

Angelo Scarabel

La figura di Giuseppe nella tradizione mistica islamica

Il Corano racconta la storia del profeta Yūsuf, cioè il Patriarca Giuseppe delle tradizioni giudaica e cristiana¹, nella *sūra* 12, *sūra Yūsuf* appunto, e la introduce con queste parole:

«Noi ti narreremo la più bella delle storie².»

Questo versetto è variamente interpretato come riferito all'intera rivelazione coranica, o alle storie dei profeti preislamici, o in modo particolare a quella di Yūsuf³; e si completa, alla fine del racconto, coll'ultimo verso, che accomuna la sua storia a quelle di tutti gli altri Profeti di cui parla il Corano:

«Nelle loro storie c'è un insegnamento su cui riflettere per coloro che comprendono l'essenza delle cose. Non è un racconto inventato, ma conferma di quello che c'era prima, ed è esposizione dettagliata di ogni cosa, e guida e misericordia per i credenti⁴.»

Quello che viene raccontato dei profeti del passato preislamico ha quindi una funzione di insegnamento e di esempio, rivolto in particolare, come il versetto indica, a «coloro che comprendono l'essenza delle cose», espressione nella quale i Sufi si riconoscono⁵; di questi Profeti, il solo di cui il Corano narra l'intera storia (ovviamente nei suoi elementi

¹ Per l'uso del nome islamico e di quello in uso in italiano a seconda del contesto, rimandiamo al nostro *Abramo nella tradizione islamica e in Filone: elementi di convergenza e di divergenza*, «Lectures on Philo», Guaraldi, Rimini 2019, pp. 5-6, e 7, n. 4.

² Cor. 12.3.

³ Nel *Tafsīr Ibn 'Arabī*, a cura di 'Abd al-Wārīṭ Muḥammad 'Alī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1422/2001 vol. I, p. 337, il riferimento è alla rivelazione coranica nella sua interezza, ed in particolare all'affermazione della sua inimitabilità (*i jāz al-Qur'ān*, su cui v. M.T.-U[RVOY], *Inimitabilità del Corano*, in «Dizionario del Corano», a cura di Mohammad Ali Amir-Moezzi, Mondadori, Milano 2007, pp. 403-405): questo aspetto viene considerato per primo, e, per così dire, solo in seconda battuta si fa riferimento alle storie dei profeti preislamici che il Corano racconta, o alle quali allude. L'espressione è invece riferita, benché non esclusivamente, alla storia di Yūsuf, nel *Tafsīr al-Quṣayrī*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1420/2000, vol. II, p. 65. Il versetto è messo in diretta relazione colla storia di Yūsuf anche nel commento di un maestro sufi naqšbandī del secolo scorso, Mahmud Sâmi Ramazanoğlu (1892-1984), nel suo *Il Profeta Giuseppe*, (Hz. *Yusuf*, trad. italiana di G. Seminara), Erkam, İstanbul 1437/2016, pp. 15-18. Aḥmad al-Ġazālī (m. 1126), nel suo *K. baḥr al-maḥabba fī asrār al-mawadda fī tafsīr sūra Yūsuf*, Maṭba' Nāṣir s.i.l. [ma Bombay], 1876, p. 3, fa un'affermazione a prima vista curiosa: «la storia di Yūsuf è la più bella delle storie allo stesso modo in cui Yūsuf è il più bello degli esseri umani»; è un tema, questo della bellezza di Yūsuf, su cui ritorneremo. Nell'ambito delle *asbāb an-nuzūl* (le circostanze della rivelazione), il versetto è messo in relazione con una tradizione, per la quale rimandiamo a M. CAMPANINI, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 48, n. 11.

⁴ Cor., 12.111. A mettere in diretta relazione i due versetti (3 e 111) è A. 'AR. M. AS-SULAMĪ, *Ziyāda Ḥaqā'iq at-tafsīr*, ed. Gerhard Böwering, Dar el-Machreq, Beyrouth 1997², p. 62.

⁵ L'espressione coranica è *ulū 'l-albāb*, a proposito della quale rimandiamo al nostro *Sufismo e conoscenza. A proposito degli ulū 'l-albāb nei versetti coranici*, in «Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo», a cura di Alessandro Musco *et alii*, vol. III. Comunicazioni. Orientalia, Officina di Studi Medievali – SIEPM, Palermo 2012, pp. 141-152.

significativi) in un unico racconto, è Yūsuf⁶, il che, in un certo senso, si può considerare all'origine dell'interesse che a questa figura ha rivolto il Sufismo. Va premesso che la sua storia "coranica" corrisponde nelle linee generali a quella raccontata nei capitoli della Genesi (37, 39-50): in ambo i casi, il protagonista suscita l'invidia e l'odio dei fratelli, a causa dei quali finisce schiavo in Egitto, dove è oggetto della concupiscenza della moglie del suo padrone; finisce in galera, e di lì, grazie alla sua capacità di interpretare i sogni, diventa ministro del Faraone, ed alla fine si riconcilia con i fratelli, chiamandoli con il padre e le loro famiglie a stanziarsi in Egitto.

Il versetto succitato indica chiaramente che la verità che racconta non è una verità storica, ma piuttosto quella che abbiamo già definito in altra sede verità ierostorica⁷, nella quale tutti gli avvenimenti narrati sono un esempio ed un insegnamento. Le reciproche inconciliabilità tra i racconti della Bibbia e del Corano sono immediatamente affrontate in termini apologetici e controversistici dagli aderenti alle rispettive fedi⁸; quello che va tuttavia considerato è che, all'interno di quel mondo sostanzialmente chiuso che si è formato intorno a ciascuna tradizione, nella quale è il proprio testo sacro ad essere misura dell'autenticità di quelli altrui⁹, sono tutti "racconti non inventati" che corrispondono, anzi, formano, la verità.

Ciò premesso, al di là della sostanziale identità delle linee generali dei due racconti, vi sono alcune differenze, che riflettono la differente funzione di Giuseppe nella Bibbia e di Yūsuf nel Corano; ci limiteremo qui ad indicare solo quelle che ci sembrano più rilevanti¹⁰.

La prima riguarda la reazione di Giacobbe al sogno di Giuseppe, nel quale sole, luna e undici stelle vengono a rendere omaggio prostrandosi davanti a quest'ultimo: l'identificazione tra questi astri e la famiglia (fratelli e genitori) è immediata; mentre il biblico Giacobbe rimprovera il figlio, sostanzialmente accusandolo di ὑβρις¹¹, il coranico Ya'qūb non dubita affatto che esso venga da Dio, e subito avverte Yūsuf di non farlo sapere ai suoi fratelli, «perché essi ordiranno una macchinazione contro di te, giacché Satana è un

⁶ Lo stesso accade nel racconto della Bibbia, come rileva M. ABERBACH, *Joseph*, in «Encyclopaedia Judaica», Thomson-Gale, Detroit 2007², vol. 11, pp. 406-411, a p. 409, "The Nature of the Narrative". Nell'intero Corano, a parte la *sūra* che porta il suo nome, Yūsuf compare in soli altri due versetti: 6.84, in un elenco dei profeti discesi da Ibrāhīm, e 40.34, nel quale è portato ad esempio dell'incredulità del popolo nei confronti del profeta che gli è stato inviato.

⁷ Cfr. *Abramo nella tradizione islamica...*, cit., pp. 5-6.

⁸ Anche se non con perfetto parallelismo: Ebrei e Cristiani considerano il testo coranico un'invenzione di Muḥammad o chi per lui (cfr. il nostro *L'Islam nel Chronicon Imaginis Mundi di Jacopo d' Aquino*, «Medieval Sophia», 15-16 (2014), pp. 169-188, alle pp. 173-174), condita da citazioni più o meno corrette o fantasiose dai testi dell'Ebraismo e del Cristianesimo; dall'altro, i Musulmani considerano le Scritture ebraiche e cristiane rivelazione divina, ed accusano Ebrei e Cristiani di averle alterate nei passi in cui contraddicono il loro testo sacro o enunciano dottrine incompatibili con le proprie: è la questione piuttosto complessa del *tahrīf*, a proposito della quale rimandiamo all'ottima esposizione di R. SCHAFFNER, *The Bible through a Qur'ānic Filter: Scripture Falsification (Tahrīf) in 8th- and 9th-Century Muslim Disputational Literature*, Dissertation, The Ohio State University 2016, capp. 2, 9, 10. Consultabile in www.academia.edu.

⁹ Si veda anche M.S. BERNSTEIN, *Stories of Joseph. Narrative Migrations between Judaism and Islam*, Wane State U.P., Detroit 2006, pp. 35-36.

¹⁰ Per una comparazione completa delle differenze tra le due storie si veda M. BENNABI, *Le phénomène coranique*, Tawhid, Lyon-Paris s.d. (ma 2016), pp. 210-214.

¹¹ Genesi 37.10: il verbo usato nella versione dei Settanta è ἐπετίμησεν. Dal punto di vista documentario, anche se non privo di interesse nel contesto in cui ci poniamo, segnaliamo come anche in qualche tradizione ebraica la reazione di Giacobbe sia stata di compiacimento, e solo quando Giuseppe ripeté il racconto del suo sogno davanti anche ai fratelli, Giacobbe lo rimproverò: cfr. L. GINZBURG, *The Legends of the Jews*, transl. from the German manuscript by Henrietta Szolt, vol. II, *Bible Times and Characters From Joseph to the Exodus*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1910, pp. 8-9.

*evidente nemico dell'uomo*¹²»; sono conseguentemente diverse le versioni sulle modalità dell'invio di Giuseppe ai suoi fratelli: *motu proprio* di Giacobbe, e cedimento alle insistenze dei fratelli da parte di Ya'qūb; la risultante essendo comunque il rapimento e la riduzione in schiavitù, non riteniamo vi siano elementi di differenza particolarmente significativi tra le due versioni. Più rilevante è la differenza della reazione alla vista della prova della morte del figlio prediletto: Giacobbe conferma che la camicia intrisa del sangue di un capretto è proprio quella del figlio, e crede sia morto davvero, e se ne dispera (*Genesi 37.32-33*); il passo coranico ha una versione molto diversa:

«E dissero: “Padre nostro, siamo andati a gareggiare¹³ ed abbiamo lasciato Giuseppe con le nostre cose, ed il lupo lo ha mangiato; ma tu non ci crederai, anche se siamo stati veritieri”.

E portarono la sua camicia con sangue bugiardo, e disse: "gli animi vostri invece vi han fatto immaginare qualcosa; bella pazienza! È Iddio Quegli cui si chiede aiuto contro quello che avete descritto.¹⁴”»

I commentatori di questi versetti descrivono la reazione di Ya'qūb alla vista della camicia insanguinata: nello smarrimento suscitato dalla notizia, se la porta al volto, macchiandosene; ma subito dopo, coglie l'inganno, ed accusa i figli di avere mentito: se infatti il lupo avesse davvero divorato Yūsuf, la camicia non sarebbe stata integra com'era, ma a brandelli¹⁵.

Le due versioni divergono anche a proposito della passione della moglie di Putifarre: mentre nella Bibbia il rifiuto di Giuseppe alle *avances* della donna è diretto e senza tentennamenti (*Gen. 39.7-20*), nel Corano la determinazione di Yūsuf è effetto dell'intervento divino, anziché di una sua indefettibile scelta:

«Lei lo desiderò, ed egli l'avrebbe desiderata, se non fosse che scorse la prova del suo Signore e così stornassimo da lui il male e l'atto abominevole: egli infatti era uno dei Nostri servi purificati.¹⁶»

Diversa è anche la conclusione: nel Corano, quando la donna denuncia Yūsuf al marito, e questi proclama la sua innocenza, interviene uno dei parenti di lei¹⁷, che suggerisce di controllare la veste di Yūsuf, rimasta in mano alla donna, e da lei addotta a

¹² Cor., 12.5.

¹³ 'A.W. NAJJĀR, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Dār al-Jayl, Beirut s.d. p. 156, precisa tra parentesi che si trattava di una gara di tiro (*niḍāl as-sihām*); ed in effetti il *Lisān al-'Arab*, s.v., identifica il verbo coranico (*istabaqa*) a *tanāḍala* = gareggiare nel tiro. La maggior parte delle traduzioni occidentali parla di una gara di corsa, in corrispondenza col commento di Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Dār al-Hajar, Cairo 1422/2001, vol. 13, p. 34.

¹⁴ Cor., 12.17-18.

¹⁵ Così in una tradizione sull'autorità di Ibn 'Abbās, riportata da AL-QURTUBĪ, *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, a cura di 'Abdallah at-Turkī, Mu'assasa ar-risāla, Beirut 1427/2006, vol. 11, p. 287. Varianti della stessa tradizione riporta ṬABARĪ, *op. cit.*, p. 38. L'episodio è ripreso anche in M.S. RAMAZANOĞLU, *op. cit.*, pp. 51-52. Un racconto analogo si trova in *Qiṣṣit Sayyidnā Yūsuf il-ṣiddīq*, tradotta ed analizzata da M.S. BERNSTEIN, *cit.*, pp. 62-63: su questo testo e la sua interrelazione con la versione coranica della storia, se ne veda l'Introduzione.

¹⁶ Cor., 12.24.

¹⁷ Secondo alcune tradizioni, si sarebbe trattato di un bimbo in fasce, sempre appartenente alla parentela della donna, che avrebbe miracolosamente parlato: così, per esempio, M.S. RAMAZANOĞLU, *op. cit.*, pp. 74-75.

prova della colpevolezza di lui: questa risulta strappata nella parte posteriore: se ne deduce che egli stava fuggendo, ed era lei a volerlo trattenerlo: e quindi era lei la colpevole. Ancora, non vi è traccia nella Bibbia dell'episodio coranico successivo: la moglie di Putifarre è oggetto di irrisione e di scandalo presso le dame della città per essersi incapricciata del suo schiavo; venutane a conoscenza, decide di invitarle ad uno spuntino in casa sua, offrendo loro dei cedri, e munendole di un coltello per tagliarli. Quindi, a sorpresa, fa entrare nella sala Yūsuf: affascinate alla vista della sua bellezza, le ospiti lo guardano rapite, senza badare a quello che stavano facendo. e si ritrovano colle mani tagliate¹⁸.

Torniamo alla prima delle differenze considerate: il sogno di Yūsuf e la sua accettazione, anzi, il compiacimento, che esso suscita in Ya'qūb, mentre Giacobbe, stando al testo biblico, ne è scandalizzato: questa consegue direttamente alla differenza di significato tra racconto biblico e racconto coranico: nel primo, la figura di Giuseppe è funzionale al destino storico del popolo ebraico¹⁹; nel secondo, la figura di Yūsuf è quella di un profeta, e la sua storia è l'illustrazione della protezione che Iddio accorda ai Suoi profeti, mettendoli alla prova e nello stesso tempo proteggendoli. Il patto profetico tra Dio e Yūsuf è rappresentato nel primo episodio della storia coranica, il famoso sogno nel quale il sole, la luna e le undici stelle si inchinano davanti a lui, quando ancora è un ragazzo ignaro del suo destino. Abbiamo visto che il padre Ya'qūb, quando ne viene a conoscenza, si rallegra, perché vi scorge il segno della designazione profetica del figlio, e la promessa del compimento della sua missione, che, come vedremo, sarà affermata alla conclusione della storia:

«Ed elevò i suoi genitori davanti al trono, e caddero giù davanti a lui prosternati. Ed egli [Yūsuf] disse: “Padre mio, questa è l'interpretazione del mio sogno di allora, che il mio Signore ha reso reale, ed Egli mi ha beneficato quando mi ha fatto uscire dalla prigione, e vi ha portati fuori dal deserto dopo che Satana aveva seminato discordia tra me e i miei fratelli. Il mio Signore è Sottile in quello che vuole, Onnisciente e Saggio.”²⁰»

Nel suo aspetto più evidente, la storia di Yūsuf è un insegnamento alla remissione a Dio, che guida lo svolgersi delle cose fino al risultato prestabilito attraverso modalità che sfuggono alla comprensione umana: fin dall'inizio egli è designato ad esercitare la sua autorità sui fratelli e sugli stranieri, ma è sottoposto a prove e difficoltà che hanno l'evidente funzione di un crogiolo per depurare l'oro del suo spirito dalle scorie della componente negativa della sua condizione umana²¹. Yūsuf è anche, ed essenzialmente, oggetto della scelta divina, come il suo sogno dimostra; ed il susseguirsi degli avvenimenti di questa storia sono illustrazione della volontà divina alla quale all'uomo non è concesso che di

¹⁸ L'episodio è riportato nella versione giudeo-araba studiata da M.S. BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 105-106, e discusso alle pp. 232-234. Lo discute anche M. BAR-ILAN, *Sūrat Yūsuf (XII) and Some of Its Possible Jewish Sources*, in «Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception», Edited by Alberdina Houtman, Tamar Kadari, Marcel Poorthuis and Vered Tohar, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 189-210.

¹⁹ Cfr. GENESI 50.20, e la lettura che ne danno M. CAMPANINI, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33-34, e 82, n. 270, e M.S. BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 1-2.

²⁰ Cor., 12.100.

²¹ Cfr. M.S. RAMAZANOĞLU, *op. cit.*, pp. 46-47, che identifica l'opera di purificazione nei 12 anni passati nella prigione egiziana.

sottomettersi; è anche, conseguentemente, l'affermazione della predestinazione definita dal versetto coranico che avverte: «Iddio fa errare chi vuole e guida sulla retta via chi vuole»²².

E' questo uno degli temi dell'esegesi sufi della storia di Yūsuf: egli infatti, colla sua storia, illustra la totale dipendenza di ogni avvenimento umano dalla volontà divina: si tratta di un dato comune al pio Islam sciaraitico (*muslim*, "musulmano", significa in primo luogo "sottomesso") ed al Sufismo, ma in quest'ultimo diventa la remissione totale di se stessi a Dio, il *tawakkul*.

Ma c'è un altro aspetto della storia di Yūsuf che ha ispirato molti maestri del Sufismo: quello della sua storia d'amore con Zulayḥā, la moglie di Putifarre, il suo padrone. Dal punto di vista dell'interpretazione letterale dei versetti coranici, quella di Zulayḥā è una passione adulterina, e quindi colpevole: ed il fatto che Yūsuf le resista solo dopo l'arrivo di una ispirazione dissuasoria arrivata direttamente da Dio ne sta a dimostrare la sollecitudine per i Suoi servi da Lui stesso eletti, come è il caso di Yūsuf, cui tale stato è garantito, per così dire, dalla visione onirica con cui si apre la sua storia. Ma c'è dell'altro: nelle leggende sorte a spiegazione e commento della *sūra*, generalmente *isrā'īliyyāt*²³, l'episodio della passione di Zulayḥā ha un seguito: secondo il racconto che ce ne fa aṭ-Ṭarafī (m. 1062), quando il Faraone nominò Yūsuf suo ministro, gli diede in moglie proprio lei, appena diventata vedova di Putifarre; così Zulayḥā coronò il suo sogno d'amore in modo legittimo; non solo, ma il racconto ha modo di ottenerle l'indulgenza degli ascoltatori della storia, avendo anche l'occasione di affermare che il suo era stato un matrimonio in bianco, visto che Putifarre «non andava con donne»: e infatti, aggiunge Ṭarafī, Yūsuf la trovò vergine²⁴.

Veniamo alla figura di Yūsuf nell'ambito del Sufismo, ed a quello che essa rappresenta: come abbiamo accennato, egli occupa un posto abbastanza centrale nella letteratura sufi: la sua storia è stata oggetto di interpretazioni e spiegazioni sulla base del versetto che abbiamo citato all'inizio: Yūsuf è un insegnamento per coloro che sanno guardare al di là della mera apparenza letterale: di qui i commenti ai versetti in cui è raccontata la sua vicenda, considerati come segni, simboli che devono essere decifrati²⁵. Non ci è possibile, in questa sede, riportare tutti questi insegnamenti che i maestri del

²² Cor., 35.8. E' questo uno dei numerosi versetti che affermano la predeterminazione, ai quali se ne accostano quasi altrettanti che affermano il libero arbitrio; è il problema noto con l'espressione *al-qaḍā' wa al-qadar* (la predeterminazione ed il decreto esecutivo). Sul tema esiste una vasta letteratura scientifica, a partire da E.E. SALISBURY, *Materials for the history of the Muhammadan doctrine on predestination and free will: compiled from original sources*, in «Journal of the American Oriental Society (JAOS)», 8 (1866), pp. 105-182, e A. de VLIÉGER, *Kitāb al-qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane*, Brill, Leyden 1903, a 'A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol I, *Les philosophes théologiens*, Vrin, Paris 1972, pp. 41-53, 292-298, ed a L. GARDET, *al-ḳada wa al-ḳadr*, in «Encyclopaedia of Islam» IV, 365a-367a; si vedano inoltre, dal punto di vista islamico, H. BOUBAKEUR, *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris 1404/1985, pp. 231-235, e le traduzioni di due autorevoli opere sull'argomento: M.M. AL-SHA'RAWII (sic), *Fate & Destiny*, The Vista, www.islambasics.com. Muḥammad Mitwallī aš-Ša'rāwī (1911-1998), è stato uno studioso della Legge islamica egiziano, che ha ricoperto ruoli di docente, ed è stato Ministro dei Beni Religiosi in Egitto. Inoltre 'AR. AL-QĀŠĀNĪ, *Traité sur la prédestination et le libre arbitre, précédé de quarante hadiths*, Michel Allard-Editions Orientales, Paris 1978.

²³ Vanno sotto questo nome quelle leggende, specialmente a commento ed integrazione dei racconti coranici sui Profeti "biblici", o comunque di storie dell'età preislamica, che sono state trasmesse in genere da convertiti all'Islam, o presunti tali, provenienti sia dall'Ebraismo sia dal Cristianesimo. Intorno ad esse si è sviluppata nel tempo una polemica, riguardante la loro accettabilità o meno. Sull'argomento, si veda R. TOTTOLI, *Origin and use of the term Isrā'īliyyāt in Muslim literature*, in «Arabica» 46 (1999), pp. 193-210.

²⁴ M. AṬ-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti (Qīṣaṣ al-anbiyā')*, a cura di R. Tottoli, Il Melangolo, Genova 1997, pp. 207-208. Il nome della donna è qui *Rā'īl*, ma Zulayḥā è senz'altro il nome con cui è più nota nel mondo islamico.

²⁵ E' questo infatti il primo senso di *āya*, il termine arabo per versetto.

Sufismo hanno tratto: ci limiteremo a considerare quelli che si riferiscono agli aspetti del racconto coranico su cui ci sembra si sia concentrata la maggiore attenzione, pur coscienti che si tratta di una scelta comunque soggettiva.

Partiremo dalla storia della passione di Zulayḥā: è d'obbligo al proposito citare 'Abd ar-Raḥmān Jāmī (1414-1492), considerato l'ultimo dei poeti classici persiani, come sostiene Alessandro Bausani²⁶, ma soprattutto, per l'aspetto che ci interessa qui, sufi appartenente alla confraternita Naqšbandiyya, ed autore, tra le altre opere, di un corposo commento ai *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn 'Arabī²⁷; è in particolare l'autore di un celeberrimo poema dedicato a questa storia d'amore²⁸: la passione di Zulayḥā per Yūsuf, ed il suo epilogo secondo le leggende, diventano in quest'opera il simbolo dell'aspirazione dell'anima umana a ricongiungersi al suo Signore: è questo un tema frequentemente trattato, come una abbondante produzione letteraria di ispirazione esoterica sta a testimoniare²⁹.

La passione di Zulayḥā per Yūsuf, come abbiamo visto, finirà coll'essere condivisa dalle ospiti di lei, che, al vederlo, esclameranno: «*Questo non è un essere umano, questo altro non è che un nobile angelo*³⁰». E' il tema della bellezza di Yūsuf, concomitante col significato esoterico della passione di Zulayḥā, che è il tema fondamentale del succitato poema di Jāmī: infatti, l'esclamazione delle dame alla sua vista, che pensano di aver visto un angelo del cielo, e non un uomo sia pure eccezionale, risponde ad una concezione largamente comune nel pensiero tradizionale, e che nel caso dell'Islam è rappresentata icasticamente dal *ḥadīṭ* che afferma: «*Iddio è bello ed ama la bellezza*³¹»; ad esso fa da corollario un altro, secondo il quale «*Iddio creò Adamo a Sua immagine*³²». Viene delineata qui la dottrina dei nomi di Dio, che vengono sostanzialmente a coincidere con i Suoi attributi, dei quali gli uomini, quali discendenti di Adamo, partecipano, in misura maggiore o minore a seconda della maggiore o minore vicinanza al modello, appunto il comune padre Adamo, perfetto riflesso dell'immagine divina quando si trovava nel Paradiso terrestre: di lui infatti si dice che, dopo la caduta, perse parte della sua bellezza. Della sua discendenza, racconta una tradizione, quello che era più simile a lui nella sua condizione originaria era appunto Yūsuf: a lui e a sua madre Iddio concesse metà della bellezza concessa all'umanità, tanto che, stando ad un'altra tradizione, quando Yūsuf camminava per le strade d'Egitto, il bagliore del suo volto si vedeva sulle mura all'intorno, come la luce del sole e della luna³³.

Come tale, egli rappresenta in certo modo il riflesso maggiore possibile del nome divino *al-Jamīl* (il Bello), che viene dai commentatori abbinato all'altro nome divino *al-*

²⁶ V. A. PAGLIARO – A. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Sansoni/Accademia, Firenze/Milano 1968, pp. 280-289.

²⁷ Lo *Šarḥ al-Jāmī 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1425/2004. A lui è stato recentemente dedicato un volume miscellaneo, *Jāmī in Regional Contexts*, ed. by Th. d' Hubert and A. Papas, Brill, Leiden-Boston 2018.

²⁸ Ne esiste una traduzione inglese, non integrale, di R.T.H. Griffith, *Yūsuf and Zulaikha. A Poem by Jāmi*, Trübner & Co., London 1882.

²⁹ Basti pensare alla poesia persiana, per cui rimandiamo al già citato testo di A. BAUSANI; si veda anche A. SCHIMMEL, *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, Columbia UP, New York 1982.

³⁰ Cor., 12.31.

³¹ Da 'Abdallah b. Maṣ'ūd, in NAWAWĪ, *Il Giardino dei Devoti (Riḡāḍ aṣ-ṣāliḥīn)*. *Deti e fatti del Profeta*, a cura di A. SCARABEL, S.I.T.I., Trieste 1990, p. 200 (I,618. 72.1), trasmesso da Muslim.

³² Trasmesso sull'autorità di Abū Hurayra; n. 6227 nel *Ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī, e 2841 in quello di Muslim. Cfr. A.J. WENSINCK, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, Brill, Leiden, 1962, vol. III, p. 438.

³³ Queste tradizioni sono riportate in A. AṬ-ṬA'LABĪ, *Qīṣaṣ al-anbiyā aw 'arā'is al-majālis*, Dār al-Fajr lit-turāṭ, Cairo 1422/2001, pp. 152-154, sull'autorità di Anas b. Malik. Altre tradizioni attribuiscono alla coppia madre-figlio un terzo di tutta la bellezza creata, come il *ḥadīṭ* di 'Awf b. Mālik al-Aṣḡa'ī (*al-Maqāṣid al-ḥasana* 89) ed altri; v. inoltre M.S. RAMAZANOĞLU, *op. cit.*, p. 82.

Jalīl (il Maestoso), in modo tale che bellezza e maestà sono da considerarsi come due attributi complementari, che a loro volta possono essere considerati come corrispondenti rispettivamente alla Misericordia ed al Rigore³⁴. La bellezza diventa quindi una manifestazione percepibile della misericordia divina, quella misericordia che è conseguente all'amore che Iddio nutre per gli uomini, come avverte Muḥammad al-Ġazālī (m. 1111), che fu per l'Islam sciaraitico quello che fu S. Tommaso d'Aquino per il Cristianesimo, ma che fu anche un esponente del Sufismo: questa misericordia, avverte, si è manifestata colla creazione dell'umanità prima, e poi colla guida alla fede ed il dono dei mezzi per la salvezza, primo dei quali è l'invio dei Profeti³⁵. Questi, di conseguenza, sono i mezzi della manifestazione della misericordia e dell'amore di Dio in quanto *ar-Raḥmān* ed *al-Jamīl*³⁶; ed in quanto tali, necessariamente di bell'aspetto e piacevole eloquio, come afferma un *ḥadīṭ*³⁷. Come abbiamo detto più sopra, la bellezza, ed in particolare quella umana, è considerata riflesso della bellezza e perfezione divina, in misura corrispondente al livello di "rifrazione" di quella perfezione: come nel caso dei Profeti, bellezza esteriore e bellezza interiore vanno di pari passo. La contemplazione della bella persona è quindi una forma di contemplazione della bellezza divina, nella misura in cui quella è il riflesso di questa: di conseguenza, l'essere umano, per la sua stessa costituzione, conseguente alle modalità della sua creazione, è attratto naturalmente dalla bellezza, e per questa prova amore: dal poema di Jāmī e dalle numerose versioni, in prosa ed in poesia, che sono state composte nelle varie lingue islamiche³⁸, si può dedurre che la passione di Zulayḥā, colpevole e condannabile dal punto di vista sciaraitico, si ritrova in certo modo giustificata, nell'opinione comune, dal fatto di essere comunque amore per un attributo divino: un amore che l'imaturità spirituale della protagonista non consentì, almeno all'inizio, di indirizzare coscientemente al suo vero oggetto, la contemplazione del divino, e che quindi si arrestò ad un livello inferiore, quello dell'apparenza esteriore; le dame invitate da Zulayḥā ne condivisero la ristrettezza di prospettiva, dato che, per esempio nel racconto di Ṭarafī, la loro autolesionistica reazione è esplicitamente motivata da un orgasmo collettivo³⁹; in questo caso, gli sviluppi successivi, ed extra-coranici, della storia, cui abbiamo accennato più sopra, la trasformano nel racconto di un'"ascesi" compiuta da Zulayḥā, che porta alla sublimazione del suo amore. Questa ipotesi si basa sull'analogia con una dottrina esposta da esponenti del Sufismo ibnarabiano, secondo la quale gli uomini sono comunque stati creati

³⁴ Di per sè, *al-Jamīl* non fa parte dei 99 nomi di Dio che si trovano nelle cinque liste "canoniche" (su cui v. A. SCARABEL, *Preghiera sui nomi più belli*, Marietti 1820, Genova 1996, pp. 43-57), ma va considerato come un aspetto del nome al-Jalīl: così M. AL-GHAZĀLĪ, *The ninety-nine beautiful Names of God. Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, translated with notes by D.B. Burrell and N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge 1992, pp. 112-113. L'aspetto di corrispondenza alla Misericordia ed al Rigore si trova in 'A.K. AL-QUŠAYRĪ, *Šarḥ Asmā' Allāh al-ḥusnā*, Dār Āzāl, Beirut 1406/1986², pp. 159-160.

³⁵ V. M. AL-ĠAZĀLĪ, *op. cit.*, p. 54.

³⁶ Sulla relazione tra misericordia, amore e bellezza nella dottrina sufi in questo contesto, si veda J.E.B. LUMBARD, *Love and Beauty in Sufism*, cap. 13 di «Routledge Handbook on Sufism», ed. by Lloyd Ridgeon, Routledge, London-New York 2021, pp. 172-186, e la bibliografia indicata nelle note a fine capitolo.

³⁷ Riportato da M.S. RAMAZANOĞLU, *op. cit.*, p. 82. Il *ḥadīṭ*, sull'autorità di Ibn 'Abbās, aggiunge che tuttavia il più bello di tutti è Muḥammad. Tema questo su cui torneremo.

³⁸ Vi accennano A. BAUSANI, *Le letterature del Pakistan. La letteratura afghana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968, pp. 98, 205, 213, 215, 218, 221; A. BOMBACI, *La letteratura turca*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1969, pp. 119, 123, 126, 136, 212, 270, 345. Di una traduzione/riduzione sanscrita del poema di Jāmī dà notizia B. SHUKLA, *Kathākaṭukam : Sanskrit rendering of Persian Yusuf-Zulaykha of Jami*, in «Sambodhi», 41 (2018), pp. 11-26.

³⁹ V. M. AṬ-ṬARAFĪ, *op. cit.*, p. 194, ed il succitato articolo di M. Bar-Ilan (v. n. 18).

per adorare Dio: tale adorazione è quindi una loro predisposizione naturale, conseguente alle modalità della creazione del loro padre Adamo: quindi tutti i culti, idolatri inclusi, sono la conseguenza di quella spinta naturale all'adorazione di Dio, diretta nei fatti ad entità che, nell'orizzonte limitato di molti di loro, prendono il posto, o meglio, sono dei riflessi ridotti del vero Dio, che essi in pratica adorano a loro insaputa⁴⁰.

Un altro aspetto dell'esegesi coranica del Sufismo è quello dell'interpretazione allegorica, che nella *sūra* di Yūsuf acquista un particolare interesse, anche considerando il fatto che si tratta di una storia di cui sono raccontati, in successione cronologica, gli episodi salienti. Prendiamo in considerazione due commenti, che hanno in comune la vicinanza alla dottrina di Ibn 'Arabī dei loro autori: il primo è di İsmail Hakkı Bursevi (1653-1725), celebre sufi turco maestro della Jilwatiyya⁴¹; il secondo è il cosiddetto *Tafsīr Ibn 'Arabī*, che la stessa tradizione sufi riconosce essere l'opera di un suo discepolo indiretto, 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī (m. 1330)⁴². La scelta di questi due commenti è dovuta a più ragioni: per quanto riguarda il *Tafsīr Ibn 'Arabī* il fatto che si tratti di quello che possiamo definire un commento esoterico emblematico del genere; caratteristica, del resto, sottolineata anche dal titolo con cui è noto⁴³. La scelta del commento di İsmail Hakkı è dovuta al fatto che si tratta di un testo che si pone in certo modo sullo stesso piano dell'altro, condividendone la dottrina; a questo si aggiunga il fatto che si rifà spesso a quelli dei suoi predecessori, con particolare attenzione agli autori sufi; inoltre, è un commento che propone, in pochi casi, ma rilevanti, delle interpretazioni esoteriche comparabili a quelle di Qāshānī.

Nel suo commento al versetto 4, nel quale Yūsuf racconta il suo sogno, İsmail Hakkı identifica le undici stelle, immagine dei fratelli del protagonista, al composto umano, e segnatamente ai cinque sensi esterni ed alle sei facoltà interne: l'identificazione colle stelle è motivata dal fatto che queste sono, come i sensi e le facoltà umane, ciascuno nel loro ambito, fonte di conoscenza, e quindi di luce; Yūsuf rappresenta il cuore (*qalb*); Ya'qūb è immagine dello spirito (*rūh*), e le madri lo sono dell'anima (*nafs*); la loro prosternazione davanti a Yūsuf è l'equivalente della prosternazione degli Angeli davanti ad Adamo

⁴⁰ Cfr. A.K. AL-JĪLĪ, *al-Insān al-kāmil*, Cairo 1390/1970³⁴, vol. II, pp. 120-128.

⁴¹ La bibliografia su questa confraternita non è particolarmente nutrita; ne dà una sintetica, ma abbastanza completa notizia J.S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford U.P. 1973¹, pp. 78-79; si vedano inoltre S. TAJI-FAROUKI, *Beshara and Ibn 'Arabī. A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*, Anqa Publishing, Oxford 2007, in più punti, e M. ÜNAL, *Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetilik*, «SDU Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences», 26 (2012), pp. 91-104. İsmail Hakkı è tradizionalmente considerato un esponente delle dottrine ibnarabiane; a lui è stato attribuito un commento ai *Fuṣūṣ al-ḥikam*, in realtà opera di Abdullah Bosnevi, sul quale si veda R. HAFIZOVIĆ, *A Bosnian Commentator on the Fusus al-hikam*, in «Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society», 47 (2010), pp. 87-107; la corretta attribuzione si trovava comunque già in O. YAHYA, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Institut Français de Damas 1964, vol. I, p. 250 (accanto all'indicazione del commento di un Ismā'īl Ḥaqqī Ankirawī, m. 1042/1632, nella stessa p.). Gli studi sul personaggio, a parte quelli riferiti a qualche sua opera o a temi specifici, si riducono praticamente a M.A. AİNI, *İsmail Hakkı, philosophe mystique 1653-1725*, Paul Geuthner, Paris 1933, e A. NAMLI, *İsmail Hakkı Bursevi, Hayat, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

⁴² Sulla sua data di morte vi sono più ipotesi: abbiamo riportato quella indicata da Cl. ADDAS, *Ibn 'Arabī, ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989, p.100, che riporta, *ibidem*, il collegamento di al-Qāshānī con Ibn 'Arabī attraverso questa catena di maestri: Mu'ayyad ad-dīn Jandī (m. 1299/1300) > Ṣadr ad-dīn Qūnawī (m. 1274) > Ibn 'Arabī. Per la questione dell'attribuzione convenzionale del suo commento a Ibn 'Arabī, rimandiamo al nostro *Sul commento detto di Ibn 'Arabī alla sūra 94*, in «A mari usque ad mare», Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India" a cura di Mattia Guidetti e Sara Mondini, "Eurasistica" n. 4, 2016, pp. 411-420, a p. 411, e n.1.

⁴³ Cfr. P. LORY, *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Lex Deux Océans, Paris 1980.

immediatamente dopo la sua creazione, per ordine di Dio⁴⁴, ed è l'immagine del riconoscimento da parte di spirito, anima, sensi e facoltà, della sovranità del cuore. Non considera approfondimenti ulteriori, né tra i sensi esterni ed interni ed il senso comune, né tra le anime⁴⁵.

Il *Tafsīr Ibn 'Arabī* offre un'interpretazione molto simile, ma riportata al versetto 8:

“[I fratelli di Yūsuf] dissero: “Certo Yūsuf e suo fratello sono più cari a nostro padre di noi, e noi siamo un gruppo; certo nostro padre è in un errore evidente”.

Il termine che abbiamo tradotto con “gruppo” è *uṣba*, che indica un gruppo solidale, caratterizzato da profondo attaccamento ed interdipendenza tra i suoi membri⁴⁶: a differenza del commento precedente, ed in corrispondenza con il contenuto del versetto, questo introduce una netta separazione tra i dieci fratelli più anziani ed il fratello uterino di Yūsuf, accomunato agli altri nel sogno, ma non partecipe della solidarietà della *uṣba*: i dieci rappresentano anche qui i cinque sensi esterni e le cinque facoltà interne, il cui ambito di azione è quello della contingenza: le loro nature sono quindi rivolte ai piaceri ed agli oggetti del desiderio. Il commento prosegue suggerendo come il dissidio tra i due gruppi di fratelli abbia origine nelle rispettive madri: la prima moglie di Ya'qūb, Liyā, è infatti la rappresentazione della *nafs al-ammāra*, che è l'anima che ha la sua sede nel petto: questo, nel simbolismo del corpo umano, è il luogo delle attività esteriori, rivolte ai domini grossolano e psichico: essa infatti presiede agli stimoli funzionali alla conservazione ed alla riproduzione dell' essere umano; lasciata a se stessa, però, diventa *nafs ammāra bi-s-sū'*, cioè “anima che istiga al male” come la definisce il Corano: essa spinge coloro che domina alla mera soddisfazione dei loro bisogni e piaceri⁴⁷. L'autodefinizione dei fratelli, di essere una *uṣba*, e con le caratteristiche definite dall'interpretazione allegorica, li identifica come figli della *nafs ammāra*, rappresentata da Liyā, che “assorbe” in sé anche i figli delle concubine, che la tradizione islamica non ignora⁴⁸.

⁴⁴ L'episodio è narrato in Cor., 2.30-34.

⁴⁵ Il commento è in I.H. AL-BURŪSAWĪ, *Rūh al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Laṭīf Ḥasan 'Abd ar-Raḥmān, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1439/2018⁴, vol. 4, p. 227. Le facoltà interne indicate qui sono: cogitativa (*mufakkira*), memorizzativa (*muḍakkira*), rammemorativa o conservativa (*ḥāfiẓa*), immaginativa (*muḥayyila*), estimativa (*wahmiyya*), ed il senso comune (*al-ḥiss al-muṣṭarik*).

⁴⁶ Cfr. IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut s.d. (ma 1955/56), vol. I, p. 608: vi viene addotto l'esempio dell'edera attorno ad una pianta; il collegamento con il termine *ta'aṣṣub*, derivato dalla medesima radice, e che indica il legame tribale dei Beduini, è citato in M. ZAMAḤṢARĪ, *al-Kaššāf*, Maktaba al-Ubaykān, Riyāḍ 1418/1998, vol. 3, pp. 257-258. Anche F. RĀZĪ, *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī aw Maḥāṭiḥ al-ġayb*, Dār al-Fikr, Beirut 1401/1981, vol. 18, pp. 94-95, sottolinea questo aspetto, ma registra anche un valore numerico imprecisato del termine, che arriva fino a 40 individui; varie possibili forbici, con un minimo di dieci individui, registra AL-QURṬUBĪ, *op. cit.*, vol. 11, p. 261. La vicinanza di senso tra *uṣba* e *ta'aṣṣub* si trova anche nel commentario di BURSEVI, *cit.*, vol. 4, p. 233.

⁴⁷ Notiamo come l'unica citazione che il Corano faccia della *nafs ammāra* sia proprio nella *sūra* di Yūsuf, al versetto 53, a proposito della tentazione di Zulayḥā. Sulla *nafs al-ammāra*, si veda Ḥ. TIRMIDĪ, *Le Profondità del cuore*, trad. del Bayān al-farq bayna' ṣ-ṣadr wa 'l-qalb wa 'l-fu'ād wa 'l-lubb a cura di D. Giordani, Jouvence, Milano 2015, pp. 19-23, 77-92; 'A.K. al-Quṣayrī, *ar-Risāla*, a cura di Ḥalīl al-Manṣūr, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1422/2001, p. 189; 'AR. AL-QĀṢĀNĪ, *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, a cura di Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Dār al-kutub al-miṣriyya, Cairo 1996, vol. 2, p. 359; Ḥ. AṢ-ŠARQĀWĪ, *Mu'jam alfāz aṣ-ṣūfiyya*, Dār 'ālam al-ma'rifa, Cairo 1992², pp. 76, 260.

⁴⁸ AL-QURṬUBĪ, *op. cit.*, vol. 11, p. 260, si limita a dire che “gli [s'intende Ya'qūb, anche se non menzionato] furono generati quattro figli da due concubine; poi morì Liyā, e Ya'qūb sposò la di lei sorella Rāḥīl”; F. AR-RĀZĪ, *op. cit.*, vol. 18, p. 94 dice sostanzialmente le stesse cose, colla differenza che nomina le concubine; lo stesso il commento di Bursevi, *cit.*, p. 226.

La seconda moglie di Ya'qūb, e madre di Yūsuf e Binyāmīn, Rāhīl, è invece l'immagine della *nafs lawwāma*, l'“anima biasimatrice”, il cui compito è quello di rimproverare l'inadeguatezza umana alla sollecita esecuzione degli ordini divini, ed indicare il modo per evitare peccati ed errori. La sua sede nella simbologia del composto umano è il cuore (*qalb*), o l'interno di questo (*fu'ād*), come afferma Tirmidī (m. 920/932), che tuttavia avverte che mentre l'interno del cuore possiede la visione (*ru'ya*), è il cuore a possedere la conoscenza, e che è il possesso di ambedue le facoltà ad ottenere la certezza⁴⁹. Se i dieci fratelli sono immagine dei dieci sensi, esterni ed interni, l'undicesima stella, cioè Binyāmīn, fratello uterino di Yūsuf, rappresenta la facoltà razionale operativa⁵⁰, l'undicesima facoltà indicata dal commento di Bursevi. Anche nel commento detto di Ibn 'Arabī Yūsuf rappresenta il cuore, definito nel possesso delle disposizioni naturali al massimo della bellezza, mentre Ya'qūb rappresenta l'intelletto (*al-'aql*)⁵¹. Il tentativo di liberarsi di Yūsuf da parte dei fratelli va quindi considerato come la ribellione degli organi della *nafs al-ammāra*, che non accettano di subordinare la loro libertà di scelta alla guida del cuore: in una parola, è la rivendicazione di autonomia del contingente.

La naturale conclusione della storia iniziata con il sogno è la seguente:

«E quando entrarono al cospetto di Yūsuf, ospitò i suoi genitori presso di sé, e disse: “Entrate in Egitto, se Dio vuole, in sicurezza”.

Ed elevò i suoi genitori davanti al trono, e caddero giù davanti a lui prosternati. Ed egli [Yūsuf] disse: “Padre mio, questa è l'interpretazione del mio sogno di allora, che il mio Signore ha reso reale, ed Egli mi ha beneficato quando mi ha fatto uscire dalla prigione, e vi ha portati fuori dal deserto dopo che Satana aveva seminato discordia tra me e i miei fratelli. Il mio Signore è Sottile in quello che vuole, Onnisciente e Saggio”⁵².»

Anche a questo proposito partiamo dall'esegesi di İsmail Hakkı⁵³, più sintetica: i personaggi sono ovviamente l'immagine delle componenti umane già viste più sopra, che ora, come anticipato nel commento alla narrazione del sogno, riconoscono la loro sottomissione al centro del composto umano, il cuore. Quest'ultimo anche è cresciuto nel frattempo, giungendo alla sua maturazione: il commentatore infatti aggiunge che esso *«rappresenta il Trono, ed è in realtà il Trono del Misericordioso; e quindi la prosternazione era in realtà al Signore del Trono e non al Trono»*; e, a proposito dell'espressione *«entrate in Egitto, se Dio vuole»*, spiega che l'Egitto è qui l'immagine della Presenza divina, indicata con i Suoi Nomi *al-Malik* e *al-'Azīz*, ambedue Nomi della Maestà e della potenza divine, il primo dei quali significa “il Sovrano”, ed il secondo

⁴⁹ H. TIRMIDĪ, *op. cit.*, pp. 105, 126. Si vedano inoltre 'AR. AL-QĀŠĀNĪ, *Laṭā'if, cit.*, vol. II, p. 360. H. AŞ-ŞARQĀWĪ, *op. cit.*, pp. 76, 273, nonché il nostro *La dottrina dei gradi dell'anima nella Qādirīyya*, in «Divus Thomas», 48 (2007.3), “Sufismo”, pp. 135-154, alle pp. 138-143.

⁵⁰ *Al-quwwa al-'āqila al-'amaliyya*: per la definizione, v. 'AN. AĤMADNAGARĪ, *Dustūr al-'ulamā' aw Jāmi' al-'ulūm fī iṣṭilāḥāt al-funūn*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 14212/2000, vol. 3, p. 69; 'A. AL-JURJĀNĪ, *K. at-ta'rīfāt*, a cura di Ibrāhīm al-Ibyārī, Dār ar-Rayyān lit-turāṭ, s.i.l.d., p. 230.

⁵¹ *Tafsīr Ibn 'Arabī, cit.*, vol. I, p. 339.

⁵² Cor., 12.99-100.

⁵³ *Op. cit.*, vol. 4, p. 340.

“l’Onnipotente inattingibile”⁵⁴; il senso di questo nome, ed in particolare il secondo aspetto, quello dell’inattingibilità, è sottolineato dal “*se Dio vuole*”, che, afferma İsmail Hakkı, esclude la possibilità di giungere alla Sua presenza in virtù di una qualsiasi volontà o azione umana: a tale Presenza si arriva soltanto per effetto della *jadba*, la cui definizione che ci fornisce al-Qāṣānī è: «*la grazia divina che attrae il servo alla sorgente della prossimità attraverso la predisposizione da parte dell’Altissimo di tutto quello di cui egli ha bisogno per le tappe del percorso verso il suo Signore e per le stazioni della prossimità a Lui, senza sforzo né impegno*» da parte sua⁵⁵, di cui tutta la storia di Yūsuf rappresenta l’esempio. «*In sicurezza*», aggiunge il commentatore a proposito della conclusione del versetto 99, significa che non c’è timore di essere di nuovo separati dalla Presenza divina: non è di conseguimento umano che si tratta qui, e quindi non c’è pericolo di separazioni o interruzioni.

L’esegesi del *Tafsīr Ibn ‘Arabī*⁵⁶ appare più articolata, anche se, in sostanza, non è differente da quella che la precede. L’ingresso alla presenza di Yūsuf rappresenta “il raggiungimento della stazione del petto nella condizione dell’*istiqāma*”: quest’ultimo termine, come *jadba* che abbiamo visto più sopra, è uno dei “termini tecnici (*iṣṭilāḥāt*)” del Sufismo, che indica, nel processo della realizzazione spirituale, il raggiunto perfezionamento del proprio stato⁵⁷; applicato alle componenti dell’uomo che i fratelli di Yūsuf incarnano, indica il rientro di questi ultimi nei loro limiti, che non possono travalicare dal luogo simbolico rappresentato dal petto, ma che ne hanno attualizzate tutte le possibilità, nel senso corretto. L’ingresso in Egitto rappresenta «*l’esistenza del tutto nella Presenza divina sintetizzatrice (jam‘iyya) che è la unitarietà (wāḥidiyya), nella differenziazione reciproca dei loro gradi nella fonte della sintesi dell’unità*»⁵⁸. Nell’ordine stabilito dalla e nella Presenza divina, l’intelletto (Ya‘qūb) e l’anima (sua moglie)⁵⁹, che sono fatti ascendere all’altezza del trono, si trovano ad un grado superiore rispetto a quello delle facoltà di percezione di cui è specificata la collocazione simbolica nel petto. Anche il *Tafsīr Ibn ‘Arabī* allude in certo modo alla *jadba*, quando afferma che «*senza azione di movimento da parte loro nella misura in cui non si mette in azione da loro stesse alcuna percezione, né hanno vena che pulsino se non per mezzo di Dio*», negando a questo livello qualunque azione autonoma, secondo la dottrina della *wahdat al-wujūd*, l’unità dell’esistenza nella quale il solo attore è Iddio. Il commento prosegue riportando la parola di Yūsuf, per cui Iddio ha realizzato quello che gli aveva trasmesso nel sogno, ora passato dalla potenza all’atto (*min al-quwwa ilā al-fi‘l*), diventando realtà: quest’ultimo aspetto riguarda nel commento specialmente Yūsuf in quanto cuore, elemento essenziale del composto umano: come tale, esso assorbe in sé anche gli altri organi che gli sono sottomessi: in questa condizione, è passato attraverso lo stadio più elevato della realizzazione spirituale, quello del *fanā’*, cioè dell’annientamento della propria illusoria realtà separata, per trovarsi nella permanenza assoluta, il *baqā’*; in certo modo possiamo dire che si accordano qui i due commenti, in

⁵⁴ Su questi due nomi, rimandiamo al nostro *Preghiera ...*, cit., pp. 110-112.

⁵⁵ AL-QĀSĀNĪ, *Laṭā‘if*, cit., vol. I, p. 387.

⁵⁶ *Op. cit.*, vol. 2, pp. 355-356.

⁵⁷ AL-QUṢĀYRĪ, *Risāla*, cit., p.239.

⁵⁸ V.n. 57.

⁵⁹ Si tratta qui evidentemente del concetto legato alla sua immagine, indipendentemente dal fatto che, nella successione degli avvenimenti della storia, nel suo senso letterale, essa fosse già defunta.

particolare per quanto riguarda l'affermazione che Yūsuf rappresenta il Signore del Trono: ciò che permane non è più la sua entità separata, che ha cessato di credere nella propria esistenza, dopo essere stata liberata dalla prigione nella quale era velata, in modo tale da non vedere che la molteplicità che si trova nell'essenza dell'Unità. I due termini arabi che abbiamo citato qui, infatti, rappresentano i punti culminanti della progressione spirituale del Sufismo secondo la scuola di Ibn 'Arabī, al cui discepolo (indiretto) autore, come abbiamo detto, del *Tafsīr Ibn 'Arabī* mutuiamo la definizione di questo stato:

«È la visione da parte del servo della presenza di Dio in ogni cosa ... Ed al prodursi di questo consolidamento non gli resta [a colui che ha compiuto questo percorso] nome né espressione né indicazione perché ciò venga reso noto togliendo o aggiungendo alcunché; e permane chi non è venuto meno, ed è annichilato chi non c'era, ed è per questo che la stazione della permanenza viene dopo la condizione detta dell'annichilamento. (...) Il baqā' è il grado di chi è chiamato il Vero, e vede per Esso, ed il senso di questo grado sta nella Sua Parola: Attraverso Me sente ed attraverso Me vede⁶⁰.»

Abbiamo osservato all'inizio come la figura di Yūsuf, come del resto quelle degli altri profeti preislamici, e di ogni personaggio di cui la tradizione si occupi a scopo didattico, inteso nel senso più largo del termine, venga presa in considerazione sotto diversi aspetti, ciascuno dei quali è funzionale ad un particolare insegnamento; del resto, come il versetto coranico citato all'inizio di questo lavoro testimonia, i personaggi di queste storie hanno il valore di segni, indicazioni per i credenti. Avevamo osservato, a proposito del versetto coranico citato all'inizio⁶¹, come ciascuna tradizione costituisca un mondo, o, se si preferisce, una realtà chiusa, nel senso della totale autosufficienza delle proprie dottrine, e della funzionalità a queste di storie, personaggi e situazioni descritti dal testo sacro o dalle tradizioni, in modo del tutto indipendente dalla loro provenienza dal punto di vista dell'origine storicamente accertabile o ipotizzabile: è questa la ragione per cui Giuseppe è personaggio analogo, ma diverso da Yūsuf. Anche all'interno della stessa tradizione, in questo caso islamica, il personaggio può essere indicato come esempio sotto diversi aspetti della dottrina, e da diversi punti di vista, che, in particolare nel caso del Sufismo, offrono giudizi di valore differenti, a seconda dell'orizzonte spirituale raggiunto. In tal modo, il personaggio-simbolo si moltiplica, diventando vari personaggi, corrispondenti a diversi livelli di interpretazione della sua figura, o della sua storia. Nel caso di Yūsuf, abbiamo visto un esempio del valore di segno della sua storia, diciamo così, più legato alla sua figura di personaggio "reale", come oggetto di amore di Zulayḥā'; e poi abbiamo visto un altro Yūsuf, quello allegorico, rappresentazione del cuore umano nella sua lotta per il

⁶⁰ 'AR. AL-QĀSĀNĪ, *Laṭā'if*, cit, vol. 1, pp. 288-289. L'ultima frase allude al famoso *ḥadīṭ an-nawāfil*: «...e non smette il Mio servo di avvicinarsi a Me con le opere surerogatorie, finché lo amo; e quando lo amo, sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina»; traduzione dal testo arabo in Z. 'AMĪRĀT, *al-Aḥādīṭ al-qudsiyya aṣ-ṣaḥīḥa*, Beirut s.d., p. 22., sull'autorità di Abū Hurayra. Un *excursus* storico di un certo interesse su questo *ḥadīṭ*, in riferimento al Sufismo, è M. EBSTEIN, *The Organs of God: Ḥadīth al-Nawāfil in Classical Islamic Mysticism*, in «JAOS» 138 (2018), pp. 271-289.

⁶¹ Cor., 12.3. V. n. 4.

raggiungimento della realizzazione spirituale perseguita dal Sufismo, fino al suo conseguimento.

Ne consideriamo ora una terza, che pure utilizza come punto di partenza la storia di Yūsuf raccontata dal Corano, ma che ne prende in considerazione un altro aspetto, dalle caratteristiche che appaiono in contrasto con quelle che abbiamo visto finora. Sono diverse infatti le immagini della stessa figura che il testo sacro autorizza, nella molteplicità di sensi che ad esso la tradizione riconosce⁶². Nel caso del protagonista di questo studio, a seconda dell' insegnamento che se ne deve trarre, e quindi del diverso tipo di esegesi che si fa della sua (iero-)storia, il personaggio sviluppa modalità diverse a partire dallo stesso racconto.

Una modalità particolare di esegesi delle storie dei Profeti preislamici, e dello stesso Muḥammad, è quella utilizzata da Ibn 'Arabī nei suoi *Fuṣūṣ al-ḥikam*, titolo che possiamo tradurre con "*I castoni delle saggezze*". La tesi di questo trattato è che le vie che conducono alla realizzazione spirituale sono molteplici, e corrispondono alle condizioni di partenza degli esseri umani che vi si incamminano. Ciascuna via corrisponde a delle modalità, o meglio, predisposizioni soprattutto iniziali, di conoscenza, in conformità alla natura di ciascun individuo, che da queste deve partire: ogni individuo è quindi portato ad una certa saggezza piuttosto che ad un'altra: e ciascuna viene identificata ad un Profeta, che la incarna, per così dire, in modo eminente. Queste saggezze sono il veicolo indispensabile per raggiungere la conoscenza: esse vengono quindi paragonate a dei gioielli; i Profeti che le hanno incarnate al grado eccellente, tanto da costituirne la rappresentazione emblematica, ne sono descritti come i castoni, entro i quali questi gioielli sono racchiusi. Così, a titolo di esempio, Adamo è il castone che racchiude la saggezza divina; Idris (=Enoch) quello della saggezza correlata alla santità; Ya'qūb quella collegata alla spiritualità, e Yūsuf quella correlata alla luce: l'interpretazione che ne dà al-Qāṣānī fa esplicito riferimento alla storia coranica, ed in particolare al sogno iniziale: la luce, egli dice,

«è ciò attraverso cui si percepisce e si è percepiti; cioè quel che si manifesta lo fa attraverso la propria essenza, quello che è manifestato lo è per altro da sé; Iddio aveva rivelato a Yūsuf, ed aveva dato alla luce della conoscenza completa attraverso la quale gli era stata svelata la veridicità delle forme immaginate nel sogno, cioè ciò che era avvenuto nel mondo degli archetipi e diventa manifesto nel mondo della percezione sensibile; la sua forma muta nell'immaginazione in virtù della capacità di azione della forza produttiva, ed egli conosce quello che Iddio Altissimo ha voluto attraverso le forme immaginative, e questa è la scienza dell'interpretazione [dei sogni].⁶³

Questa elencazione di saggezze, benché ispirata alle figure dei profeti preislamici, va tuttavia considerata all'interno della tradizione islamica; Ibn 'Arabī parla infatti di esprimersi «*colla lingua dello Yūsuf muhammadiano*⁶⁴», ed il commentatore spiega:

⁶² Cfr., P. LORY, *op. cit.*, pp. 11-21.

⁶³ 'AR. AL-QĀṢĀNĪ, *Šarḥ 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, Maktaba Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1386/1966², p. 133.

⁶⁴ M. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a cura di Abū'l-'Alā 'Afīfī, Dār at-Ṭaqāfā, Niniveh s.d., p. 101. Il capitolo dei *Fuṣūṣ* dedicato alla saggezza di Yūsuf è alle pp. 99-106. Di quest'opera esiste una traduzione francese di D. Gril, *Le Livre des châtons des sagesses*, Editions al-Bouraq, Beyrouth 1418/1997, vol. I, pp. 243-261, di cui le pp. 255-261 costituiscono

«Perché, dal momento che poggia sulla santità specifica muhammadiana mette insieme la summa della santità dei Profeti, e parla secondo la lingua del Mūsā muhammadiano, e secondo la lingua del ʿĪsā muhammadiano⁶⁵»,

e, nel caso specifico, dello Yūsuf muhammadiano. Questo perché, dal punto di vista islamico, la missione muhammadica di fatto stabilisce una nuova Legge, che apre una nuova era nella ierostoria dell'umanità, appunto l'era islamica, all'interno della quale acquistano valore di esempio o di indicazione i profeti del passato; ma, proprio perché esempio ed indicazione valida nel nuovo contesto, acquistano una "veste islamica": a questo concetto, che di per sé va applicato ad ogni ciclo profetico, quantomeno di *risāla*, cioè di missione legislatrice, va aggiunto anche quello di Muḥammad come sigillo della profezia, ribadito nel *ḥadīth* che narra che il Profeta dell'Islam abbia risposto alla domanda di un seguace, affermando: «*Ero Profeta quando Adamo era tra l'argilla e l'acqua*⁶⁶»: secondo l'elaborazione data a quest'idea del sigillo della profezia, l'ultimo dei profeti di questo macro-ciclo dell'umanità è la manifestazione in terra della profezia stessa, per cui l'ultimo profeta è in realtà anche il primo; anzi, tutti i profeti sono una manifestazione della sua realtà primordiale, manifestazione in certo modo parziale, la profezia essendo perfezionata nell'ultimo. Analogamente, nell'ambito del Sufismo, e nel testo di cui ci occupiamo, Muḥammad è l'eponimo della saggezza più elevata, di cui quelle degli altri profeti rappresentano dei singoli aspetti.

La saggezza di cui Yūsuf è il prototipo, se così si può dire, è legata al dato essenziale della sua storia, il sogno, in questo caso il sogno veritiero: questo è ciò che manifesta nel mondo della percezione sensibile quello che si trova nel mondo degli archetipi; ed è un dato comune ai Profeti: Ibn ʿArabī riporta una tradizione da ʿĀʾiša, moglie di Muḥammad, secondo la quale anch'egli iniziò la sua missione con il sogno veritiero. Ma l'analogia termina qui: Ibn ʿArabī ricorda che questa situazione, per il Profeta dell'Islam, terminò dopo i primi sei mesi, quando cominciò ad apparirgli l'Angelo Gabriele, ed egli andò oltre questo primo stadio.

La storia di Yūsuf suggerisce una situazione differente: infatti, come già abbiamo visto, in essa tutto ruota intorno al sogno: nel versetto 100, ricevendo nella sua posizione di forza genitore e fratelli, Yūsuf richiama alla memoria di tutti il suo sogno raccontato all'inizio, e lo commenta così: «... questa è l'interpretazione del mio sogno di allora, che il mio Signore ha reso reale»: l'autore dei *Fuṣūṣ* sottolinea come l'interpretazione dei sogni li renda visibili nel dominio della percezione sensibile, ed è a questa percezione sensibile che l'affermazione di Yūsuf fa riferimento: io ho visto la vostra prosternazione nel mio sogno,

un commentario del traduttore. Questa traduzione è stata condotta su un testo che presenta qualche differenza rispetto all'edizione critica di ʿAfīfī. Altre differenze abbiamo rilevato anche nel testo riportato dai commentatori arabi che abbiamo consultato. Segnaliamo l'esistenza di almeno due traduzioni inglesi dei *Fuṣūṣ*, che tuttavia non abbiamo consultato: IBN AL-ʿARABĪ. *The Bezels of Wisdom*, a cura di R.W.J. Austin, Paulist Press, New York 1980; *Ibn Al-Arabi's Fusus Al-Hikam. An Annotated Translation of "The Bezels of Wisdom"*, a cura di B. Abrahamov, Routledge, London 2015.

⁶⁵ M. BĀLĪ ZĀDEH (=Bali Efendi), *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beirut 1424/2003², p. 125.

⁶⁶ M. IBN ʿARABĪ, *Majmaʿ al-baḥrayn fī šarḥ al-faṣṣayn*, a cura di N. al-Ḥusaynī al-Kilānī, Dār al-Afāq al-ʿArabiyya, s.i.l.d., p. 120, da Daylamī. Un'altra versione riporta "...quando Adamo era tra lo spirito ed il corpo", da Abū Hurayra, cit. da Tirmidī (n. 3609).

ed ora sia voi sia io, la vediamo realizzata nello stato di veglia, perché Iddio l'ha resa reale. Ed il commento è «*E considera quale differenza ci sia tra la percezione di Muḥammad -lo benedica Iddio e gli dia pace- e quella di Yūsuf*». Nelle righe precedenti, infatti, Ibn 'Arabī aveva riportato una tradizione secondo cui il Profeta aveva detto: «*La gente dorme, e quando muore si sveglia*⁶⁷», e prosegue opponendo il discorso di Yūsuf, che riflette «*la situazione di chi vede in sogno di essersi svegliato dal sogno che ha fatto, e poi lo interpreta; e non sa di essere egli stesso nel sonno che non ha lasciato. E quando si sveglia dice: "Ho visto la tal cosa ed ho visto come se mi fossi svegliato, e l' ho interpretato in questo modo. E questo è come quello."*» Da queste premesse prosegue il discorso di Ibn 'Arabī secondo quello che egli chiama «*il discorso fatto colla lingua dello Yūsuf muhammadiano*», espressione che è così spiegata nel commento di Bali Efendi: «*dal momento che poggia sulla santità specifica muhammadiana mette insieme la summa della santità dei Profeti, e parla secondo la lingua*⁶⁸» di questo o quest'altro profeta, filtrato attraverso la cartina di tornasole della profezia totale, quella muḥammadiana. E' evidente che qui ci si trova davanti ad una figura di Yūsuf ben diversa da quelle che abbiamo visto precedentemente; a differenza del caso dell'interpretazione allegorica che abbiamo riportato più sopra, qui torniamo ad una sorta di interpretazione letterale, nella quale la sua affermazione viene utilizzata per definire i limiti di un tipo di saggezza; si tratta pur sempre di una saggezza, ma riferita al mondo della percezione sensibile, che ha una sua realtà relativa, ma che, pare di comprendere, deve essere superata: una sorta di stazione, e nemmeno troppo avanzata, sulla via della realizzazione spirituale. Sembra che il ruolo di Yūsuf termini qui, perché non viene più nominato, né vi si fa allusione ad altri episodi della sua storia: le pagine che seguono, infatti, contengono l'esposizione della dottrina metafisica che più tardi sarà nota con la definizione di unità dell'esistenza (*waḥdat al-wujūd*): la realtà del mondo della percezione sensibile, che, a quanto pare di comprendere, include anche le acquisizioni della ragione, il cui ambito di manifestazione è quella dello stato di veglia, è una realtà che ha la stessa consistenza di quella delle rappresentazioni oniriche: l'una e l'altra sono paragonate all'ombra rispetto all'individuo che la riproduce, e ne hanno la medesima consistenza. Il testo prosegue affermando la assoluta realtà dell'Uno, e la Sua assoluta indipendenza. La Realtà unica divina ha creato le ombre, che si prosternano e girano sul lato destro e sul lato sinistro al solo scopo di indicazione delle nostre realtà rispetto alla Sua. La funzione di Yūsuf in questo testo, o, se si preferisce, di questo Yūsuf, si compie nella presa di coscienza della identità di sogno e veglia rispetto alla sola vera realtà.

Tornando alla figura di quest'ultimo Yūsuf, il cui livello di comprensione della Realtà appare limitato rispetto a quello di Muḥammad, ravvisiamo una certa corrispondenza con la rivendicazione a quest'ultimo di una bellezza maggiore di quella; e ciò in particolare in considerazione del significato tradizionale di tale bellezza: ed infatti una tradizione attribuisce alle due "bellezze" due fonti differenti: quella di Yūsuf è attinta allo Sgabello

⁶⁷ *Fuṣūṣ*, cit., p.99. Di questo *ḥadīṭ* non è registrato il nome di alcun trasmettitore iniziale che lo abbia sentito pronunciare dal Profeta. Sulla questione degli *aḥādīṭ* trasmessi da maestri del Sufismo, sulla base di una diretta ispirazione dal Profeta (*kašf*), rimandiamo a M. IDRI & R. BARU, *The Criticism on Sufi's Hadith Narration Methods*, in «*International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*», 7 (2017), n. 5, pp. 445-453, studio che riporta, con una vasta bibliografia, il punto di vista del Sufismo comparato con quello della scienza classificatoria del *ḥādīṭ*.

⁶⁸ M. BĀLĪ-ZĀDEH, *op. cit.*, p. 125.

divino (*kursī*), mentre quella di Muḥammad attinge al Trono (*‘arš*)⁶⁹. che, nella definizione di Ibn ‘Arabī, è il luogo dei Nomi divini che presiedono alla creazione, considerata qui nella sintesi ordinativa, mentre lo Sgabello (*kursī*), sempre secondo la definizione di Ibn ‘Arabī, è “il luogo dell’ordine e della proibizione”.⁷⁰ In sostanza, la saggezza di Yūsuf, sembra si possa dedurre, appare funzionale alla trasmissione dell’ordine divino al mondo della percezione sensibile, il *‘ālam al-mulk*, luogo delle azioni umane: ciò attraverso l’interpretazione dei sogni, sulla base della definizione che abbiamo citato più sopra: quella che Ibn ‘Arabī limita ai primi sei mesi della sua missione nel caso del Profeta islamico.

La saggezza di Yūsuf si limiterebbe dunque ad una porzione iniziale di quella del Profeta Muḥammad, che, non va scordato, incarna in questo contesto la *summa* delle diverse saggezze; e si concretizzerebbe in quella iniziale, cioè quella riferita al mondo della percezione sensibile (ordinato dal *‘arš* e regolato dal *kursī*), la cui realtà, abbiamo visto, è sogno quanto quello comunemente chiamato con questo nome. La sua funzione si esaurirebbe quindi nell’amministrazione dell’illusorio: più specificatamente, vista anche la sua storia, rappresenterebbe la sublimazione del politico, figura positiva in quanto rispondente ad un ordine divino e da esso ispirato, ma limitata rispetto alle prospettive di chi aspira ad uscire dal dominio delle ombre.

E’ una definizione che richiama alla mente il giudizio che di Giuseppe dà in più passi Filone; certamente non si può parlare di influenze, che già abbiamo escluso in altra sede⁷¹; ma di analogie sì, nel senso di comuni interessi di ordine spirituale, e conseguentemente di metodo analogo⁷², ma dai risultati non necessariamente coincidenti⁷³. Più interessante in termini di comparazione tra l’esegeta ebreo del I secolo e quello musulmano del XIII è l’analogia sul tema dell’interprete dei sogni, e sulla illusorietà della vita cosiddetta dello stato di veglia, campo d’azione del politico, anche se ispirato e fedele alla volontà divina⁷⁴: ambedue le attribuiscono un valore incomparabilmente inferiore rispetto a quello che ambedue, evidentemente, riconoscono a quella che considerano la sola Realtà cui convenga rivolgere le proprie attenzioni; il che riduce di conseguenza la considerazione per chi ne fa la propria missione.

⁶⁹ Tradizione riportata da A.I. AT-ṬA‘LABĪ, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁰ M. IBN ‘ARABĪ, *Kitāb Iṣṭilāḥ aṣ-Ṣūfiyya*, in «Rasā’il Ibn ‘Arabī», Dār Sādir, Beirut 1997, pp. 529-541, a p. 540.

⁷¹ Cfr. il nostro *Abramo nella tradizione islamica e in Filone: elementi di convergenza e di divergenza*, «Lectures on Philo», Guaraldi POD Montetauro, Rimini 2019, pp. 13-16.

⁷² Come abbiamo osservato nel nostro lavoro citato qui sopra, e come osserva P. LORY, *op. cit.*, p. 13.

⁷³ Risultano per esempio capovolti i ruoli di Lea e Rachele rispetto alle corrispondenti figure nel commento del *Tafsīr Ibn ‘Arabī* che abbiamo visto più sopra, con la prima definita μισομένης ἀρετῆς (*Legum Allegoria*, II.48), e la seconda indicata come prototipo della (e quindi limitata alla) percezione sensibile (αἰσθησις, *De Posteritate Caini* 135).

⁷⁴ In Filone, facciamo riferimento in particolare a *De Josepho* 125 sgg.