

Najm al-din Kubra, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà* (*Fawatih al-Jamal wa Fawa'ih al-Jalal*), a cura di N. Norozi, Mimesis, Milano 2011

Questo è un preciso simbolo che ti viene proposto. Il più grande fiume è il Corano, e questi tre fiumi sono i tre libri della Torà, dei Salmi e del Vangelo, e questi ruscelli sono le pagine rivelate ai profeti. Colui che beve a uno di questi fiumi o a uno di questi ruscelli, e solo a patto che beva da uno di essi, è l'erede di tutta la Verità. Poiché si tratta della parola di Allah, e i sapienti sono gli eredi dei profeti quando bevono a questi fiumi e a questi ruscelli (da Ibn 'Arabi, L'alchimia della Felicità)

Presentazione

di Carlo Saccone

Uno sguardo all' editoria italiana degli ultimi vent'anni ci mostra un dato che costituisce una indubbia piacevole sorpresa: l' attenzione crescente ai testi della mistica musulmana che si concretizza in decine e decine di autori tradotti, dall'arabo soprattutto, ma anche dal persiano e persino dal turco¹. Il dato può stupire se si pensa all'immagine fortemente negativa che oggi l'Islam ha sui media, ai noti pregiudizi diffusi a livello popolare e che si fanno strada purtroppo e troppo spesso anche tra le persone colte o investite di responsabilità istituzionali.

Ma è indubbio che la storia della percezione del mondo islamico in Italia si è sempre mossa lungo due linee divergenti, quella dell'opinione comune via via condizionata da pregiudizi secolari, dalle retoriche di regime, dalle semplificazioni dei media, dalle grossolanità del discorso politico da un lato; e, dall'altro, quella di coloro che per motivi professionali legati a contingenze storiche (ieri il colonialismo, oggi l'immigrazione straniera o le missioni militari all'estero) o per sincera vocazione o curiosità verso l' "altro" hanno dedicato tempo e a volte l'intera vita allo studio e alla conoscenza del mondo islamico nelle sue più varie articolazioni. È questa seconda "linea di percezione" del fenomeno Islam che risulta particolarmente ricettiva se non addirittura avida di novità editoriali sull'argomento. Viaggiatori e studenti, reporter e scrittori, operatori pubblici e studiosi, ma anche una parte crescente del clero e dell'intelligenza cattolica (nell'ottica del dialogo interreligioso, del problema della pace ecc.) e, in generale, del pubblico più sensibile alle tematiche interculturali e della globalizzazione, costituiscono le tipologie principali di un pubblico certamente non "da grandi numeri" ma oggi –ed è questo il dato nuovo- quanto mai vario e differenziato. Chi scrive ha avuto per esempio la gradita sorpresa di conoscere nei suoi corsi universitari manager di imprese piccole e grandi ma anche ufficiali dell'esercito che, per ragioni anche non sempre inerenti alla propria attività, frequentano assiduamente lezioni e dibattiti sul mondo islamico, leggono avidamente testi sulla fede e sulla cultura musulmana. Insomma l'argomento "islam" è uscito definitivamente dalle nicchie dei pochi cultori professionali o dei curiosi di esotismi, per diventare a tutti gli effetti parte viva della cultura italiana degli ultimi decenni.

La consapevolezza del bisogno di "saperne di più" è andata indubbiamente di pari passo con l'incremento esponenziale dell'impatto (economico e socio-politico) del mondo musulmano sulla contemporaneità. Ma un dato non trascurabile è rappresentato anche dall'impulso fornito da quella forte "cultura del dialogo", inaugurata dal Concilio Vaticano II e portata avanti con determinata ostinazione attraverso mille iniziative a tutti i livelli -dalle comunità parrocchiali ai grandi incontri

¹ Per farsene un'idea si può agevolmente consultare la voce "sufismo" e la voce "letteratura persiana" della versione italiana della nota enciclopedia digitale "Wikipedia", che contiene un elenco pressoché esauriente e continuamente aggiornato di traduzioni in italiani di mistici musulmani.

interreligiosi di Assisi- che è indubbiamente un aspetto caratteristico della storia cristiana recente a partire soprattutto dal papato di Carol Woytila, il primo pontefice della storia che entrò in una moschea (quella degli Omayyadi a Damasco, nel 2001, colà intrattenendosi cordialmente con il gran mufti Hamad Kuftaro). Ma dovremmo anche ricordare la recente istituzionalizzazione della conferenza Islam-Cristianità voluta da Benedetto XVI che, altro particolare significativo, agli inizi del suo pontificato replicò il gesto del predecessore raccogliendosi in intima preghiera accanto al gran mufti Mustafa Cagrici nella moschea Sultan Ahmet (la celebre “moschea blu”) di Istanbul. Si percepisce insomma, al di là della persistenza dei più vieti stereotipi e giudizi sommari alimentati dai media e dai settori più retrivi delle società europee, un nuovo clima: il dialogo nonostante tutto va avanti facendo da degna cornice a una miriade di altre iniziative portate avanti da istituzioni culturali, universitarie, municipali delle due sponde del Mediterraneo.

Il dialogo tra le fedi, allargando un po’ il discorso, è già una forma di dialogo tra i popoli, tanto più importante oggi che si sono pressoché esaurite alcune tradizionali occasioni di dialogo culturale: si pensi ad esempio all’internazionalismo di matrice marxista, fino all’altro ieri una delle “strutture” intellettuali portanti del dialogo est-ovest. In questo senso la politica e l’ideologia sembrano ormai avere ceduto il passo alla religione: i capi religiosi, gli intellettuali cristiani e musulmani, gli uomini e le donne “di buona volontà”, non più capi politici o ideologi e attivisti di partito, si fanno oggi portavoce delle esigenze di una migliore conoscenza tra i popoli e promotori del “dialogo tra le civiltà”.

All’interno di questo dialogo indubbiamente un ruolo privilegiato lo ha rivestito la mistica. L’incontro tra mondi religiosi diversi, è una constatazione persino ovvia, raramente avviene sul piano della dogmatica, fonte inevitabile di differenze e discordie; viceversa il piano della spiritualità, della ricerca mistica, ha sempre evidenziato parallelismi e somiglianze di percorso, persino vaste ibridazioni e scambi inopinati. Diversi studiosi hanno sottolineato per esempio i contatti possibili tra il sufismo delle origini e il monachesimo cristiano siriano,² ma anche felici contaminazioni più tarde, come segnalava il grande studioso spagnolo Miguel Asin Palacios in suoi celebri studi dai titoli provocatori su al-Ghazali (m. 1111) e su Ibn ‘Arabi (m. 1240);³ o come messo in rilievo da vari studiosi di al-Hallaj (m. 922), il martire accusato di “incarnazionismo” il cui supplizio nell’iconografia islamica è talora rappresentato proprio nella forma di una crocifissione. Si potrebbe ancora accennare alla vena “cristica” nel pensiero di alcuni grandi teorici dell’Islam mistico: si pensi a un al-Tirmidhi (IX sec., sufi dell’Iran orientale) che proclama, accanto a Maometto “sigillo della profezia”, un Gesù “sigillo della santità”; o al grande mistico e teosofo arabo-andaluso Ibn ‘Arabi che dedica non poche pagine al Gesù messia escatologico (*mahdi*), peraltro sviluppando un concetto che era già in un enigmatico *hadith* in cui il profeta dell’Islam dichiarava: *la mahdi illà Isà* (“non v’è altro messia che Gesù”). Louis Massignon,⁴ un precursore del dialogo tra “le tre religioni di Abramo”, ha dedicato pagine intense al confronto tra Hallaj e S. Francesco, ripreso in seguito anche da un suo allievo italiano, il francescano P. Giulio Basetti-Sani,⁵ e, ancora, alla “notte mistica” di S. Giovanni della Croce, che rivelerebbe chiari influssi della mistica islamica. Il Massignon dedicò pagine altrettanto intense a un confronto trans-storico tra al-Khidr (Khadir) e Elia, il primo essendo annoverato come l’iniziatore di molte catene iniziatiche sufi e l’equivalente nel mondo islamico del profeta ebreo.⁶ Non possiamo infine dimenticare, in questa

² Soprattutto si veda M. Molè, *I mistici musulmani*, tr. it., Adelphi, Milano 1992.

³ M. Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1934; *El Islam cristianizado. Estudio del “Sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1931.

⁴ Si veda in proposito l’eccellente raccolta di saggi di L. Massignon, *L’ospitalità di Abramo. All’origine di ebraismo, cristianesimo e islam*, a cura di D. Canciani, Medusa, Milano 2002.

⁵ G. Basetti Sani, *La cristofania della Verna e le stimate di S. Francesco per il mondo musulmano*, Il Segno, S. Pietro In Cariano (Vr) 1993; autore anche di un provocatorio *L’Islam nel piano della salvezza*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1992, nonché di numerosi studi sulle figure di Gesù e Maria nel Corano.

⁶ Cfr. L. Massignon, *Il soffio dell’islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, a cura di A. Celli, Medusa, Milano 2008; si veda pure la raccolta *Parola Data*, a cura di C. M. Tresso, Adelphi, Milano 1995.

forzatamente lacunosa rassegna di feconde ibridazioni e provvidenziali contaminazioni, quel *Libro dell'amico e dell'amato* del catalano Raimondo Lullo⁷ che, per sua stessa ammissione, fu largamente ispirato al modello dell'eros mistico dei sufi.

La pubblicazione di questo testo bellissimo, tanto citato quanto poco conosciuto, di Najm al-din Kubrà (1146-1221) di Khiva, *Gli Schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, è un altro tassello importante che si aggiunge alla felice e ricca stagione di traduzioni di cui s'è detto più sopra. È certamente una lacuna importante che viene a essere colmata, trattandosi di colui che con Suhrawardi e Ibn 'Arabi (già ampiamente noti in traduzione al pubblico italiano) fonda un po' quella "metafisica del sufismo" che costituisce forse il punto più alto della gnosi islamica medievale.⁸ La esauriente introduzione dell'ottima Curatrice, Nahid Norozi che fra l'altro arricchisce il volume di ricche e preziose appendici, ci esime qui dal fornire informazioni sul contesto bio-bibliografico e storico dell'opera, uno dei capolavori della letteratura mistica del medioevo musulmano e certamente, anche in virtù del ruolo di capo-scuola del suo Autore (eponimo della corrente sufi dei Kubrawiyya), destinata ad avere un influsso importante nella prassi mistica e nella teorizzazione successiva. Vorremmo piuttosto sottolineare, in continuità con quanto detto più sopra, alcuni aspetti che ci rivelano quanto anche la mistica di questo autore, di origini iraniche ma arabografo vissuto in Asia Centrale, sia strettamente contigua se non radicata nella sensibilità religiosa mediterranea, comune alle "tre fedi di Abramo". Prendiamo a mo' d'esempio alcuni dei temi o motivi presenti nell'opera. L'anima, per cominciare, viene analizzata da Kubrà nel duplice aspetto di *nafs* e *ruh*, ovvero l' "anima carnale" e quella "spirituale". Si tratta di due termini arabi che corrispondono rispettivamente all'ebraico *nefesh* e a *ruach*, che manifestamente derivano da una comune radice semitica. In termini di psicologia classica, potrebbero essere resi rispettivamente con *psiche* e *pneuma*, ovvero mutatis mutandis coi nostrani *anima* e *spirito*. Non è poi il caso di insistere sulla centralità del *cuore* in Kubrà inteso come organo di una "percezione sottile" che, in perfetta sintonia con la tradizione cristiana da Agostino in poi, è lo strumento per eccellenza di ogni mistica visione, anche se Kubrà e con lui tutta la mistica musulmana, preferisce magari il termine "assaporamento" (*dhawq*); un cuore che risulta peraltro stratificato al suo interno in entità ancora più intime e sottili (il "segreto del cuore", il "segreto del segreto" e così via) e fatto oggetto in Kubrà, e nella mistica musulmana in generale, di analisi raffinatissime.

Come i nostri mistici medievali anche Kubrà è ossessionato dallo Shaytan, ovvero il demonio; ma non si tratta tanto di Iblis, il Satana coranico, quanto del diavolo "privato" e personalissimo che nelle forme di un negro spaventoso infesta l'anima e i pensieri dell'asceta costringendolo alla vigilanza spirituale, a una lotta senza quartiere per conquistare l'auspicata pace dei sensi.

Ma si possono cogliere in questo trattato anche significativi echi evangelici, si veda per esempio il passo seguente, tratto dal cap. 73: "*Quando il viandante vede se stesso montato su un asino, significa che domina sulla passione; e quando vede se stesso montato su un mulo, significa che domina sull'anima*". Si tratta di un tema ben noto, che si ritrova ad esempio già a partire dal poeta e mistico persiano Farid al-din 'Attar (m. ca. 1230, un celebre allievo di Kubrà), e che ha il suo lontano prototipo nel topos dell' "asino di Gesù" (quello su cui il Cristo arriva a Gerusalemme nella domenica delle palme), immagine ampiamente circolante nei canzonieri e nei trattati dei mistici musulmani. Continuando in questa veloce disamina, non si può non cogliere nella figura misteriosa del luminoso "Testimone dell'Invisibile" (*shahid al-Ghayb*), che compare all'adepto, un'eco delle dottrine dell'Uomo Perfetto (*insan kamil*) di chiara ascendenza eremitico-neoplatonizzante ampiamente circolante nella gnosi islamica medievale. Più originale in Kubrà appare la dottrina dei "fotismi colorati", che vengono visualizzati dall'adepto nella sua spirituale ascensione, tema già anticipato in Ahmad Ghazali⁹ e destinato a larghissima fortuna presso i mistici posteriori (da Ibn

⁷ R. Lullo, *Il libro dell'amico e dell'amato*, a cura di J. Perarnau, Città Nuova, Roma 1991.

⁸ Cfr. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, pp. 393-435.

⁹ Ahmad Ghazali, *Delle occasioni amorose*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007.

‘Arabi a Semnani e oltre).¹⁰ Torniamo invece nuovamente a sentire aria familiare quando Kubrà specula sulle lettere del Nome Supremo di Allah, qualcosa che inevitabilmente ci richiama alla mente la speculazione kabbalistica che viene introdotta nell’Islam abbastanza presto, pare già all’epoca dell’imam sciita Ja’far (m. 765). Potremmo infine ricordare, passando alla prassi, l’insistenza di Kubrà sul tema dell’ “invocazione” (*dhikr*) diurna dei nomi di Dio, una nota pratica sufi che ha precisi equivalenti nella “preghiera di Gesù” in auge presso il misticismo degli esicasti e le chiese cristiane orientali, oltre che in analoghe pratiche di matrice indiana; e ancora il tema del “ritiro” spirituale (*khalwa* in arabo) che in persiano si dice *chellé* ossia etimologicamente qualcosa come “quarantena”, dove forse è pure da vedere un significativo parallelo con analoghe pratiche dell’ascetismo cristiano a partire dal famoso ritiro di 40 giorni di Gesù nel deserto.

Ma certamente, il tratto più originale e caratteristico di questo trattato di Kubrà è l’aspetto visionario, o meglio onirico-visionario, che si concretizza in una fantasmagoria di cerchi e colori, di soprannaturali ascensioni celesti, di visioni di parole scritte in un alfabeto soprannaturale e, infine, nella visualizzazione di “libri celesti” e di “persone di luce”, tra cui il nominato Testimone dell’Invisibile in cui è forse riconoscibile un’eco della tematica gnostica del compagno o “gemello” celeste.

Come si vede anche da questi pochi e sommari cenni, Kubrà, un mistico medievale di origini iraniche vissuto nella lontana Asia Centrale, si muove all’interno di una sensibilità e di un mondo religioso che ci sono tutt’altro che estranei o ignoti. A buon diritto si può dire che la mistica islamica medievale è ancora nel XIII secolo un frutto della medesima lussureggiante pianta che ha dato origine ai tre rami rigogliosi delle “religioni di Abramo”. Essa nasce e si nutre spiritualmente nel verbo del Corano, come dimostrò il Massignon garbatamente polemizzando con l’Asin Palacios e la sua tendenza a vedere nel sufismo una sorta di “Islam cristianizado”; ma nondimeno l’armamentario dei concetti religiosi, l’orizzonte del pensiero e delle spirituali aspirazioni, pescano indubbiamente in quella eredità comune che ha il suo punto di partenza in Abramo e il suo raffinamento decisivo grazie al pensiero greco-ellenistico rielaborato dagli arabi.

In questo senso Najm al-din Kubrà appartiene pienamente a quel più vasto “Occidente indo-mediterraneo” che, proprio grazie al verbo di Maometto e alla cultura islamica dei secoli d’oro (VIII-XIII), superò per sempre i confini del vecchio Occidente e poté espandersi in direzione dell’altro grande Mare, giungendo da un lato fino in India, dove la cultura musulmana è ben viva ancora ai nostri giorni, e, dall’altro, sino a quell’Asia Centrale patria di Kubrà che già Alessandro un tempo aveva percorso seminandovi l’eredità di Atene e del maestro Aristotele.¹¹

Il testo di Kubrà -come del resto quelli di tanti altri mistici musulmani ormai resi accessibili ai lettori italiani e europei in buone traduzioni- ci conferma ancora una volta quanto angusta e storicamente arretrata (diciamolo pure: *antistorica* ormai) sia la vecchia idea di un Occidente euro-cristiano. Se non si vuole accettare l’idea che l’Islam rappresenti “an essential part of western culture” (Bausani), che faccia parte pienamente e profondamente dell’Occidente, si dovrebbe quantomeno onestamente ammettere che esso ha rappresentato un “secondo occidente”, un’*altra modalità* di interpretazione di quella *comune eredità* mosaica e greca di cui l’occidente europeo non detiene affatto il monopolio esclusivo. Il trattato di Kubrà qui tradotto e offerto al pubblico italiano, ne è non la dimostrazione (che si dà peraltro ad abundantiam da Avicenna e Averroè, sino al moderno cinema iraniano o alla letteratura araba contemporanea) bensì una ennesima, e per noi scontata, conferma. Goethe aveva ben intuito la consonanza di questo mondo con le sue radici più profonde quando chiamò Hafez,¹² il “Petrarca” persiano, *mein oestlicher Zwilling* (il mio gemello

¹⁰ Questa dottrina è ampiamente analizzata nelle ricerche da Henry Corbin, in particolare in *L’uomo di luce nel sufismo iraniano*, tr. it., Ed. Mediterranee, Roma 1988; per una panoramica più vasta si veda dello stesso autore il monumentale *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Gallimard, Paris 1972.

¹¹ Cfr. il numero monografico a cura dello scrivente *Alessandro/Dhu l-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, “Quaderni di Studi Indo-mediterranei”, I (2008).

¹² Cfr. Hafez, *Il libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2003 (un secondo e un terzo volume sono in corso di stampa). Su Goethe e Hafez cfr. J.C. Buerger, “Il discorso è nave il significato un mare”. *Saggi sulla poesia*

orientale). A questo proposito, un capitolo che in questa sede non possiamo affrontare è il grande interesse che riveste la lettura di quest'opera per chi è interessato alla poesia araba e persiana di ispirazione mistica, in cui facilmente si ritrovano, magari trasfusi in forma di eleganti *topoi*, diversi temi toccati da Kubrà.¹³

Un'ultima nota sulla Curatrice del volume, Nahid Norozi, giovane studiosa di origini iraniane specializzata presso l'Università di Firenze. Fa parte di quel manipolo, che si spera diventi sempre più consistente, di studiosi formati in Italia che oggi danno un contributo prezioso e originale per la migliore conoscenza del mondo e della storia culturale dell'Islam, intellettuali che –si potrebbe dire- si fanno generosamente “ponte” tra le due sponde di quel mondo che noi chiamiamo Occidente. E ci aiutano a comprendere meglio una parte un po' trascurata della nostra stessa storia culturale che, come s'è detto, si proietta ben oltre i confini della vecchia Europa raggiungendo il cuore dell'Asia Centrale.

persiana classica, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 81-148.

¹³ Una panoramica sulla letteratura persiana nei suoi rapporti con la mistica islamica è in C. Saccone, *Storia tematica della letteratura persiana classica. Vol. I: Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano-Trento 1999; vol. II: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005; vol. III: *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia della regalità nella letteratura persiana d'ispirazione sufi* (in preparazione).