clima morale e spirituale dell'epoca vittoriana la ragione primaria di questo interesse verso un pensatore a suo dire fin troppo semplice, e privo di tratti originali nel suo pensiero. Ma proprio a causa di questo stile crudo e primitivo una società sotto una forte influenza della Bibbia avrebbe a suo dire trovato anche inconsciamente la conciliazione con una propria innocua idea non troppo esotica dell'Oriente.⁵ Rilevante la sua analisi per cui nella stessa Persia l'interesse per la sua figura di pensatore si manifesti come un fenomeno d'importazione, di ritorno dall'Europa e nuovo rispetto alla scarsa conoscenza precedente, che si riduceva di fatto a quella di autore di qualche

¹F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, London 2004, pp. 134-140.

²Nāṣer-e Khosraw, *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*. Publications de l'École des langues Orientales Vivantes, E. Lerouy, Paris 1881. Cfr. N. Nasiri-Moghaddam, ad vocem *Charles-Henri-Auguste Schefer*, in EIR.

³*Diary of a journey Trough Syria and Palestine*, Palestine Pilgrims Text Society, Library, vol. IV, no. 1. London 1893. Cfr. C. E. Bosworth, ad vocem *Guy Le Strange*, in EIR. Cfr. W. M. Thackston, *Nāṣer-e Khosraw's Book of Travels (Safarnāma)*, Albany, New York 1986.

⁴*Fifty Years in the East: The Memoirs of Wladimir Ivanow*, ed. with annotations by F. Daftary, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London 2015.

⁵W. Ivanow, *Nasir Khosraw and ismailism*, Ismaili Printing Press, Bombay 1948, pp. 3-4.

mathnawī e alcune *qaṣīda* quando non alla leggenda di « *super-heretic and super-magician* ». Da questa originaria scoperta europea dipenderebbe dunque anche la riscoperta in Persia del suo autentico pensiero e lo studio diretto dei suoi testi. Negli stessi anni in cui il resoconto di viaggio veniva tradotto integralmente in francese e in parte in inglese, l'orientalista tedesco Hermann Ethé (1844-1917), faceva uscire la traduzione in versi del *Rawshanā'ī-nāma*,⁶ tra il 1879-1882, alla quale farà anche seguire diversi studi dedicati all'opera poetica e alla vita di Nāṣir-i Khusraw.⁷ Da evidenziare che l'opera, considerata il più antico poema didattico *mathnawī* che si possieda, conoscerà diverse traduzioni successivamente, anche in prosa, in russo, in inglese, in italiano.⁸ Nel 1905 il *Diwān*, canzoniere filosofico-religioso che comprende oltre diecimila versi, prezioso per conoscere anche diversi aspetti biografici dell'autore, veniva tradotto parzialmente da Edward G. Browne (1862-1926).⁹ Da segnalare che diverse e sempre parziali traduzioni dell'opera poetica saranno effettuate in inglese tra il 1977 e il 1993, la prima in Iran, e la seconda in Inghilterra da parte dell'orientalista tedesca Annemarie Schimmel (1922-2003).¹⁰ Delle sue opere filosofiche e teologiche, – le quali possedevano sempre un significativo scopo pedagogico, il cui riflesso è una cifra stilistica caratterizzata secondo l'islamista Alessandro Bausani (1921-1988) da una « arida semplicità » –, la più rilevante, il *Zād al-Musāfirīm* (*Il Viatico dei*

⁶“Nāsir Chusrau's Rûsanâinâmaq oder Buch der Erleuchtung”, in *ZDMG*, 33 (1879), pp. 645-65, 34 (1880), pp. 428-68, 617-642, 36 (1882) pp. 96-106. J. T. P. de Bruijn ad vocem *Carl Hermann Ethé*, in *EIR*, Vol. IX, Fasc. 1, pp. 1-3.

⁷Carl Ethé, Kürzere Lieder und poetische Fragmente aus Nâçir Khusraus Dîvân”, in *Nachrichten*, Göttingen, 1882, pp. 124-52; “Auswahl aus Nâsirs Kasîden,” *ZDMG* 36, 1882, pp. 478-508; “Nâsir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten,” in *Actes du sixième Congrès international des Orient talistes*, Leiden, 1884, II/1, pp. 171-237.

⁸Per una traduzione integrale del testo, in prosa, e una sua ricca disamina, vd. Naser-e Khosrow, *Il libro della Luce*, a cura di C. Saccone, in “*Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*”, 37 (1990) 3. Per la versione inglese, in prosa, cfr. W. Ivanow, *Six Chapters or Shish Fasl, also called Rawshana'i-nama, by Nasir-i Khusraw*, Brill, Leiden 1949. A precedere entrambe la traduzione in russo, Aleksandr A. Semenov, “Shugnansko-ismailitskava redaktsiya ‘Knigi sveta’ Nasir-i Khosrova” in *Zapinski kollegii vostokovedov*, (5) 1930, pp. 589-610.

⁹E. G. Browne, ‘*Nasir Khusraw: Poet, Traveller and Propagandist*’ in *Journal of Royal Asiatic Society*, (1905), pp. 315-52. Cfr. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, voll. 2, pp. 218-46. Cfr. G. M. Wickens, J. Cole, K. Ekbal, ad vocem *Edward Granville Browne*, in *EIR*, vol. IV, Fasc. 5, pp. 483-488.

¹⁰P. L. Wilson, G. R. Aavani, *Forty poems from the Divan*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1977. A. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nâṣir-i Khusraw's Divân*, Keegan Paul International for The Institute of Ismaili Studies, London 1993.

viaggiatori) non è stata ancora tradotta,¹¹ e il *Wahj-i-dm̄*, (*Il Volto della Religione*), conosce la traduzione di un solo capitolo per opera dell'orientalista russo Aleksandr Semenov nel 1926.¹² Il *Kitāb-e Goshāyesh wa Rahāyesh* (*Il libro dello Scioglimento e della Liberazione*) invece,¹³ costituito da risposte a trenta quesiti di argomento filosofico e teologico, fu tradotto prima in italiano, a cura dell'orientalista Pio Filippini Ronconi (1920-2010),¹⁴ e poi in inglese da Faquir M. Hunzai.¹⁵ Tra questi studiosi europei della sua opera un peso particolare esercita il filosofo e orientalista francese Henry Corbin (1903-1978). L'ultima opera di Nāṣir-i Khusraw a noi nota nella sua produzione, il *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn* (*Il libro che riunisce le due saggezze*), viene infatti riportata alla luce proprio dal filosofo francese, che se ne fa anche editore, dedicandole un mirabile studio introduttivo. Opera che a sua volta conoscerà due successive traduzioni in lingua europea, in francese, e in inglese in collaborazione con l'*Institute of Ismaili Studies* di Londra, che istituito nel 1977 ha contribuito fortemente con la sua attività ad espandere la conoscenza in Europa e oltre i suoi confini del pensiero di Nāṣir-i Khusraw.¹⁶ Tra le sue opere tradotte in francese a partire dal tardo Ottocento va segnalato anche il *Sa'ādāt-nāma* (*Il Libro della Felicità*), ad opera di Edmond Fagnan (1846-1931), poemetto moraleggiante a lui attribuito ma in realtà spurio e appartenente con

¹¹Nāṣir-i Khusraw, *Zād al-mūsāfirīn*, ed. M. Badhl al-Rahmān, Kaviani, Berlin 1924. L'orientalista Gafor. A. Ashurov ha dedicato comunque due studi a questa opera, cfr. G. A. Ashurov, "Reshenie osnovnogo voprosa filosofii Nosiri Khisravom (na osnove analiza filosofskogo traktata Zad al-musafirin)", in *Akhboroti Akademiyai Fanhoi RSS Tokikiston*, Dushanbe, 2, 33, 1933, pp. 29-40; G. Ashurov, *Filosofskie vzgliadi Nosiri Khisrava* (na osnove analiza filosofskogo traktata Zad al-musafirin), in *Avtoreferat dissertatsii na zvanie kandidata filosofskikh nauk*, Dushanbe, 1964, pp. 25. Cfr. F. Daftary, *Ismaili Literature...*, cit., pp. 208-209.

¹²A. Semenov, *K dogmatike pamirskogo ismailizma, XI glava "Litsa very" Nasir-i Khosrova*, Tashkent 1926. Nāṣir Khusraw, *Wajh-i dm̄*, ed. G. R. Aavānī, Tehran 1977.

¹³Nāṣir-i Khusraw, *Gushāyish wa Rahāyish (The Book of Unfettering and Liberation)*, ed. Sa'īd Nafisī, intr. W. Ivanow, Brill, Leiden 1950.

¹⁴Nāṣir-e Ḥosraw, *Il Libro dello scioglimento e della liberazione*, a cura di P. Filippini Ronconi, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1959. Cfr. P. Filippini Ronconi, "Nukātī chand dar bāra-yi istilāḥāt-i falsafī-yi Kitāb-i gushā'ish-i va rahā'ish-i Nāṣir-i Khusraw", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, Mashhad, 2535 [1355 Sh.] /1976, pp. 437-443. Sullo stesso testo anche l'interessante intervento di G. Gnoli, "Note sul 'Kitāb-e gosāyesh wa rahāyesh di Nāṣir-e Ḥosraw in relazione ad alcune analogie con la letteratura pahlavica," in *Scritti in onore di Laura Veccia Vaglieri*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, XIV (1964), pp. 191-202.

¹⁵Nāṣir Khusraw, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, ed. F. M. Hunzai, tr. F. M. Hunzai and K. Kassam, with an introduction and commentary by P. Morewedge, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London 1998.

¹⁶L'opera è stata tradotta anche in francese e in inglese, cfr. Nāṣir-e Khosraw, *Le livre réunissant le deux sagesse*, trad. I. de Gastines, Fayard, Paris 1990; Nāṣir Khusraw, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, trad. E. Ormsby, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London 2012.

tutta probabilità ad un altro Nāṣir, Nāṣir Sharīf-i Iṣfahānī (m. 735/1334).¹⁷ Diversi gli studi che furono lui dedicati, a partire da Ethé, Browne, ed Andrey Evgen'evich Bertel's (1926-1995)¹⁸ e Francesco Gabrieli (1904-1996),¹⁹ fino a giungere alla completa monografia dedicatagli da Alice C. Hunsberger, tradotta anche in persiano,²⁰ i quali testimoniano il duraturo interesse, oltre i confini storico-ideologici contingenti segnalati dall'Ivanow, verso la sua importante figura di pensatore, e non solo di viaggiatore e indubbiamente grande poeta. Henry Corbin riveste un ruolo di primo piano nella ricezione filosofica di Nāṣir-i Khusraw, in Persia come in Europa, e testimonia con il suo fondamentale lavoro lo scambio reciproco avvenuto tra i due contesti per giungere ad una comprensione maggiore di questa fondamentale figura di intellettuale e *ricercatore*.

II. Parlare di Henry Corbin, del suo ruolo di studioso e interprete del filosofo ismailita Nāṣir-i Khusraw, e della sua opera, il *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*, significa innanzitutto parlare del suo rapporto col pensiero ismailita.²¹ L'opera filosofica del pensatore francese, che si fece spesso carico anche di quella di editore e dei suoi oneri, si mosse principalmente, ma non esclusivamente, sui versanti di ricerca propri alla spiritualità iranica, con particolare attenzione al pensiero islamico shī'ita. Per la sua influenza sul destino spirituale dell'Iran, e

¹⁷E. Fagnan, "Le livre de la Felicité par Nācir ed Dīn Khosrou", in ZDMG, 34 (1880), pp. 643-674; 36 (1982), pp. 96-114. Cfr. F. Teufel, 'Nāṣir-i Khusraw' (criticism of Ethé's and Fagnan's editions and translations), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1882), pp. 96-114. Per la sua traduzione inglese, vd. George G. Wickens, "The Sa'adatnāmah attributed to Nāṣir-i Khusraw", *Islamic Quarterly*, 2 (1995), pp. 117-132, 206-221.

¹⁸A. E. Bertel's, *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moscow, 1959. Trad. persiana: A. E. Bertel's, *Nasir-i Khusraw wa isma'iliyan*, tr. Y. Ariyanpur, Tehran 1346/1967.

¹⁹Sulla critica del Gabrieli alla teoria di Bertel's circa un riadattamento sunnita del *Safar-nāma*, cfr. F. Gabrieli, "Il 'Sefer-Nāme' e la crisi religiosa di Nāṣir-i-Khusraw", in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Tipografia del Senato, Roma 1938, pp. 556-559. Anche il suo ultimo lavoro fu dedicato a quest'opera, vd. ID., "Il 'Sefer-nāme' e i Fatimidi d'Egitto", in *Studi Iranici: 17 saggi di iranisti italiani*, Centro Culturale Italo-Iraniano, Roma 1977, pp. 209-12. Vedi anche il suo ruolo di emendatore del lavoro di editore e traduttore di Schefer in, F. Gabrieli, "Studi sul *Siyāset-nāme* I: Note al testo e alla traduzione Schefer," *Orientalia*, N.S. 7, 1938, pp. 80-94.

²⁰A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, I. B. Tauris, London 2002. Per la sua traduzione persiana, cfr. A. C. Hunsberger, *Nāṣir-i Khusraw, la 'l-i Badakhshān: taṣvīrī az shā'ir, jahāngard va filṣūf-i Irānī*, tr. Farīdūn Badrā'ī, Farzān, Tehran 1380/2001.

²¹D. De Smet, *Henry Corbin et les études ismaéliennes*, in *Actes du Colloque "Henry Corbin". Henry Corbin et sagesse des religions du Livre*. (Colloque organisé par l'École Pratique des Hautes Études et le Centre d'études des Religions du Livre), dirigé par Moḥammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet et Pierre Lory, Turhout, Brepols Publishers 2005. Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses, 126 / Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses, 1, pp. 105-118.

una sua lettura e comprensione, un ruolo fondamentale, oltre quello rappresentato dalla maggioranza dell'*ithnā 'ashariyya*, viene esercitato dalla minoranza ismailita. Corbin, per primo, pionieristicamente presenta all'interno del quadro della storia della filosofia islamica la rilevanza di questo pensiero,²² traducendo anche diversi testi, appartenenti a differenti fasi della storia ismailita.²³ Opere del periodo fatimide,²⁴ – agli occhi del filosofo francese, secondo la sua visione del tutto peculiare, rappresentante con il suo trionfo politico il paradosso supremo della parabola storica ismailita – ,²⁵ così come alcune del pensiero tayyibita,²⁶ e della fase post-Alamūt,²⁷ quando dopo la catastrofe mongola l'Ismailismo fu costretto a celarsi nuovamente, prendendo la *khirqā* del sufismo per sopravvivere. Iniziando una nuova fase di *dawr al-satr*, – il « periodo di occultamento » nel quale l'Imām è inaccessibile, nascosto ai suoi fedeli –, per poi riemergere verso la metà del IX/XV secolo ancora in Persia, ad Anjudān.²⁸ Fondamentali i lavori che Corbin dedicò al problema del

²²H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. di R. Donatoni, V. Calasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 86-114.

²³Per la storia ismailita e le sue dottrine, cfr. F. Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge University Press 2007. Sul mito ismailita e la leggenda denigratoria che aveva per secoli totalmente offuscato e distorto la loro ricca e complessa storia, vd. F. Daftary, *The Assassin Legends: Myth of the Ismā'īlis*, London 1994.

²⁴Diversi testi del pensatore iraniano Abū Ya'qūb al-Sijistānī, il quale occorre ricordare influenzerà profondamente il lavoro di Nāṣir-i Khusraw, basti pensare a testi quali il *Khawān al-Ikhwān* (*La tavola dei Fratelli*). Cfr. Abū Ya'qūb Sejestānī, *Kashf al-Mahjūb*, traité ismaélien du IV siècle de l'Hégire, texte en persan publié avec une introd. par H. Corbin, Bibliothèque iranienne 1, Adrien-Maisonneuve, Téhéran/Paris 1949 ; il *Kitāb al-Yanābī* (*Il libro delle fonti*), in H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne*, Verdier 1995, pp. 7-164. Su Sijistānī e Nāṣir-i Khusraw, cfr. P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993, pp. 21-22.

²⁵H. Corbin, *Storia della filosofia islamica...*, cit., p. 105. Un sodalizio esoterico aveva eretto un proprio governo, istituendo una religione di Stato, dotandosi di un proprio codice legale ed arrivando ad introdurre gradualmente anche un *madhhab* ismailita, promulgato grazie al lavoro del giurista al-Qāḍī al-Nu'mān. Cfr. S. A. Hamdani, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man, and the Construction of Fatimid Legitimacy*, London, I. B. Tauris 2006

²⁶Il testo dell' VIII *dā'ī* tayyibita al-Ḥusayn b. 'Alī b. Al-Walīd (m. 667/1268), intitolato *Risālat al-Mabda' wa'l-ma'ād*, (*Il libro dell'Origine e del Ritorno*), cfr. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne*, Verdier 1995, pp. 165-253. Sulla loro storia, cfr. S. M. Stern, *The succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism*, in «Oriens», 4 (1951), pp. 139-255.

²⁷Esattamente il *Ba'dī az ta'wīlāt-i gulshan-i rāz*, commentario di un anonimo autore nizarita al *mathnawī* sufi di Maḥmūd Shabestārī intitolato *Golshan-e rāz* (*Il Roseto del mistero*). Cfr. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne...*, cit., pp. 255-438. Interessante rilevare il giudizio fortemente critico di Shabestārī su Nāṣir-i Khusraw, espresso nel suo *Sa'ādāt nāme*, cfr. *Majmū'a-y āthār-i Shaykh Maḥmūd Shabestārī*, Tehran, 1371/1992, p. 186.

²⁸F. Daftary, ad vocem *Anjudān*, in EIR, vol. II, Fasc. 1, p. 77. Le tombe di diversi imām nizariti si trovano ancora oggi ad Anjudān, seppure gli abitanti del luogo le ritengano sepolture di *sayyid* duodecimani, cfr. W. Ivanow, *Tombs of some Persian Ismaili Imams*, in « Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society », ns, 14 (1938), pp. 49-62.

tempo nella gnosi ismailita, raccolti nell'opera intitolata *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, insieme a diversi articoli. Ulteriore elemento a conferma del suo interesse per il pensiero ismailita, – « *intense attirait* » nata, per sua stessa testimonianza, con lo studio della filosofia dell'*Ishrāq* –, la troviamo nell'opera del filosofo ed esegeta Sayyid Allāmah Ṭabātabā'ī (1321-1402/1904-1981). Opera dedicata a raccogliere gli scambi intercorsi per vent'anni in Iran con il pensatore francese,²⁹ incontri durante i quali parteciparono numerose ed eterogenee figure intellettuali. Fu proprio in una di queste sedute che il pensatore francese domandò al suo illustre interlocutore un giudizio sul pensiero ismailita, circa la possibilità offerta da quest'ultimo per una comprensione più completa del pensiero shī'ita, apporto che Corbin reputava indispensabile. A conferma dunque di quanto fosse per lui cruciale la questione, la quale ricevette invece sorprendentemente da Ṭabātabā'ī una conferma non positiva, o quantomeno riduttiva.

III. Tra i diversi autori ismailiti studiati dal filosofo francese ci sono alcuni dei più importanti esponenti del cosiddetto ismailismo filosofico della scuola iraniana. Frutto anch'esso dell'incontro avvenuto nel IV/X secolo tra pensiero greco e cultura araba, a seguito della diffusione di testi arabi di sapienza greca nel mondo musulmano, per opera di un meraviglioso e complesso circolo di traduzione.³⁰ Pur diffuse sotto il nome di Aristotele, le opere, tra cui diverse pseudoepigrafiche,³¹ erano propriamente neoplatoniche,³² « o meglio quella miscela di aristotelismo e neoplatonismo, filtrata dalla Grecia ellenistica verso l'Oriente attraverso la Siria, e che era stata già divulgata nell'Islām – prima delle traduzioni – in forma ermetica e pitagorica dai Sabei pagani, astrolatri e filosofi, di Harrân ». ³³ Giunto tramite trattati quali l'*Uthūdujiyā*, la *Teologia*

²⁹Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, *Shī'a: Majmū'a yi udhākīrāt bā Professor Henry Corbin*, Qom 1397/1977, p. 77.

³⁰D. Gutas, *Pensiero Greco e cultura araba*, trad. di C. Martini, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002.

³¹Si pensi alla *Risālat al-Tuffāha*, conosciuta nel medioevo con il titolo di *Liber de Pomo*. Il trattato viene citato anche nel testo in questione di Nāṣir-i Khusraw (p. 99 del testo persiano). Sull'opera e la sua fonte platonica, cfr. J. Bielawski, « *Phédon en version arabe et le Risālat al Tuffāha* », in J. M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica sive studia F.M.Pareja octogenario dicata*, Brill, Leiden 1974, pp. 120-134.

³²P. Kraus, *Plotin chez les Arabes*, in «Bulletin de l'Institut d'Égypte», 23 (1940-1941), pp. 263-295.

³³A. Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Il Saggiatore, Milano 1959, p. 178.

detta di Aristotele,³⁴ o il *Kalam fī maḥd al khayr*, il *Discorso sul Bene Puro*,³⁵ il neoplatonismo si fuse armonizzandosi con la teologia shī'ita ismailita, in autori quali Muḥammad al-Nasafī (m. 331/942), Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934), Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. probabilmente dopo il 386/996), Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī (m. 411/1020).³⁶ Emerge dalla loro opera una cosmologia emanatistica di stampo neoplatonico, gradualmente sostituitasi « a quella proto-ismailita di stampo mitologico », ³⁷ e come per quella pre-fatimide qarmata, collegata intrinsecamente « a una particolare visione soteriologica del cosmo in cui l'uomo compare come un microcosmo e le anime individuali sono parti dell'Anima universale ». ³⁸ Senza dubbio, come afferma Farhad Daftary, « le sovrastrutture filosofiche dei loro sistemi incrementarono il fascino intellettuale del loro messaggio ». ³⁹ Ciò è rintracciabile anche nell'ultimo suo esponente, il *dā'ī*, poeta e filosofo Nāṣir-i Khusraw,⁴⁰ unico filosofo dell'ismailismo fatimide a non scrivere in arabo le

³⁴F. W. Zimmerman, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in J. Krayer, et al., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, London 1986, pp. 37-52. Cfr. S. Pines, *La Longue récession de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne*, in « *Revue des Etudes Islamiques* », 22 (1954), pp. 7-20. Conosciuta come *Teologia di Aristotele*, l'opera è una selezione parafrastica delle *Enneadi* di Plotino (dalla IV alla VI), fondata probabilmente su una versione siriana risalente al VI secolo. Tradotta dal giacobita 'Abd-al-Masīh ibn-Nā'ima, fu perfezionata stilisticamente dal filosofo e scienziato Al-Kindī (m. 256/870), sotto commissione del principe Aḥmad, figlio del califfo 'abbāsīde al-Mu'taṣim (r. 218/833-227/842).

³⁵R. C. Taylor, *The Kalam fī maḥd al khayr (Liber De Causis) in the Islamic Philosophical Milieu*, in J. Krayer, e altri, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages...*, cit., pp. 110-240. L'opera è una selezione di proposizioni tratte dagli *Elementi di teologia* di Proclo, rielaborata forse da al-Kindī stesso; fu tradotta in latino nel XII secolo da Gerardo da Cremona, sotto il titolo *Liber de Causis* o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. Sulle fonti e la struttura del *Liber de Causis*, e la sua ricezione nel XIII secolo, cfr. C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

³⁶D. de Smet, *La Quiétude de l'Intellect: Neoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIes)*, Louvain 1995. Sulla sua figura di grande pensatore ismailita, cfr. P. E. Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākīm*, I. B. Tauris in association of Ismaili Studies, London 1999.

³⁷F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, a cura di A. Straface, Marsilio, Venezia 2011, p. 117. Sebbene questa prima cosmologia sia assimilabile ai sistemi gnostici nelle sue speculazioni e nelle sue tematiche, con influenze giudaico-cristiane, la terminologia che usa è prevalentemente coranica, e fondata su fonti islamiche.

³⁸*Ibid.*, p. 117. Cfr. W. Madelung, *Cosmogony and Cosmology: VI. In Isma'ilism*, in EIR, VI, PP. 322-323. Nello Yemen, ad opera dei missionari *tayyibī-musta'lī*, questa cosmologia neoplatonica avrebbe poi trovato una modifica finale, nel sistema delle *ḥaqā'iq* e nel mitico « dramma » in cielo. Cfr. Ibrāhīm b. Al-Husayn al-Hāmīdī, *Kitāb kanz al-walad*, ed. Mustāfa Ghālib, Bibliotheca Islamica, 24. Wiesbaden: F. Steiner, 1391/1971.

³⁹*Ibid.*, p. 118.

⁴⁰Per un affascinante e completo ritratto del pensatore ismailita, cfr. A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan...*, cit. Cfr. H. Corbin, ad vocem, *Nāṣir-i Khusraw and Iranian Isma'ilism*, in *The Cambridge History of Iran*: vol. IV, pp. 520-542, 689-690.

sue opere,⁴¹ il cui *corpus* intero è oggi in persiano, con il quale nei suoi trattati teosofici creò interessanti termini tecnici per tradurre quelli arabi. Segnando in questo modo indelebilmente, come dice il filosofo Seyyed Hossein Nasr, tanto la filosofia islamica come la prosa filosofica persiana.⁴² Quasi a prefigurare ciò che presto sarebbe avvenuto con lo scisma nizarita, nel 487/1094, quando sotto la guida straordinaria di Ḥasan Ṣabbāḥ (440-518/1050-1124),⁴³ la lingua persiana sarebbe stata assunta in sostituzione dell'arabo come vera e propria lingua liturgica,⁴⁴ e filosofica. La sua figura, in sintonia con il destino della *black legend* ismailita, fu a lungo confusa con la leggenda, che lo descriveva a seconda del caso come mago, *mulhid* per eccellenza,⁴⁵ o nell'*Athār al-Bilād wa akhbār al-'ibād* di Abū Yaḥyā Zakarīyā' b. Muḥammad Qazwīnī (ca. 600-82/1203-8) addirittura come re esiliato di Balkh, edificatore di giardini fatati e incredibili castelli.⁴⁶ Nāṣir-i Khusraw nasce presso questa città, a Qobadiyān, nel 394/1004, e dopo aver esercitato funzioni pubbliche per il governo selguichide,⁴⁷ in seguito a un sogno visionario, a quarantadue anni, nell'autunno del 437/1045, si desta spiritualmente. Dopo aver viaggiato a lungo,⁴⁸ con

⁴¹Nāṣir-i Khusraw conosceva certamente benissimo l'arabo e diversi indizi lasciano pensare che compose delle opere anche in questa lingua. Sulla questione, vd. A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan...*, cit., pp. 33-48.

⁴²S. H. Nasr, Intr. a Nāṣir Khusraw, *Wajh-i dīm...*, cit., p. 3.

⁴³Sulla sua complessa figura vd. F. Daftary, "Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Isma'īlī Movement," in F. Daftary, ed., *Medieval Isma'īlī History and Thought*, Cambridge, 1996, pp. 181-204.

⁴⁴F. Daftary, *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, p. 125: « This was the first time that a major Muslim community had adopted Persian as its religious language. This also explains why the Persian-speaking [Nizārī] Ismaili communities of Persia, Afghanistan and Central Asia produced their literature entirely in Persian during the Alamūt period and later times. »

⁴⁵L'eresiografo del settimo/tredicesimo secolo Ibn al-Dā'ī al-Rāzī ne parla come del fondatore della setta eretica della *nāṣiriyya*, cfr. Ibn al-Dā'ī, *Kitāb Tabṣīrat al-'awāmm fī ma'rīfat maqālat al-anām*, ed. A. Iqbāl, Tehran 1934, p. 184.

⁴⁶Zakarīyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī, *Kitāb Athār al-Bilād wa akhbār al-'ibād*, Dār Ṣādir, Beirut 1380/1960. Cfr. Zakarīyā' ibn Muḥammad al-Qazwīnī, *Le meraviglie delle creature e le stranezze degli esseri*, a cura di S. von Hess, trad. di F. Bellino, Mondadori, Milano 2008. Su questa opera geografica, vd. C. E. Bosworth, ad vocem *Āṭār Al-Belād*, in EIR, vol. II, fasc. 8, pp. 909-911.

⁴⁷Inizialmente come segretario (*dabīr*) di Čaghri Beg Dāwūd (m. 452/1060), uno dei fondatori dei Selgiuchidi, i quali in futuro avranno certamente un ruolo nella sua persecuzione. Cfr. C. E. Bosworth, "Saljukids", in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 8, Brill, Leiden 1960, pp. 936-978; C. E. Bosworth, *The Seljuks of Rum. The New Islamic Dynasties*, Columbia University Press, New York 1996. Vedi anche, D. Meneghini, *Letteratura persiana in epoca selgiuchide*, Venezia, Cafoscarina, 2004.

⁴⁸Nāṣir Khusraw, *Safar-nāma*, ed. M. Dabir Siyaqi, ed. Tehran 1356/1977. Cfr. Alice C. Hunsberger, "A Traveller's account: Nasir-i Khusraw in 5th/11th-Century Cairo.", in F. Daftary, E. Fernea, and A. Nanji, eds., *Living in Historic Cairo: Past and Present in a Islamic City*, London, Azimuth Editions 2010, pp. 36-41; F. Gabrieli, "Le Caire de Nāṣir-i Khusrev", in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 13-14 (1973), pp. 357-360.

l'arrivo al Cairo sembra trovare nel pensiero ismailita fatimide, la medicina per la sua anima. Nell'Imām Abū Tamīm Ma'add al-Mustanşir bi'llāh (r. 427-487/1036-1094)⁴⁹ e nella sua convocazione, la *Da'wa*, l'esito della *cerca*, « il sole per fare del sasso un rubino » dirà in una celebre ode autobiografica. Il ritorno alla città natale nel 444/1052, con il compito di missionario, – lui stesso si definirà come *ḥujjat* di Mustanşir –, viene interrotto dai fanatici che attentano alla sua vita nel 452/1060, distruggendo la sua casa e costringendolo a fuggire nel Badakhshān, a finire in esilio la sua vita, lontano dal suo amato e rimpianto Khorāsān, nella località di Yumgān. Nel Pamir comunque produsse la maggior parte dei suoi testi poetici e degli scritti filosofici-teologici, ed esportò con successo il verbo ismailita, segnando fortemente col suo pensiero cosmologico anche gli interessi futuri dei nizariti del Badakhshān. Qui, dove riposa ancora oggi in un modesto mausoleo nei pressi di Fayḍābād, e dove la sua memoria è custodita dagli abitanti come *Pīr*, « Shāh Sayyid Nāşir » nel 462/1070, su richiesta pressante del suo protettore, l'emiro ismailita Abu'l Ma'ālī 'Alī ibn Asad, completa la sua opera, il *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*, dedicato proprio al tema dell'incontro tra i due saperi, quello tra la filosofia greca e la gnosi ismailita.

IV. Henry Corbin, in collaborazione con il linguista e storico della letteratura persiana Muḥammad Mo'īn (1918-1971), dopo un lavoro prezioso di recupero dell'unico manoscritto,⁵⁰ con un approfondito studio esercitato su una copia fotostatica, presenta nel 1953 il *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*,⁵¹ presso la Bibliothèque Iranienne. Viene pubblicato con il testo in persiano, e con un duplice saggio introduttivo, in francese per Corbin, e in persiano per il Professor Mo'īn. L'opera si presenta come un commentario alla *Qaṣīda* di

⁴⁹Sull'ottavo califfo fatimide e diciottesimo imām ismailita, cfr. H. A. R. Gibb e P. Kraus, ad vocem *al-Mustanşir bi'llāh*, EI2, vol. 7, pp. 729-732.

⁵⁰Il manoscritto Aya Sophia 2393, in scrittura *naskhī*, conservato a Istanbul nella libreria Süleymaniye, non datato, e come sottolinea Corbin nella sua introduzione trascritto da un copista dalla limitata conoscenza sia dell'arabo che del persiano. Insieme a Muḥammad Mo'īn il filosofo francese presenterà il testo dopo averlo ordinato in sezioni e suddiviso in capitoli numerati provvisti del titolo.

⁵¹Nāşir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mo'īn, Bibliothèque Iranienne, Tehran 1953. L'opera è stata tradotta anche in francese e in inglese, cfr. Nāşir-e Khosraw, *Le livre réunissant le deux sagesse*, trad. I. de Gastines, Fayard, Paris 1990; Nāşir Khusraw, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, trad. E. Ormsby, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London 2012.

Khwāja Abu'l-Haytham Jurjānī,⁵² – poeta, fisico e filosofo *bāṭinī* del IV/X secolo, originario del Gurgān –, che il principe aveva inviato al pensatore persiano, secondo quanto egli stesso ci dice trascrivendola a memoria di suo stesso pugno. Come sottolinea Corbin la *qaṣīda* determina il programma, l'ordine e la struttura del testo di Nāṣir-i Khusraw, che si sviluppa come una risposta ed un'esplicazione ad una serie di 91 quesiti posti in versi nel poema. La lettura del testo offerta da Henry Corbin parte da un assunto ben preciso: l'importanza fondamentale di Nāṣir-i Khusraw, come « grande » pensatore, e di conseguenza la rilevanza della sua opera. Certamente in disaccordo su questo punto nel giudizio con l'orientalista russo Wladimir Ivanow, il quale dedicò diversi lavori a Nāṣir-i Khusraw e alla sua opera filosofica e poetica.⁵³ Divergenza palese anche negli scambi epistolari sul tema che intercorsero tra i due tra il 1947 e il 1966,⁵⁴ dove non mancano garbati ma vivaci spunti polemici circa il valore di pensatore di Nāṣir-i Khusraw, segno di una differente e non risolvibile esigenza metodologica, ma soprattutto e *in primis* di una divergente visione filosofica.⁵⁵ Sebbene Ivanow fin da principio appoggi il lavoro di recupero e pubblicazione di Corbin, definendolo « *an excellent thing* », allo stesso tempo mostra tutti i suoi dubbi circa il reale apporto dell'opera all'incremento della conoscenza sull'ismailismo fatimide. Quando poi l'opera vede finalmente la luce questi giudizi critici si palesano in tutta la loro forza: pur sottolineando il valore del lavoro di Corbin, « *edited excellently* », e la sua ammirazione per il commentario filosofico che l'accompagna, « *a kind of art* », il pensiero sul valore di Nāṣir-i Khusraw si conferma e rafforza. Tacciato di essere un pensatore autodidatta, un autore dallo stile crudo la cui opera, in confronto ad altri pensatori fatimidi classici come Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī, appare ad Ivanow addirittura « *childish and amateurish* ». Le interessanti note di Corbin alla dottrina di Nāṣir-i Khusraw vengono di conseguenza giudicate da Ivanow sproporzionate, troppo grandi per un autore

⁵²Un diretto discepolo di al-Jurjānī, Muḥammad b. Surkh Nishāpūrī, che aveva studiato per nove anni con lui, aveva precedentemente scritto un altro commento alla medesima opera, cfr. Muḥammad b. Surkh Nishāpūrī, *Sharḥ-i qaṣīda-yi Fārsī: Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abu'l Haytham Jorjani attribué à Muhammad Ibn Sorkh de Nishapour*, ed. H. Corbin e M. Mo'in, Tehran, Bibilothèque Iranienne, 6, Téhéran-Paris 1955.

⁵³W. Ivanow, *Nasir Khosraw and ismailism*, cit..., pp. 10-11, 48.

⁵⁴*Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, publ. par S. Schmidtke, Peeters et Institut d'Études iraniennes, Paris 1999.

⁵⁵Vedi a questo proposito l'analisi di Christian Jambet nella prefazione al testo citato.

che a suo giudizio era un mero compilatore,⁵⁶ e che a sua detta avrebbe mirato egli stesso con sorpresa ai ricchi, molteplici ed eruditi riferimenti messi in luce da Corbin. Contro tali giudizi che tendono a deprezzare l'opera del pensatore persiano, descritto addirittura come « *a typical early mediaeval religiously-minded dreamer* », e che provocano in lui una « *réelle consternation* », Corbin risponde fermamente, e non senza ironia, punto su punto nella lettera datata 25 Aprile 1956.⁵⁷ La posizione di Ivanow, senza argomentazioni filosofiche a sostenerla, e basata solo su affermazioni, è arbitraria. Allo stesso modo l'asserzione circa la povertà di contenuti ismailiti dell'opera viene secondo Corbin palesemente contraddetta dal testo stesso. Ancor di più sfugge al pensatore francese il concetto di *philosophie populaire* adoperato da Ivanow, il quale porterebbe a ridurre al ruolo « *d'ornements* » i motivi filosofici presenti nel trattato, appiattendolo. Il metodo sociologico di Ivanow e la sua concezione del fatto religioso, – oltre a non comprendere nel caso specifico cosa Corbin abbia voluto esprimere per *harmonie*, con la sua *interprétation harmonique de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, e sottolineando semmai il ruolo sempre ancillare della filosofia nei confronti del pensiero religioso ismailita –, mancherebbero il fatto religioso in quanto tale, le sue radici ontologiche, in questo caso l'*historialité* dell'ismailismo. Il vivace scambio si rivela inoltre un'ulteriore occasione per il filosofo francese di rimarcare, se ancora ce ne fosse stato bisogno, il proprio metodo di lavoro, essenzialmente fenomenologico, di chi « tenta di guardare come colui ch'egli studia »:

Veda lei, io non sono un banchiere che avrebbe preso per compito di pagare il suo debito all'uomo Nâsir-e Khosraw. Io mi difendo anche per questo dall'essere uno storico. La persona storica di Nâsir-e Khosraw è largamente superata per l'interesse filosofico in causa. Per me, la filosofia deve prendere in carico lo *stock* d'idee del suo autore e portarle al suo massimo di significato. È l'Ismailismo nel suo insieme che ho visto e ne ho commentato e amplificato i filosofemi, come se io stesso fossi Ismailita. Questo è possibile solo mediante una simpatia congenita. In mancanza di questa simpatia, il filosofo distratto

⁵⁶D. De Smet, "Was a Nâsir-e Khosraw a Great Poet and Only a Minor Philosopher? Some critical Reflections on his Doctrine of the Soul", in B. D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid studies in honor of Paul E. Walker*, Chicago 2010, pp. 101-130.

⁵⁷*Correspondance Corbin-Ivanow...*, cit., pp. 125-128.

rischia al contrario di portare l'autore o la sua scuola al massimo di banalità. Molto bene, ma che stia in guardia che su di lui ricadrà il suo proprio giudizio.⁵⁸

Una nota interessante riguarda il fatto che nella sua missiva Corbin riferisca anche lo stupore dei colleghi iraniani, su tutti di Mo'in, per una tendenza svalutante a suo e a loro dire inspiegabile. Occorre però sottolineare come Ivanow, – pur mantenendo posizioni diverse sul peso come pensatore di Nāṣir-i Khusraw, ma negando qualsiasi desiderio di minimizzarlo, e arrivando anzi a paragonare il suo destino nello Yumagān al proprio a Bombay –, si servirà dell'interessante introduzione di Corbin e della sua « *valuable information* » per redigere lo studio intitolato *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*.⁵⁹ Per comprendere al meglio l'analisi del filosofo francese è necessario concentrarci proprio sui punti fondamentali del suo lungo *étude préliminaire*. Nel quale senza possibilità d'equivoco Corbin testimonia l'importanza filosofica di Nāṣir-i Khusraw, « tutt'altra cosa che uno scrittore noioso e monotono »⁶⁰ e « maestro del suo pensiero e della lingua persiana nella quale lo esprime ».⁶¹

V. Fin dall'analisi del titolo dell'opera, appare chiaro per Corbin il suo valore in quanto « *seul livre ismaélien jusqu'ici connu, qui soit spécialement consacré à ce dialogue entre les herméneutes spirituels et la philosophie des Sages grecs* ». ⁶² Chiarissimo quale sia il punto centrale del lavoro, « *le plus intéressant de Nāṣir-e Khosraw* », agli occhi del pensatore francese: la questione ermeneutica con il suo strumento privilegiato, il *ta'wīl*. Il libro infatti riunisce in « una unione intima » le due conoscenze, secondo un'armonia teosofica avvicinata da Corbin a quella degli *Ikhwān al-Ṣafā'*.⁶³ Non le giustoppone dunque « come

⁵⁸*Ibid.*, p. 126. Traduzione mia.

⁵⁹W. Ivanow, *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*, Ismaili Printing Press, Bombay 1956.

⁶⁰Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn...*, cit., p. 63.

⁶¹*Ibid.*, p. 27.

⁶²*Ibid.*, p. 57.

⁶³Gli *Ikhwān al-Ṣafā'*, società di pensiero che ebbe il suo centro attorno il X secolo nella Bassa Mesopotamia, più esattamente a Baṣrah, elaborarono una enciclopedia delle scienze che ebbe una grande influenza sulla cultura medievale musulmana nonostante a lungo bandita in quanto considerata eretica. L'*Enciclopedia dei "Fratelli Puri"* è costituita di 51 trattati o epistole (*rasā'il*), più una 52° epistola « riassuntiva », la *risālah al-jāmi'ah*, che viene attribuita costantemente dalla tradizione ismailita al secondo dei tre Imām segreti (*al-a'imma al-mastūrūn*), Aḥmad ibn 'Abdallāh, sulla cui direzione e collaborazione alla stesura dell'opera si è a lungo ipotizzato. Tra i suoi molteplici contenuti spiccano anche quelli ellenistici, che per suo tramite furono diffusi nel pensiero filosofico islamico medievale. Cfr. Y. Marquet, ad vocem *Ikhwān al-Ṣafā'*, in EI, vol. II,

dentro un'enciclopedia ». Ciò in virtù di un procedimento ermeneutico del pensiero che, proprio alla meditazione ismailita, si contrappone alla mera dialettica razionale e ai suoi processi sillogistici. Nāṣir-i Khusraw, dice Corbin, medita sulle relazioni archetipiche del pensiero piuttosto che su rapporti di causalità. Solamente attraverso questa valorizzazione esegetica, « qui opère une anaphore », la filosofia dei saggi filosofi, gli *Hokamâ-ye falâsifa*, viene integrata con quella ismailita degli *Hokamâ-ye ilâhî*. In una visione esoterica, propria per eccellenza secondo il Corbin al pensiero ismailita, e alla sua *Religion éternelle*, « frutto dello Spirito Santo ». E realmente ecumenica: l'Ismailismo si presenta infatti ai suoi occhi come il terreno più idoneo per l'incontro tra diverse fedi; comprensione, quella dell' « oecuménisme ismaélien », che si attua in una *dimensio* esoterica, dove ad esempio la croce cristiana finisce per identificarsi strutturalmente con la *shahâda* islamica nel *Kitâb al-Yanâbi'* di Abū Ya'qūb al-Sijistânî.⁶⁴ Ad operare questa riunione armonica, la quale ha come condizione fondamentale quella di restituire alla filosofia il suo significato sacrale ed iniziatico, può essere per il pensatore francese solo il *ta'wîl*,⁶⁵ un'esegesi spirituale e simbolica che svela la perla, il *bâtin* (l'esoterico), nascosto nella conchiglia dello *zâhir* (l'essoterico). Nel *Kitâb-e Goshâyesh wa Rahâyesh (Il Libro dello scioglimento e della liberazione)*, Nāṣir-i Khusraw afferma che « il significato del *ta'wîl* è rendere sottile ciò che è grossolano ».⁶⁶ Se il *tanzîl*, la rivelazione inviata dall'alto (*forū-ferestâdan*), può essere accostato ad una scala (*nardebân*) fatta calare dal cielo, necessaria per far ascendere le anime dei credenti, e di cui la *sharî'a* costituisce la base e il fondamento imprescindibile, il suo vertice, la sua cima è costituito proprio dalla scienza del *Ta'wîl* (*bâz-budân*, riessere). Scale del Signore « per le quali

pp. 1071-1076; A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli di Purità*. Riassunto con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli *Ikhwân al-Ṣafâ'*, Istituto Universitario Orientale Napoli 1978. Una grandissima influenza fu esercitata da quest'opera anche su Nāṣir-i Khusraw, palese in opere come il *Zâd al-Musâfirîn* o il *Rawshanâ'î-nâma*. Cfr. C. Baffioni, *Nāṣir-i Khosraw, translator of Ikhwân al-Ṣafâ'?*, Paper presented at the 24th UEAI congress, Leipzig, 24-28 September 2008, in *Sources and Approaches*, pp. 319-31.

⁶⁴H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne...*, cit., pp. 119-132. Cfr. P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistânî's Kitâb al-Yanâbi'*, Salt Lake City, Utah 1994.

⁶⁵*Ta'wîl*, che appunto etimologicamente significa *far ritornare*, ricondurre all'origine, al suo archetipo una cosa, costituisce con il termine *Tanzîl*, una coppia di nozioni complementari e contrastanti. La parola *Tanzîl*, designante la religione positiva, significa appunto far discendere la Rivelazione dal mondo superiore. Il *Ta'wîl*, come esegesi spirituale simbolica ed esoterica, è un'esodo, un'uscita dalla schiavitù della lettera verso la verità, la sua *Ḥaqqîqat*.

⁶⁶Nāṣir-e Ḥosraw, *Il Libro dello scioglimento e della liberazione...*, cit., pp. 90-91.

ascendono a Lui gli angeli e lo Spirito ».⁶⁷ Una tecnica, quella del *Ta'wīl*, che più che dimostrare, e confrontare l'enunciato letterale di proposizioni razionali, ermeneuticamente *comprende*. Il che comporta, continua il filosofo francese, un cambiamento di registro, un movimento ascensionale, il quale nell'orizzonte ismailita della pluralità dei mondi, trasfigura il pensiero Greco, senza mutilarlo. Nāṣir-i Khusraw non solo a giudizio di Corbin non è quindi uno scrittore monotono e rustico,⁶⁸ ma si rivela essere « un abile e perspicace ermeneuta ». Su diversi punti del testo il filosofo francese evidenzia quest'opera di valorizzazione portata avanti dall'autore, la quale presuppone una corrispondenza speculare tra i fenomeni del mondo e le realtà trascendenti, per cui una « determinata cosa esteriore *indica verso*, è indizio, o prova, di un'altra determinate cosa «interiore», esoterica ».⁶⁹ Se in grammatica, accettando la classificazione logica di Aristotele, l'imperativo rappresenta uno dei quattro modi del discorso, significa un semplice comando (*amr*), alla luce dell'ermeneutica ismailita nella gerarchia celeste corrisponde all'« Imperativo creatore », (simboleggiato dall'imperativo arabo *Kun*, “*Fiat*”), attraverso cui Dio, – con un atto di *d'existenciation éternelle* (*ibdā'*), primordiale –, porta in essere la creazione, e occupa il rango del Primo Intelletto (*'aql-e kull*).⁷⁰ Tra i diversi filosofemi da lui analizzati,⁷¹ e che mostrano per eccellenza come la filosofia greca sia attraverso « *un ta'wīl universel* » armonizzata con la teosofia ismailita, prenderemo ad esempio la questione angelologica. Il tema, – cruciale in tutta la produzione di Henry Corbin,⁷² che ricordiamo come passione nata negli anni venti nei corsi di Étienne Gilson dedicati alle traduzioni latine delle opere arabe di Ibn Sīnā e allo studio su tutti del suo *Liber Sextum Naturalium*,⁷³

⁶⁷Il *Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1996, p. 441.

⁶⁸Cfr. W. Ivanow, *Nasir Khosraw and ismailism...*, cit., pp. 64-65.

⁶⁹A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., p. 208.

⁷⁰Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn...*, cit., pp. 73-80.

⁷¹Sui modi del discorso, gli *aqsām-e sokhan*, e la loro interpretazione in chiave di ermeneutica spirituale come archetipi metafisici della realtà, secondo lo schema proprio alla cosmologia ismailita neoplatonizzante, cfr. Nāṣir-e Ḥosraw, *Il Libro dello scioglimento e della liberazione...*, cit., pp. 28-30.

⁷²Culminata nel testo del 1977 intitolato *Necessità de l'angelologie*, cfr. H. Corbin, *Necessità dell'angelologia*, in H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 59-130.

⁷³É. Gilson, 'Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant', *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Âge* 4, 1929, pp. 1-149. Cfr. ID., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, pres. di M. Dal Pra, trad. di M. A. del Torre, Sansoni, Firenze 2004, p. 402. « Le parti dell'opera di Avicenna che, tradotte in latino, eserciteranno l'influenza più profonda nel Medioevo sono la *Logica*, la filosofia della natura (*Sufficientia* o *Communia naturalium*), la psicologia (*Liber VI Naturalium*) e la *Metafisica* ».

durante i quali Corbin scoprì proprio mediante « *le célèbre livre d'Avicenne* » la connivenza tra cosmologia e angelologia – , si presta perfettamente per mostrare il metodo interpretativo esercitato nel *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*. Nell'XI capitolo del compendio,⁷⁴ definito dal filosofo francese uno dei più belli e caratteristici, Nāṣir-i Khusraw risponde alla domanda su che cosa sia un angelo. Riporta quindi in primo luogo il pensiero dei *falāsifa*, tra cui menziona l'astronomo e traduttore Thābit ibn Qurra al-Ḥarrānī (836-901),⁷⁵ e che lui stesso approva: i corpi celesti, in possesso di un'anima razionale, viventi e dotati di un discorso razionale, sono degli angeli. Ma proprio l'accettazione letterale dei postulati sui cieli astronomici permette al *ta'wīl* ismailita di mostrare la sua « virtuosità » una volta che lo schema cosmologico, di chiara matrice neoplatonica, venga trasposto all'ordine dei Cieli esoterici e conciliato con la risposta degli *ahl-i ta'yīd*, « la gente della conferma ». ⁷⁶ Per i quali l'angelo (*fereshta, malak*) è uno spirito separato (*rūh mojarad*), – re e padrone (*malik, padshāh*) della sua stessa anima in quanto libero da un corpo materiale e ad esso non soggetto (*mamlūk*), dirà Nāṣir-i Khusraw nel *Khawān al-Ikhawān* (*La tavola dei Fratelli*) – , evocato eternamente all'essere dall'atto imperativo attraverso 'Aql, Nafs, e la triade rappresentata da *Jadd* (Gloria), *Fath* (Vittoria) e *Khayāl* (Immaginazione).⁷⁷ Conosciuti e riconosciuti nel *Corano* come

⁷⁴Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*..., cit., p. 135-144, parte persiana del testo.

⁷⁵Thābit ibn Qurra, *Oeuvres d'astronomie*, ed. R. Morelon, Les Belles Lettres, Paris 1987.

⁷⁶Ossia gli ismailiti, *confermati* dall'insegnamento autorevole (*ta'līm*) dell'Imām del tempo, necessario per condurre attraverso la sua indiscussa guida docente i fedeli alla vera conoscenza di Dio. Questa dottrina ismailita fu duramente criticata in quanto pericolosa per il potere sunnita, e in particolare dal pensatore, teologo e giurista Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (450-505/1058-1111), il più illustre rappresentante del pensiero sunnita dell'epoca, che in nome del potere abbaside e del suo califfo al-Mustazhir (487-512/1094-1118), attaccò in diverse opere la dottrina ismailita del *ta'līm*, e di conseguenza l'autorità e le rivendicazioni degli Imām nizariti e della loro « nuova propaganda », *al da'wa al-jadīda*. Una dettagliata risposta al filosofo sunnita e al suo *Fadā'iḥ al-Bāṭiniyya* (*Le infamie della Bāṭiniyya*), noto meglio come *Kitāb al-Mustazhirī*, sarebbe arrivata dallo Yemen, dove il quinto *da'ī muḥtaq* dei Tayyibiti, 'Alī b. Muḥammad b. Al-Walīd (m. 612/1215), scrisse il *Dāmigh al-bāṭil wa Ḥatf al-munāḍil* (*Il Libro che annienta la menzogna e la morte di chi la difende*), opera « composta di due volumi manoscritti di millecinquecento pagine ». cfr. H. Corbin, *The Ismā'īlī Response to the Polemic of al-Ghazālī*, in S. H. Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977, pp. 69-98; F. Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris, London 2001.

⁷⁷Termini presenti anche nel manicheizzante trattato proto-ismailita persiano intitolato *Umm al kitāb*, tramandato dalle comunità ismailite della regione del Pamir e del Karakorum, e il cui testo arabo originale, ora non esistente, fu con ogni probabilità composto in Iraq da « uno dei gruppi di *ghulāt* sciiti di Kufa del II secolo, noto come *Mukhammisa* (i Pentadisti) ». Cfr. *Ummu'l kitab*, introduzione, traduzione e note di P. Filippini Ronconi, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1966, pp. 49-56. Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa*..., cit., pp. 207-208: « Il Corbin, con ardita esegesi (che, di fronte alla ben più documentabile influenza *manichea* mi sembra per lo meno azzardata, seppur suggestiva) ricollega *jadd* (letteralm. «*intentio*») alla parola aramaica *gaddeh* che ideografizza il pahlavico *farr* (avestico *khvarena*) e quindi alla Gloria Fiammeggiante dei sovrani

Qalam, *Lawḥ*, e gli arcangeli Serafiel, Michele e Gabriele, formano insieme una pentade archetipica. L'azione di questi angeli invisibili si manifesta nelle sfere e nelle stelle, la cui luce proviene dalla loro energia, e per questo, sebbene non udibili, in quanto « *lumières apparentes des Anges invisibles* » sono chiamate angeli visibili. Gli astri del cielo astronomico, angeli visibili e mediatori tra gli angeli in atto del pleroma, gli angeli dell'origine (*fereshdigān-e ibdā'i*), – i *Karūbiyūn* dell'avicennismo –, ⁷⁸ e gli angeli in potenza rappresentati dagli uomini (*adamī*), corrispondono agli astri del Cielo dell'anima: i Profeti, i *Wasī* e gli *Imām*, che in quanto rappresentanti di Dio sulla terra e suoi intermediari sono capaci di trasformare l'essere umano da angelo *in potentia* ad angelo *in actu*. E farlo così passare dal mondo peribile, oscuro e denso (*kathīf*), al mondo eterno, luminoso e sottile (*latīf*). Per questa ragione, afferma Nāṣir-i Khusraw appoggiandosi alla rivelazione coranica, ⁷⁹ Dio ci ordina oltre ad avere fede in Lui di credere « nei suoi Angeli, nel suo Libro e nei suoi Messaggeri ». I filosofi che riconoscevano l'esistenza dei demoni (*dīv*), ignoravano infatti quella delle *parī*, « esseri intermediari » che Nāṣir-i Khusraw alquanto arditamente nella lingua persiana identifica con i

dell'Irān. *Fath* (arabo «vittoria», ma anche «apertura» «esposizione») ne sarebbe l'aspetto vittoriale e Khayāl (immaginazione) sarebbe una immaginazione della *imago gloriae*. Con tutto il rispetto per la esegesi corbiniana preferiamo la più prudente dello Strothman che traduce (cit. in corbin, *Jāmi*, p. 92) *jadd* con *énnoia*, *fath* come «Ausfschliessen des Sinnes» e *khāyal* come «visionare Vorstellung», e riteniamo più probabile che questi concetti e questa pentade siano giunti fino a Nāṣir attraverso il manicheismo, mediato a sua volta attraverso testi come l'*Ummu'l-Kitāb* ».

⁷⁸Sulla cosmologia avicenniana in quanto fenomenologia della coscienza angelica, cfr. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 1 voll., Bibliothèque Iranienne 4-5, Adrien-Maisonneuve, Teheran-Paris 1954, pp. 51-89.

⁷⁹Corano, II, 85, vd. *Il Corano...*, cit., pg. 35.

jinn.⁸⁰ Creature queste ultime create da Dio insieme agli uomini, come testimonia il *Corano*,⁸¹ per servirlo, ma che rispetto ad essi sono nascoste e non manifeste.⁸² Nāṣir-i Khusraw, in conformità col testo coranico, ci dice che anche *Iblīs* era uno di loro prima della caduta, e la sua parabola tipifica il loro destino: chi testimonia la sua obbedienza al comando divino diventa un angelo, in tutta la sua bellezza, chi invece disobbedisce diviene un demone, nella sua bruttezza spirituale.⁸³ Obbedienza che dunque rappresenta il portato di una

⁸⁰Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*..., cit., p. 139-140. « Dio, sia Gloria a Lui, menziona due gruppi delle sue creature ‘che Io ho creato perché loro M’adorassero’. Uno lo chiama *jinn*, che sono chiamati *parī* in Persiano, e l’altro è *ins*, - che significa l’umanità ». Si tratta in realtà di due creature originariamente distinte, anche linguisticamente. Nell’Avesta, il libro sacro del Mazdeismo, le *pairikā* sono una classe di spiriti malevoli di sesso femminile che cercano d’ingannare e danneggiare l’uomo. Sono queste a dare nel persiano moderno il nome alle *parī*, che sono invece di due sessi, sebbene siano più frequenti le femmine, e non immortali. In seguito, attraverso un graduale processo di “de-demonizzazione”, perdono le loro caratteristiche malefiche, e finiscono per connotarsi positivamente. Come creatura benigna e benevolente compare nella poesia persiana medievale, dove spesso è proprio al fianco dei più ambigui *jinn*. Come questi, in epoca islamica alcune di esse sono credenti, e accettano la rivelazione coranica. Cfr. J. de Bruijn, ad vocem *Parī*, in EI, vol. VIII, pp. 271-272. Per le possibili etimologie del termine *pairikā* proposte, cfr. S. Adhami ad vocem *Pairikā*, in EIR, 2010. Come spirito che assume le sembianze di una donna dalla seducente bellezza il termine, modificato in *peri*, entra nella letteratura europea, ispirando attraverso il suo più celebre esempio, il *Lalla Rookh* (1817) di Thomas Moore, anche il compositore Robert Schumann e la sua opera intitolata *Das Paradies und die Peri* (1843). Cfr. G. E. Imposti, *Il tema dell’angelo caduto e della “peri” nella letteratura russa da Žukovskij a Esenin*, in a cura di C. Saccone, *La caduta degli angeli. The Fall of the Angels, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei (IV)*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2011, pp. 203-224.

⁸¹*Corano*, LI, 56, vd. *Il Corano*..., cit., pg. 393.

⁸²Dalla radice verbale *jnn*, che significa coprire, avvolgere, come dice Nāṣir-i Khusraw *nascondere*. I *jinn*, creati da Dio di « fiamma purissima di fuoco », sono dotati di ragione, ma invisibili ed inafferrabili. Abitano luoghi selvaggi e sporchi, come le rovine e i cimiteri, o i bagni, come nelle *Mille e una notte*, dove l’ingresso segreto alla loro terra si nasconde proprio nei bagni del palazzo califfale. Rappresentati nell’immaginazione popolare sotto molteplici forme mutevoli, umane come zoomorfe, eredità del paganesimo preislamico, si distinguono in buoni e malvagi, alcuni secondo il *Corano* sottomessi ad Allah e attenti alla predicazione del suo Messaggero, altri ribelli che tentano addirittura di soffocare il Profeta Muḥammad (LXXII, 19). Sempre nel *Corano* (XXVII, 17) compongono parte dell’esercito del Profeta Sulaymān, il quale li aveva sotto suo potere e per il quale costruivano caldaie, statue e palazzi, con lo stesso potere magico che un giorno la leggenda avrebbe attribuito proprio a Nāṣir-i Khusraw! Cfr. Badr al-dīn Muḥammad ibn ‘Abdullah al-Shiblī, *Ākām al-marjān fī aḥkām al-jānn*, Cairo, Maṭba‘at al-sa‘āda 1326/1908, nuova ed. Beirut 1988; J. Chelbod, *Les Structures du Sacré chez les Arabes*, Maissonueve & Larose, Paris 1965, pp. 93-114.

⁸³*Corano*, XVIII, 50, vd. *Il Corano*..., cit., pg. 214. E rammenta quando dicemo agli angeli: “ Prostratevi avanti ad Adamo! ”. E si prosternarono tutti eccetto *Iblīs*, uno dei *ḡinn*, che deviò dall’ordine del Signore. Prenderete dunque lui e la sua progenie a patroni in vece Mia, loro che vi sono nemici? Pessimo cambio per gli empi!. Il grande mistico Al-Ḥallāj (m. 992) nell’enigmatica opera *Kitāb al-ṭawāsīn* (*Il libro del ṭawāsīn*), a proposito delle sembianze deformi assunte dall’angelo caduto parlerà di equivoco (*iltibās*): un travestimento che al seguito del dramma celeste non avrebbe mutato la natura angelica di *Iblīs*, intatta, e la sua conoscenza originaria. Cfr. Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Il Cristo dell’Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2007, pp. 126-133. Sul tema, cfr. C. Saccone, *Iblis, Il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell’Islam. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey, Padova 2012.

credenza (*i'tiqād*),⁸⁴ demoni che dunque non sono creature di Dio. In quanto parte integrante del genere umano⁸⁵ questi esseri tipificano perfettamente lo statuto ontologico « tutto provvisorio » dell'uomo, lui stesso un *parī*, e della sua anima, caratterizzata da una « doppia virtualità ». Concepita, secondo l'idea di un'angelomorfosi, « come una condizione totalmente transitoria. Ciò che noi indichiamo come uomo è solo un Non-ancora: Angelo in potenza, demone in potenza ».⁸⁶ Chi controlla la sua anima irascibile e concupiscibile, demoni potenziali presenti in ogni corpo, attraverso la sua anima razionale diviene un angelo.⁸⁷ La psicologia e l'antropologia ismailite si presentano in ultimo come un'angelologia, un '*Engelanthropologie*' dirà Corbin: il destino proprio ad una umanità *provvisoria* tesa continuamente a superare il suo statuto, in « un univers en perpétuelle ascension ». Un'ascensione per la quale l'essere umano, per mezzo delle *Animae caelestes*, perviene all'angelicità in atto (*fereshtagī*), descritta come « crescita dell'Angelo che è in Potenza dentro il segreto della coscienza dell'adepto ». Nāṣir-i Khusraw dichiara tutto ciò un'analogia per i praticanti dello *zāhir* e del *bāṭin*, che progredendo dal primo al secondo s'angelicano e acquisiscono la bellezza della forma. Nel *Kitāb-e Goshāyesh wa Rahāyesh*, sempre esercitando l'*'ilm-e ta'wīl*, il filosofo persiano fa corrispondere lo stato proprio all'umanità, posto tra angelicità e animalità (*sotūrī*), al *ṣirāṭ*, la Retta Via. Il sentiero escatologico fine come un capello e tagliente come una spada deve essere passato per giungere al mondo superiore degli angeli (*behesht*) e sfuggire attraverso la Scienza (*dānīsh*) alle catene del mondo animale, la servitù al quale del cuore rappresenta l'inferno (*dūzakh*). Illuminante la formulazione qui adoperata, nella quale l'escatologia collima con la gnoseologia: sarebbe proprio una legge religiosa sprovvista di *ta'wīl*, e del conseguente anelito angelologico, a fare dell'essere umano un animale destinato a cadere nel fuoco del *suo* inferno.⁸⁸ Come afferma nel *Rawshanā'ī nāma* (*Il Libro della Luce*) esponendo la sua visione della resurrezione «

⁸⁴Corano, LXXII, 1-2, *Ibid.*, pg. 445. Di: “ M'è stato rivelato che un gruppo di *ḡinn* ascoltò il Corano, poi dissero: ‘Davvero predicazione udimmo meravigliosa, che guida alla Retta Via; vi crediamo dunque e nulla più associeremo al Signore!

⁸⁵Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn...*, cit., p. 141-142.

⁸⁶H. Corbin, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, a cura di R. Revello, Milano, Mimesis 2013, p. 130.

⁸⁷Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn...*, cit., p. 142-144. Allo stesso modo per entrambe le comunità esiste la possibilità di divenire dei demoni, per quella nascosta dei demoni *jinn* (*dīvān-i jinn*), per quella visibile dei diavoli umani (*shayāṭīn-i insī*).

⁸⁸Nāṣir-e Khosraw, *Il Libro dello scioglimento e della liberazione...*, cit., pp. 92-94.

paradiso e inferno stanno nella tua manica », in nessun altro luogo.⁸⁹ Passando per lo schema cosmologico dell'astronomia Nāṣir-i Khusraw giunge quindi attraverso un'esegesi sacra ad interpretare lo stesso cosmo naturale dei filosofi in chiave di Religione esoterica, a ricondurlo progressivamente al Cielo invisibile dell'*Ibdā'*. Una vittoria ermeneutica sulla lettera che Corbin non può che attribuire ad un « *ta'wīl victorieux* » e all'organo proprio delle sue metamorfosi, l'« *Imagination victorieuse* ». Un'energia celeste che riproduce senza sosta l'archetipo, riattualizzandolo, che trasmuta i simboli, liberandoli: facoltà tipificata nel « *légataire spirituel* » del Profeta enunciatore, il *Wasī* o *Asās*. In quanto detentore del senso esoterico dei simboli viene considerato come la madre spirituale dell'adepto (*mādar-e nafs ānī*), mentre il *Nātiq* ne è il padre. Alla sua conoscenza *vera* della rivelazione, alla sua guida, è legata la salvezza individuale dell'uomo: è solamente attraverso quest'ultimo che si fa reale la possibilità anche per l'Anima universale imperfetta (*nafs*) di ripristinare la perfezione del pleroma. *Ascendere* nuovamente al Principio dopo la discesa.

VI. Emblematico il fatto che Corbin riconoscerà proprio nel « disconoscimento » del principio fondamentale del *ta'wīl*, « operazione tipica del pensiero ismailita e di cui l'Operazione alchemica rappresenta un caso privilegiato », ⁹⁰ la causa principale della polemica di Nāṣir-i Khusraw nei confronti del medico, alchimista e filosofo persiano Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (250-320/864-932), noto in occidente nel medioevo con il nome di *Razhes*.⁹¹ Polemica assunta a paradigma da Corbin, che Nāṣir-i Khusraw sferra nell'opera intitolata *Zād al-Musāfirīm* (*Il Viatico dei Viaggiatori*), – presente in tre punti anche nel *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn*, in due dei quali menziona il *Kitāb-i 'ilm-i illāh* (*Il libro della Scienza divina*) –, e alla quale dedicò un trattato specifico di confutazione, oggi perduto, il *Bustān al-'Uqūl* (*Il Giardino degli Intelletti*). Proprio a causa di quest'assenza, e all'ignoranza di questo principio, – la cui fonte è l'Imām, l'Imāmato che si perpetua –, Corbin attribuisce la tendenza più profonda di Razhes a rifiutare « tutte le spiegazioni esoteriche e simboliche dei fenomeni

⁸⁹Naser-e Khosrow, *Il libro della Luce...*, cit., p. 65.

⁹⁰H. Corbin, *Tempo ciclico e gnosi ismailita...*, cit., p. 51.

⁹¹P. Kraus, *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis: Opera Philosophica, fragmentaque quae supersunt*, Pars Prior. Cairo 1939.

della natura ».⁹² Da qui la sua opposizione, irriducibile come il suo “antiprofetismo”, verso la teosofia ismailita, che nella natura vede, secondo una concezione jabiriana,⁹³ uno specchio dell’Anima, una sua « allieva e seguace ». A questo “libro del mondo” viene applicato il metodo dell’esegesi spirituale esoterica, la quale è dunque « *exégèse du « texte » cosmique* ». Esempolari i casi della fisica celeste e dell’astronomia, dove i Cieli astronomici (*Asmān-e donyā*) sono indice di altri Cieli, quelli esoterici (*Asmān-e Dīm*), con gli astri a fare come si è visto da intermediari tra gli angeli invisibili e gli esseri umani. Per il filosofo francese Nāṣir-i Khusraw prende quindi la difesa dell’*Anima mundi*, del suo primato, contro la lettura dei ‘materialisti’ (*dahrīyān*), per non far soccombere a sua volta il *ta’wīl*. Il quale sprovvisto di una struttura cosmica adeguata risulterebbe « impossibile e assurdo », neutralizzato nell’allegoria. Ma non solo: per Corbin sono la filosofia e le sue ragioni ad essere in questo caso difese: in fondo è proprio in virtù di questo strumento che le due saggezze sono state non *sintetizzate*, cosa quest’ultima impossibile secondo il pensatore francese, ma *riunite*. Secondo un’intima unione, fondata su basi iniziatiche e sacrali, per la quale la teosofia simbolizza con la filosofia, in questo caso quell’antica saggezza greca rappresentata da Plotino e dallo pseudo-Empedocle,⁹⁴ e veduta come vicina ad una sapienza di tipo profetico. Entrambe unite contro il nemico comune rappresentato dai letteralisti idolatri, gli *ahl-e tafsīr* o *ahl-e taqlīd*, e dice Corbin, dal loro « monoteismo astratto, monolitico, totalitario ». La stessa pietra nera della Ka‘ba, afferma temerariamente Nāṣir-i Khusraw nel *Diwān*, senza il *ta’wīl* non è diversa per il pellegrino che la visita dagli idoli del paganesimo islamico che Adhar, il padre di Abramo (Ibrahīm),

⁹²Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi’ al-ḥikmatayn...*, cit., p. 128. Cfr. *Commentaire de la Qasida ismaélienne d’Abu’l Haytham Jorjani...*, cit., section 6, *Rhazès devant l’ismaélisme.*, pp. 64-74. Cfr. P. Walker, *The Political Implications of al-Razi’s Philosophy*, in C. Butterworth (ed.) *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992, pp. 61-94.

⁹³H. Corbin, *Le « Livre du Glorieux » de Jābir ibn Hayyān*, in « *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949.

⁹⁴H. Corbin, *Storia della filosofia islamica...*, cit., p. 231. « La leggenda agiografica del neo-Empedocle conosciuto nell’Islam contiene indubbiamente alcuni tratti della biografia autentica, ma ampliati e trasfigurati. Secondo i nostri autori Empedocle è cronologicamente il primo dei cinque maggiori filosofi greci (Empedocle, Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele). Lo si vede come uno ierofante, un profeta, dedito all’insegnamento e alle pratiche spirituali. Visse ritirato dal mondo, viaggiò in Oriente, rifiutò tutti gli onori. Insomma si vede in lui uno di quei profeti anteriori all’Islam che la cornice della profetologia islamica era così ampia da contenere. La sua figura morale è quella di un sufi; si conoscono e citano alcuni suoi libri. ». Cfr. D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, KAWLSK, Brussels 1998; F. Sezgin (ed.), *(Pseudo-) Empedocles in the Arabic tradition. Texts and studies*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 2000.

prende per dèi, culto al quale come riferisce il *Corano* (VI, 74) l'amico di Dio (*khalīl Allāh*) si ribella. Nāṣir-i Khusraw opera su di un piano diverso da quello proprio a pensatori quali Al-Kindī,⁹⁵ Al-Fārābī,⁹⁶ e in parte il già citato Ibn Sīnā, pur trovandosi nella loro scia, e non solo per il suo cruciale ruolo « missionario ». Un processo mentale *più sottile* rispetto al pensiero dialettico razionale guiderebbe il pensatore ismailita, « une *démarche* hermenéutique de la pensée » come sostiene il filosofo francese.⁹⁷ E il suo progetto sarà quello che troverà piena forma nel sistema *orientale* di Sohrawardī, proprio il pensatore al contatto del quale nacque il vibrante interesse ismailita di Henry Corbin. Per lui, il pensiero di Nāṣir-i Khusraw e la sua figura rappresentano per eccellenza una testimonianza da meditare. Quella di una filosofia esoterica, che nei suoi contenuti e nella sua « nécessité interne toute spirituelle », può rivelare al meglio non solo la complessa meditazione ismailita, ma in tutta la sua portata il valore del mezzo ermeneutico, nel suo più alto senso simbolico ed ecumenico, e in quanto tale filosofico. Come sostiene infatti Corbin il *ta'wīl* ismailita « non è solo *comprendere* un libro; è liberare e *ricondurre* l'Anima alla sua dimora, all'*Arcangelo-Intelligenza* ('*Aql*) dal quale procede, Terra di Luce che è il « il paradiso in atto », origine della « da'wat » eterna ».⁹⁸ Per suo mezzo si attua dunque « l'esodo dall'esistenza », e si compie e subisce la metamorfosi. L'esito dell'esegesi del testo, il suo frutto più autentico, è infatti una « nascita spirituale » (*wilādat-e rūhānī*), secondo un'omologia fondamentale dei piani tra macrocosmo, microcosmo e il mesocosmo degli uomini-angeli. Una *simultanea* esegesi dell'anima, che porta a realizzare interiormente il simbolo, è dunque una resurrezione (*qiyāmat*). Testimonianza dell'apporto indispensabile dell'intelletto (*khīrad*) e della ragione, quelli propri

⁹⁵Vedi l'*Epistola sul discorso sull'anima riassunto dal libro di Aristotele, di Platone e degli altri filosofi* (*Risāla fī al-qawl fī al-nafs al-mukhtṣar min kitāb Aristū wa-Aflātūn wa sār'ir al-falāsifa*), in G. Furlani, *Una Risālah di al-Kindī sull'anima*, in «Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi», 3 (1992), pp. 50-63. Cfr. C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 347-351.

⁹⁶D. Gutas, ad vocem Al-Fārābī: IV. Fārābī and Greek Philosophy, in EIR, Vol. IX, Fasc. 2, pp. 219-223. Al-Fārābī scrisse l'opera intitolata *Kitāb al-Jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-īlāhī wa-Aristū'ālīs* (*L'armonia delle opinioni dei due saggi, il divino Platone e Aristotele*). Cfr. Al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, a cura di C. Martini Bonadeo, Edizioni Plus, Pisa 2008; D. Mallet, *Farabi. Deux Traités philosophiques: L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote et De la religion*, Institut Français de Damas, Damas 1999.

⁹⁷Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn...*, cit., p. 53.

⁹⁸*Ibid.*, p. 127.

ad una filosofia divina (*falsafa-ye ilāhī*), verso un'eterna ricerca, sono questi splendidi versi tratti dal *Rawshanā'ī-nāma*. Ricerca riconosciuta perfettamente da Corbin nella parabola metastorica di Nāṣir-i Khusraw, e nel suo fine *luminoso*, una generazione angelica e iniziatica che è frutto precipuo del *ta'wīl*:

Poiché tu stesso non sai chi tu sia,
provati a dire che cosa tu sei in questo mondo...
Tu questa testa tua e questi baffi e la barba
pensi che sieno te stesso? No, no, non lo sei!
Talismano, legame, prigionia tua sono questi;
apri su quelli l'occhio sapiente e rimira te stesso.
Tu non sei una Forma: cerca lo Spirito,
guarda alle meraviglie della vita e del corpo...
Tu sei anima, loquente e reale
sempre compagna eterna dello Spirito Santo!
Con gli occhi che hai in capo la bellezza tua non si vede:
chi solo può scorgere il volto tuo vero è l'occhio dello Spirito.
Tu sei oltre, libero di luogo e di spazio,
mira dunque chi sei, sii giusto a te stesso!...
Le qualità tue sono le qualità di Dio,
la tua debole luce viene da quella Luce immense.
Egli eterno dona e in nulla diminuisce:
t'elargì e t'elargisce quello ch'Èi vuole.
Della Sua luce tu sei come un raggio:
realizza dunque la tua esistenza e sii, tu, Lui.
Se tu Lo ricerchi egli ti toglie il Velo
e, toltoti il velo d'innanzi, tu sei Lui.
Pretesa giusta è quella che io faccio, davvero:
in realtà Nāṣer-e Khosrov è Dio!⁹⁹

⁹⁹A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni 1968, pp. 390-391. Sul tema della ricerca ismailita della persona-verità vd. A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., pp. 196-214.