



Quaderni di Meykhane

X (2020)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1399/2020

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Carlo Saccone

Il volto di Adamo, "quaderno" della parola di Dio, nel *Divān* persiano del poeta-hurufi 'Emād al-din Nasimi di Shirvān (1368-1418)

Riassunto. Il presente contributo si propone di analizzare la lettura di una figura-chiave della tradizione biblica e coranica, Adamo, fornita da 'Emād al-din Nasimi di Shirvān (1368-1418 ca.), autore di un canzoniere turco e un canzoniere persiano, considerato il poeta-martire dell'Hurufismo, una setta eretica musulmana fondata da Fazl Allāh di Asterābād (m. 1394) che si sviluppò a cavallo tra il XIV e il XV secolo in Persia, Caucaso e Anatolia.

Parole chiave. Letteratura persiana, poesia hurufi, Caucaso, 'Emād al-din Nasimi, Hurufismo, Adamo, Fazl Allāh, gnosi islamica

چکیده. این نوشتار تحلیلی ست بر خوانش شخصیت محوری تورات و قرآن، یعنی حضرت آدم (ع)، که توسط عماد الدین نسیمی شیروانی (م. 1368-1418) در دیوان فارسی اش ارائه شده است. این شاعر آذری که دیوانی به ترکی نیز دارد، پیرو فرقه بدعتگرای اسلامی حروفیه بوده و به عنوان «شاعر شهید حروفیه» شناخته شده است. فرقه حروفیه به بنیانگذاری فضل الله استرآبادی (درگذشته 1394) در فواصل سده های چهاردهم و پانزدهم میلادی در ایران، قفقاز و آناتولی گسترش یافته است.

واژه های کلیدی: ادبیات فارسی، شعر حروفی، قفقاز، عمادالدین نسیمی، حروفیه، آدم (ع)، فضل الله استرآبادی، عرفان اسلامی

*Mia testa è l'Empireo, Mio piede il Trono, né v'è rango più alto di questo
il fegato è il Mio inferno, il Mio cuore è il paradiso in cui dimora l'amato Mio* (CP gh. 100,7)

*O umano, perla unica del Mare dell'Unità è Adamo
se come lui conosci il segreto dei Nomi, uomo tu sei!* (CP gh. 149, 1)

*Se in virtù della grazia di Dio Altissimo divenisti un sapiente dei Nomi
il Nome più Grande proclama, e dei demoni e di Satana più non dolerti!* (CP gh. 94,15)

*Oh, la tua Essenza è l'incipit del Quaderno dell'esistenza
il disegno dei tuoi Attributi è su porte e muri dell'esistenza
Dietro il velo della Maestà ti sei nascosto agli occhi
ma manifesto sei divenuto nel bazar dell'esistenza* (CP quartina 11)

*Benché gli atomi del mondo siano lo specchio del Suo volto
alba della Luce della Manifestazione è il volto dell'amato nostro!* (ghazal 16, 8)

*Altro raccolto non abbiamo nel mondo che l'amore dei belli
e colui che non poté ottenere questo raccolto, a mani vuote rimase!* (ghazal 30, 10)

La figura di Adamo assume nella speculazione hurufita un rilievo assoluto: il punto di partenza e il punto d'arrivo è proprio quell'Adamo che Dio creò “a propria immagine e somiglianza”, come viene ripetuto in un *hadith* o detto di Maometto che riprende il noto testo biblico.¹ Come è stato autorevolmente affermato da Helmut Ritter in un suo noto studio “Adam ist die zentralgestalt des ganzen systems”² del pensiero hurufita il quale si spinge però molto più in là del suddetto *hadith*, giungendo a proclamare che Adamo è il “luogo della manifestazione” degli Attributi e dei 99 Nomi di Dio, la teofania per eccellenza. In un antico trattato hurufita si legge: “sa forme estérieure est [...] l'apparence même de Dieu; les noms et les attributs, qui sont *en puissance* au degré de dépuillement et isolement dans la personne de Dieu, sont réalisées totalement *en acte* dans son miroir par l'homme”.³

Nasimi di Shirvān⁴ è straordinariamente attratto dalla figura di Adamo di cui egli rilegge in particolare alcuni passi coranici che lo riguardano, tre soprattutto: la sua creazione strettamente connessa alla disobbedienza di Iblis, il suo apprendimento dei “nomi” delle cose insegnatigli da Dio, e infine la sua metastorica presenza nel Giorno del Patto primordiale di fronte a Dio. E ogni volta, come vedremo, Nasimi ci fornisce un saggio di esegesi “all'hurufita” del passo relativo.

1. La creazione di Adamo e la disobbedienza di Iblis.

Gli Hurufi analizzano in particolare il noto episodio coranico della creazione di Adamo e della disobbedienza di Iblis (il Lucifero-Satana della tradizione islamica), su cui vale la pena di soffermarsi. Quando Allah nel Corano (II, 30-34 e *passim*) chiede agli angeli di prosternarsi di fronte ad Adamo appena creato, Iblis com'è noto si rifiuta, a differenza degli altri angeli che obbedienti eseguono il divino comando, e perciò viene immediatamente maledetto e cacciato dalla corte divina:

[...] Noi (=Allah) dicemmo agli angeli: “Prostratevi avanti ad Adamo!” E tutti si prostrarono salvo Iblis, che rifiutò superbo e fu dei Negatori (II, 34)

¹ Alcuni di questi *hadith*, tra cui quello cui si fa qui cenno, si possono leggere in G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994.

² H. Ritter, *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. II. Die Anfänge der Hurufisekte*, in “Oriens” VII (1954) n.1, pp. 1-54, qui p. 1.

³ *Livre des confidences [mahram-nāmé] de Seyyed Ishāq*, in M. C. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis. Publiés, traduits et annotés*, Brill-Imprimerie Orientale, Leyden 1909 / Luzac and Co., London 1909, pp. 20-94, qui pp. 31-32.

⁴ Nasce intorno al 1368 probabilmente a Shamakhi, nella regione caucasica di Shirvān (ma secondo altre fonti, meno attendibili, a Shiraz in Persia), e incontra a Baku il maestro Fazl Allāh di Asterābād (m. 1394) da cui viene iniziato alle dottrine dell'hurufismo diventandone un discepolo e pare il suo primo o secondo successore alla guida della setta. Dopo la condanna a morte e l'esecuzione del maestro nel 1394, ad opera di Mirān Shāh il figlio del Tamerlano, Nasimi lascia Baku e inizia una serie di viaggi missionari che – secondo le fonti in verità piuttosto scarse su questo periodo della sua vita – lo avrebbero portato a Baghdad per un breve periodo e poi soprattutto tra le genti dell'Anatolia. Da qui, per sfuggire all'inquisizione dei dottori, nell'ultima parte della sua vita si reca ad Aleppo allora sotto governo mamelucco, dove ricomincia la sua predicazione. Accusato di eresia, viene arrestato e processato, quindi condannato a morte su pressione dell'emiro mamelucco della città e messo a morte intorno al 1418. Ha lasciato opere poetiche vergate in turco, persiano e marginalmente in arabo. In proposito, v. la mia *Introduzione* a Nasimi di Shirvān, *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio. Il canzoniere persiano del poeta-martire dell'Hurufismo*, Centro Essad Bey – Amazon IP, Seattle 2020, pp. 1-30, in particolare pp. 1-6.

Disse allora Iddio: “Esci di qui, ché tu sia reietto e si posi su te la maledizione sino al dì del Giudizio!” (XV, 34-35)

Questo episodio, che darà inizio alla lunga carriera di Iblis come “tentatore” degli uomini, verrà attentamente analizzato dai sufi e dagli hurufi, e questo ci può interessare da vicino perché emerge subito una divergenza sostanziale nell’interpretazione. I sufi ci vedranno una “santa disobbedienza”: Iblis aveva intuito che Dio aveva voluto mettere alla prova gli angeli chiedendo loro di prosternarsi di fronte a una creatura, Adamo appunto;⁵ ma egli è consapevole che solo il Creatore è degno di un simile atto di adorazione e perciò “santamente” disobbedisce, anche se sa che Dio non potrà a quel punto che punirlo. In tal modo, agli occhi della tradizione sufica da Hallāj a Rumi e oltre, Iblis si trasforma inopinatamente in un testimone coerente, “eroico”, del monoteismo.⁶ Gli Hurufi invece si pongono su una linea interpretativa diametralmente opposta: non gli angeli obbedienti bensì proprio Iblis non aveva capito che Adamo era “immagine” di Dio, anzi di più, era la *forma* stessa in cui Dio aveva deciso di rivelarsi, e quindi l’atto di adorazione richiesto da Dio era pienamente dovuto ed esigeva una pronta e incondizionata obbedienza. Nasimi nel suo canzoniere persiano (d’ora in avanti abbreviato in CP) si esprime in proposito in modo chiarissimo rivolgendosi idealmente a un discepolo:

*Su vieni, e il segreto del Nominato nel nome di Adamo ricerco
ché meritevole dell’adorazione degli angeli in virtù dei Nomi divenne (CP ghazal 63)⁷*

dove l’accento ai “nomi” si riferisce a quelli che il Dio coranico gli insegna (II, 31), su cui torneremo nel paragrafo 3. Apparentemente, Nasimi si allinea dunque all’esegesi ortodossa che nell’atto degli angeli che si prostrano a Adamo vede una dimostrazione di santa obbedienza all’ordine divino, e nel rifiuto di Iblis un inemendabile atto di ribellione a Dio con le ben note conseguenze per lui e per l’umanità futura. Ma la concordanza di vedute tra gli Hurufi e gli esegeti ortodossi si ferma qui, perché l’antropologia hurufita conduce poi a una scoperta divinizzazione della forma umana: secondo il fondatore della setta, Fazl Allāh di Asterābād (m. 1394),⁸ Dio si manifesta pienamente, verrebbe da dire si “incarna” al massimo grado, in Adamo e nella sua discendenza.⁹ Dottrina che diventa l’assunto fondamentale del credo hurufita e che doveva scandalizzare in modo irrimediabile la corporazione dei dottori dell’Islam sunnita (quello sciita

⁵ Mi permetto di rimandare qui al mio breve saggio *Iblis e Satana tra Islam e Cristianesimo* originariamente uscito in G. Pasqualotto (a cura), *Per una filosofia dell’intercultura*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 73-110, e riproposto successivamente come quarto capitolo nel mio volume: *Iblis il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston (South Carolina) 2016², pp. 177-217.

⁶ Si veda in proposito il brillante articolo di Alessandro Bausani, *Il pensiero religioso di Maulanā Jalāl al-din Rumi*, in “Oriente Moderno” XXXIII (1953). Per un inquadramento si vedano le pagine intense che sono a lui dedicate in Idem, *Persia religiosa*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1999, pp. 276-293 e in *Letteratura neopersiana*, cit., pp. 253-260 e pp. 449-455; e infine si veda la sua illuminante *Introduzione* a Rumi, *Poesie mistiche*, Rizzoli, Milano 1980, pp. 5-34.

⁷ Qui e in seguito le citazioni da Nasimi, se non diversamente indicato, sono tratte dalla mia traduzione italiana: Nasimi di Shirvān, cit.

⁸ Sul fondatore dell’hurufismo, una prima informazione e ampia bibliografia è reperibile in H. Algar, s. v. *Astarābādi Fazlallāh*, in *Encyclopaedia Iranica*, versione online; O. Mir-Kasimov, s.v. *Astarābādi Fazlallāh*, in *Encyclopaedia of Islam*, 3a ed. (EI3); anche il grande studioso turco A. Gölpınarlı aveva curato la stessa voce per la versione cartacea della *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, E.J. Brill, Leyden 1991, pp. 733-735. Si veda inoltre la monografia di S. Bashir, *Fazlallāh Astarābādi and the Hurufis*, OneWorld Publications, Oxford, 2005.

⁹ In proposito si veda il mio saggio introduttivo “*Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli ...*”. *Introduzione alla teologia della bellezza di Nasimi di Shirvān, poeta-hurufi del XIV-XV sec.* in Nasimi di Shirvān, *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio*, cit., pp. 1-30.

conosce l'idea di un Dio che si manifesta nella forma umana, ma limita tale manifestazione ai soli imam discendenti di 'Alī).¹⁰ Per altro verso, questa straordinaria valorizzazione dell'Uomo – certamente la più ardita in area islamica e che trova un parziale termine di paragone solo con l'incarnazionismo di ambito cristiano, o forse con l' "avatarismo" di ambiente indù – è anche all'origine di certe moderne interpretazioni di Nasimi in chiave di "umanista" ante-litteram, o persino di antesignano della lotta degli oppressi dai poteri politici e religiosi, particolarmente in voga presso gli studiosi azerbaijani di epoca sovietica.¹¹

Nel canzoniere persiano di Nasimi, Adamo compare almeno una quindicina di volte, e altre dodici volte viene citato nel distico che costituisce il ritornello posto al termine di ciascuna strofa di un componimento piuttosto lungo in cui si legge:

*Il Santo Spirito noi siamo e il Nome Supremo [di Dio]
Spirito che fu insufflato nel corpo d'Adamo (CP tarji'-band 2, ritornello)*

espressioni ardite e "blasfeme", tipiche dello stile della poesia nasimiana, tutta intrisa di quel sentimento o entusiasmo teopatico che animava il poeta così come il suo maestro Fazl Allāh, e che poi si ritroverà anche negli altri poeti della tradizione hurufita, soprattutto turchi.¹² Ma analizziamo brevemente il distico appena citato. Il Corano (XV, 29 e *passim*) parla genericamente di uno "spirito" (*rūh*) che Iddio immette nell'Adamo appena creato e che, si lascia intendere, diviene da quel momento patrimonio comune a tutta la sua discendenza.¹³ Nasimi lo ricorda in questo distico:

*Gli uomini di Dio son rimasti viventi in eterno
per via di quel Soffio Divino che in loro fu infuso (CP qet'e, v. 6)*

Da questo *rūh* si distingue un "santo spirito" (*ruh-e qodsi* o all'araba: *rūh al-quds*) che nel Corano è presentato come una specie di ipostasi divina (II, 87; XVII, 85; LXX, 4 e *passim*) che assolve a

¹⁰ Per una prima informazione sulla imamologia sciita, cfr. C. Saccone, *I Percorsi dell' Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003, in particolare il cap. "L'Islam dagli scismi dei primi secoli alla formazione di una ortodossia giuridica e teologica", pp. 143-218; per un approfondimento, ancora imprescindibili sono le pagine di H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, tr. it., Adelphi, Milano 1991, in particolare il capitolo "Lo sciismo e la filosofia profetica", pp. 39-114.

¹¹ Rostam Aliyev per esempio, nella sua *Moqaddamé* (Introduzione) all'ed. del canzoniere persiano di Nasimi, *Divān-e fārsi-ye Fazl Allāh Na'imi Tabrizi va 'Emād al-din Nasimi Shirvāni*, Entesharat Donya, Tehran, 1353 / 1974 (qui in particolare pp. 13-15), non esitava a definire l'hurufismo un "movimento progressista" (*nazhat-e taraqqi-bakhsh*), "scuola di filantropia e scuola del popolo vessato" (*maktab-e ensān-dustī va maktab-e mardom-e zahmatkesh*) e a fare di Nasimi non solo il grande poeta dell'Azerbaijan, ma anche il "grande propagandista di questa scuola" (*mobbalegh-e bozorg-e in maktab*) venuta in soccorso degli "oppressi e sventurati" (*setamkesh o balā-didē*) nella lotta contro l'oppressione del popolo e la violenza congiunta dei religiosi più "retrogradi" (*'aqab-māndē*) e degli invasori timuridi che si era abbattuta sul Caucaso. Cfr. inoltre quanto si legge in vari siti web promossi da enti azerbaijani in cui si celebra Nasimi non solo come una gloria della letteratura nazionale, ma anche come "amico del popolo" e martire della lotta contro l'oppressione e l'oscurantismo.

¹² Cfr. A. Bombaci, cit., pp. 216-219, che non manca di rilevare l'influenza dell'hurufismo anche nel canzoniere di Shāh Ismā'il il fondatore della dinastia safavide (pp. 236-238) e il permanere di Nasimi (pp. 255-256) come uno dei grandi modelli, accanto a Khatā'i a Fuzuli e 'Alī Sher Navā'i, nella poesia turca di epoca safavide.

¹³ In proposito rimando al mio *L'anima nell'islam: dalla psicologia antico-iranica a quella del sufismo di Najm al-din Kubrā (XII sec.)* in "Studia Patavina" 58 (2011) 2, pp. 335-363, poi riprodotto con il titolo "L'anima istiga al male? Dalla psicologia del Corano a quella del sufismo" come terzo capitolo nel volume di C. Saccone, *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Letture coraniche II*, cit., pp. 133-176.

varie funzioni: è una sorta di “longa manus” di Allah, misteriosa entità quasi personificata in un celebre passo della Sura delle Scale: “... Dio, il Signore delle Scale, per le quali ascendono a Lui gli angeli e lo Spirito, in un giorno che vale cinquantamila anni” (LXX, 3-4); ma appare anche in un ulteriore criptico passo in cui si profila una sorta di triade divina: “Lo Spirito (*rūh*) procede dall’Ordine (*amr*) del mio Signore” (XVII, 85); ed è sempre lo Spirito (questa volta identificato dagli esegeti con Gabriele) che si presenta a Maria nel Corano dicendole “Io sono il messaggero del tuo Signore, [sono qui] per donarti un fanciullo purissimo” (XIX, 16ss.). Ma lo Spirito è nel Corano collegato soprattutto alla funzione profetica, come leggiamo in un passo in cui l’Ordine e lo Spirito di Allah compaiono ancora una volta insieme:

Iddio, l’esaltato ai gradi altissimi, è lui il padrone del trono, che per Ordine (*amr*) suo lancia lo Spirito (*rūh*) su chi vuole dei suoi servi, perché ammonisca gli uomini annunciando il dì del Raduno [della Resurrezione e del Giudizio] (XL, 15, ripetuto con poche variazioni anche in XVI, 1-2)

Va a questo proposito ricordato che Adamo è considerato nel Corano non solo il primo uomo e “califfo di Dio” (*khalifat Allāh*), ma anche – secondo gli esegeti e i commentatori – il primo profeta dell’umanità. Il “Nome Supremo” (*esm-e a’zam*) di cui si parla nel distico-ritornello su citato è il misterioso centesimo nome di Allah che, secondo gli esegeti, nel Corano ne vanta almeno novantanove,¹⁴ ed è il misterioso nome divino mai rivelato su cui hanno a lungo speculato mistici e gnostici dell’Islam (v. anche infra). Insomma si comprende quale concentrato di pensiero eretico e posizioni eterodosse emerga dal distico sopra menzionato, in cui Adamo viene equiparato al “Santo Spirito” e al “Nome Supremo”, che come detto costituisce il ritornello di un poema strofico in cui compare ripetutamente, alla fine di ciascuna delle dodici strofe che lo compongono.

Ma c’è dell’altro. Non sarà sfuggito che Nasimi nel distico in questione parla alla prima persona plurale, quasi un *plurale majestatis* che rievoca immediatamente il “Noi” con cui Allah si rivolge al suo profeta nel Corano. Da un lato dunque Nasimi rivendica l’identità dello spirito (*rūh*) insufflato da Dio in Adamo con il “santo spirito” (*rūh al-quds*) di teologiche risonanze di cui più volte parla il Corano – presentato si direbbe come una emanazione o un “prolungamento” della personalità divina; dall’altro, c’è una ardita auto-identificazione con tale “santo spirito”, il che implica neanche tanto velatamente una auto-investitura profetica, giusta il passo sopra menzionato (Corano XV, 15). Abbiamo in sostanza, in questo distico, un poetico eterodosso commento ai passi coranici di cui s’è detto, che culmina poi nell’affermazione più blasfema di tutte, quel “Noi siamo il Nome Supremo” dove quel Noi inequivocabilmente addita a una sorta di auto-divinizzazione. Il CP di Nasimi è invero pieno di simili dichiarazioni di tono scopertamente teopatico, in cui il poeta, un po’ come fa Rumi in certi suoi famosi *ghazal*,¹⁵ sembra voler dare voce a Dio stesso, parlare si direbbe “al posto” di Dio. Dopo quanto detto, non ci sorprende certo che Nasimi se ne esca con un verso come questo:

*Poiché in virtù della Grazia di Dio fu esaudita la brama del cuore di Nasimi
ordinerò io agli angeli di prostrarsi, perché la dignità di essere Uomo possiedo!* (CP gh. 111,18)

¹⁴ In proposito si può leggere: A. Scarabel, *Preghiera sui nomi più belli*, Marietti, Genova 1996; C. Saccone, *I nomi di Allah nella speculazione teologico-mistica e nelle pratiche devote dei musulmani*, in AA.VV., *La riscoperta del decalogo*, “Credere Oggi”, 30 (2010) 6, pp. 77-92.

¹⁵ Cfr. la bella versione italiana antologica di Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980, in particolare il *ghazal* n. 3 (“Preesistenza”), pp. 57-58.

verso in cui Nasimi rivendica a se stesso la dignità di Adamo e il privilegio di venire adorato dagli angeli! Né egli si ferma qui e in un famoso distico giunge a dire:

*Uno sguardo che coglie il Vero occorre perché possa vedere il Mio volto
ma un occhio che guarda solo se stesso quando mai vedrà il volto di Dio? (CP gh. 49, 1)*

dichiarazione che, secondo la tradizione agiografica,¹⁶ fu quella che lo portò dritto al patibolo ad Aleppo intorno all'anno 1418.

2. Adamo nel Giorno del Patto

Ma veniamo ora al secondo episodio coranico che interessa il Nasimi "esegeta" di Adamo: il "Giorno del Patto" (*yawm al-mīthāq*). E cominciamo con la citazione di un passo celeberrimo, che ricorre praticamente in ogni canzoniere persiano dal medioevo sin quasi alle soglie del 900.

*E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi dicendo: Non sono Io il vostro Signore?
Ed essi risposero: Sì, l'attestiamo!
E questo facemmo perché non aveste poi a dire il Giorno della Resurrezione: noi tutto questo non lo sapevamo (Corano VII, 172)*

Nell'interpretazione corrente data dagli esegeti si tratta di un giorno anteriore alla creazione del mondo, un giorno "prima di ogni giorno" ovvero in un tempo anteriore al tempo creato. Il miglior commento a questo passo straordinario, che fonda l'esistenza terrena degli uomini su un ancoraggio meta-storico, ovvero il giorno primevo del Patto (*mīthāq*), ci è dato da al-Junayd (m. 910), il maestro di al-Hallāj (m.922), nel suo *Kitāb al-Mīthāq* (Libro del Patto), il quale s'interroga innanzitutto sullo statuto ontologico degli uomini in quel momento, anteriore alla loro stessa creazione:

Egli (Allah) li fece esistere davanti a Sé nell'essere preeterno presso di Sé e nella (sua) Unità vicino a Sé. Quando Egli li chiamò ed essi precipitosamente risposero, ciò avvenne per una grazia che concesse loro e per un Suo favore. Egli stesso si fece conoscere da loro quando non erano che un disegno che Egli aveva percepito in Sé stesso [...]. Allora essi percepivano Dio senza avere percezione di se stessi, mentre Dio era in verità presente, ma in che modo nessuno lo sa eccetto Lui, né lo potrebbe scoprire [...]. Poi li separò da Sé e li rese assenti all'Unione e presenti alla Separazione; la loro assenza divenne causa della loro presenza, e la loro presenza causa della loro assenza¹⁷

Unione con il Sé (divino), separazione dal Sé in vista di una prevedibile ri-unificazione: sembra di udire in terre arabe l'anticipo di una a noi familiare dialettica dello spirito ... *Unione e Separazione*: sono un po' le parole-chiave di tutta la mistica musulmana che pensa sempre in termini di una

¹⁶ Cfr. la mia sintesi nell' *Introduzione* a Nasimi di Shirvān, cit.

¹⁷ Cit. in M. Molé, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, pp. 76-77.

agognata patria celeste, di un primordiale “paradiso perduto” allorché l’uomo si trovava nella mente di Dio. E in quella fase, in quell’autentica età dell’oro degli uomini:

*la loro esistenza è l’esistenza più completa, la più fondamentale, la più sublime e la più atta ad accogliere la violenza, il trionfo e il vero dominio che da Lui si riversano su di loro, così che la loro traccia scompare, i loro segni svaniscono, la loro esistenza si eclissa*¹⁸

Qui s’introduce l’altro grande tema, quello del *fanā’* o autoannientamento del mistico: sì, perché tornare al paradiso perduto dell’ *unione* con Dio, abolire la *separazione* esistenziale, si può già in questa vita a patto di raggiungere, attraverso una dura e dolorosissima via ascetica, il proprio autoannientamento (*fanā’*) o estinzione in Dio. Se il mistico aspira a ritrovare quell’età dell’oro, dovrà spogliarsi degli attributi umani, ritrovarsi in quella sorta di esistenza pura, disincarnata, che aveva allorché era ancora nella mente di Dio, un suo puro “disegno” come dice mirabilmente Junayd. In sintesi, spogliarsi degli “attributi umani” per rivestire gli “attributi divini”: era questo il senso profondo - diranno i sufi - della blasfema espressione di al-Hallāj: “Io sono Dio”. Ma a quel punto, si chiederanno, chi aveva parlato davvero?

Questa premessa ci serve per inquadrare meglio la rilettura che Nasimi farà nel CP del passo coranico in questione. Partiamo da un verso che riprende il “Si!” (*balì*) pronunciato da Adamo e tutti gli uomini nell’antica promessa:

*La promessa di quelli che “Risposero: [Si!]” ho fatto nel giorno del Patto:
son io che diedi quella Risposta e pur io che posi quella Domanda... (CP gh. 161, 7)*

Nel verso si rievocano frammenti del passo coranico sopra citato in cui Dio, nella pre-esistenza ossia ancor prima della creazione, evoca di fronte sé Adamo e tutta la sua futura discendenza per chiedere loro: “Non sono Io il vostro Signore?” (*a-lastu bi-rabbi-kum*). Ed essi “risposero sì” (*qālū balì*). Nel secondo emistichio in effetti l’originale persiano dice alla lettera: “e io non sono altro che quel *Risposero* (*qālū*) e quel *Non sono Io?* (*a-lastu*)...”. Insomma Nasimi arditamente qui si identifica sia con l’uomo che risponde sia con il Dio che domanda. Dove non meraviglia tanto la prima identificazione, poiché dice il testo coranico *tutti* gli uomini, ossia tutta la futura discendenza di Adamo, erano presenti; bensì ci colpisce la seconda identificazione del poeta-hurufi con il Dio che pone la domanda primordiale: “Non sono Io il vostro Signore?”. Come a dire: io ero lì sia come Adamo che rispondeva sia come Dio che domandava... Ancora una volta il Nasimi esegeta del Corano stravolge ogni consolidata linea esegetica e persino distrugge la fissità dei ruoli che vedeva Dio da una parte e Adamo (e gli uomini) dall’altra, apparentemente senza possibilità di con-fusione.

Ma Nasimi prima che un esegeta originale e eterodosso del Corano è un poeta, un grande poeta, che non dimentica mai di essere l’erede di una tradizione lirica che al suo tempo era ormai vecchia di quasi cinque secoli, che aveva avuto tra i grandi che egli conosce e cita più volte direttamente un Khayyām, un ‘Attār e soprattutto un Rumi e un Hāfez, il cui lascito nel CP è evidentissimo.¹⁹ Ed ecco che nel suo CP egli, classicamente nelle vesti dell’ “amante” (*āsheq*), si rivolge sempre a un innominato “amato” (*ma ‘shuq*):

¹⁸ Ivi, pp. 77-78.

¹⁹ Cfr. il mio saggio introduttivo alla predetta edizione italiana del canzoniere persiano di Nasimi di Shirvan, *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio*, cit., pp. 1-30.

*In virtù del Patto e della Promessa che io strinsi coi riccioli tuoi
in nulla mai venni meno al patto, né alla promessa: su di te lo giuro!* (CP gh. 139, 12)

dove come si vede, dopo la prima re-interpretazione in chiave “eretica” del Corano, siamo giunti alla seconda re-interpretazione in chiave squisitamente poetica e perfettamente in linea con la tradizione lirica. L’antico Patto primordiale di cui parla il Corano è riletto in forma di “promessa amorosa” che il poeta-amante volgendosi all’amato giura di non avere mai infranto. Il patto amoroso con l’amato viene insomma saldamente ancorato al coranico Patto primevo, come qui Nasimi afferma volgendosi a un aspirante “fedele d’amore” o forse a se medesimo:

*Per quanto difficile appaia al cuore dell’amante la Separazione
quando con lui sarà concessa l’Unione, diverrà tutto facile: non dolerti!
Poiché nella pre-Eternità (azal) ho stretto col suo Amore un Patto ben saldo
per l’Eternità (abad) il suo Amore rispetterà e patti e promesse: non dolerti!* (CP gh.94, 9-10)

Si osservi come il patto amoroso, esattamente come il Patto primordiale tra Dio e gli uomini, si proietta da una eternità senza principio (*azal*) a una eternità senza fine (*abad*). Nella prossima citazione Nasimi collega il Patto, ancora una volta ripescando un noto motivo classico, al vino e alla coppa:

*Ebbri del Patto Primordiale sono coloro che, da questa Coppa,
nel banchetto pre-eterno gustarono il Vino sublime dell’Unità!* (CP *qet* è v. 5)

Qui il gruppo-motivo del “patto” si lega a una leggenda mistica di bacchiche colorazioni che è esplicitata nel verso seguente, quello conclusivo del primo *ghazal* del CP:

*La polvere di Nasimi sin dal Principio (azal) fu ben mescolata al Vino Eterno
o coppiere dal volto di luna, portami ancora quel liquido color del fuoco!* (CP gh. 1, 12)

dove l’apostrofe al coppiere (l’amato? il maestro? Il coranico Dio-Coppiere? per Nasimi in fondo non fa molta differenza) introduce una nota leggenda mistica, ricorrente nella poesia persiana, secondo cui nel Principio o eternità a priori (*azal*) ovvero nel giorno primordiale, il Dio-Coppiere (v. Corano LXXVI, 21) avrebbe mescolato il vino all’argilla umana, fuor di metafora vi avrebbe infuso l’ebbrezza amorosa che sarebbe dunque privilegio degli uomini, non degli angeli.

3. I nomi divini e la “scienza dei nomi” insegnata a Adamo

Il terzo passo coranico che attira l’attenzione di Nasimi è quello relativo al momento in cui Dio insegna i nomi a Adamo:

E [Dio] insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose, poi le presentò agli angeli dicendo: “Or ditemi dunque i lor nomi, se siete sinceri”. Ed essi risposero: “Sia gloria a Te, noi non sappiamo [...] Ed Egli disse: “O Adamo, di’ loro i nomi di tutte le cose!” (Corano II, 31-33)

Un passo straordinario che certifica la superiore scienza infusa da Dio in Adamo, con grande scorno degli angeli che poco dopo saranno persino invitati, ciliegina sul tutto, a prostrarsi ad Adamo nell'episodio di cui s'è detto più sopra.²⁰ Ma riprendiamo dai versi di Nasimi citati all'inizio:

*Su vieni, e il segreto del Nominato (Dio) nel nome di Adamo ricercalo
ché meritevole dell'adorazione degli angeli in virtù dei Nomi divenne* (CP gh. 63, 8)

Adamo possiede dunque fin dal Corano la “scienza dei nomi” di tutte le cose, insegnatagli da Dio. Ma nella rielaborazione hurufita questa scienza diventa una più generale “scienza delle lettere” che costituiscono l'essenza stessa delle cose, quasi i “mattoni” della creazione. Si tratta di antichissime concezioni che partono dal mondo greco e dall'idea che le lettere dell'alfabeto siano la materializzazione della divina Parola creatrice, idea che troverà un primo approdo in Giovanni evangelista (“In principio era il Verbo...”) e nella Kabbala ebraica. Nell'Islam queste idee approdano nella gnosi sciita con l'imam Ja'far (m. (m. 765) che tradizionalmente sarebbe stato l'iniziatore di questo genere di speculazioni. Ma vi sono altri notevoli esempi di riflessione sulle lettere nella “Bilancia delle lettere” di Jābir e nella filosofia del linguaggio di marca ismailita – che hanno il loro pendant oltre che nella speculazione ebraica anche nella “kabbala cristiana” del Rinascimento.²¹

Ma tornando al verso su citato si noti come Nasimi parta dall'idea tipicamente hurufita che il nome (*ism*) e il nominato (*musamma'*) sono la stessa cosa per giungere alla provocatoria dichiarazione che il segreto di Dio (il *nominato*) andrebbe cercato nel *nome* di Adamo. Quanto a dire che “Adamo” è il nome vero di Dio, forse proprio quello stesso Nome Supremo (*ism-e a'zam*) ovvero il centesimo misterioso nome di Allah, su cui tanto dibatterono mistici e teologi! Ancora una volta siamo di fronte a una lettura eterodossa del Corano, a una ennesima “bestemmia” che del resto caratterizza gran parte del pensiero e del dettato poetico di Nasimi. Ma la riflessione sui nomi va anche in un'altra direzione, piuttosto inusitata, come si evince da questo verso:

*Solo esteriormente noi abbiamo un nome, ma per quanti nomi vi siano
in verità [sappi che] siamo l'essenza delle cose e le cose sono essenzialmente noi* (CP gh. 35,8)

ovvero, in altre parole, la logosfera con la differenziazione dei nomi che la caratterizza, impedirebbe ai più nella visione hurufita di cogliere la sostanziale “unità” tra il soggetto (l'uomo) e l'oggetto (le cose) della conoscenza. Concezione che qui sfocia si direbbe in una palese visione panteistica: noi siamo tutte le cose (*ashiyā'*) e tutte le cose sono noi dove, si noti bene, ancora una volta il pronome plurale addita implicitamente non tanto o non solo all'insieme degli uomini quanto alla divinità dell'Uomo riassunta in un *noi* in cui riecheggia potentemente il *plurale majestatis* del Dio coranico.

Volendo approfondire ulteriormente quello che per Nasimi è il senso di questa “scienza dei nomi” insegnata ad Adamo, può risultare utile leggere i versi seguenti:

²⁰ Su questo episodio, v. nota 4 e, più in generale, cfr. il mio lavoro “L'angelologia musulmana, dal Corano alla riflessione dei mistici e dei teologi”, proposto come cap. III in *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche I*, Medusa, Milano 2006, pp. 129-168 (rielaborazione di un articolo originariamente apparso con un titolo leggermente diverso su “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose” 1991/3).

²¹ Cfr. H. Corbin, cit., in particolare pp. 138-142 e pp. 151-156.

*Ognuno se guardi alle qualità ha trovato nomi diversi, altrimenti:
il misero e il nobile, il folle e il sapiente non sono che una cosa sola!
Se anche, per errore, vede doppia una cosa l'occhio dello strabico
è palese che il tuo cuore, il rubacuori e l'amato sono una cosa sola!
O tu, come Nasimi, va' convinto alla ricerca del Tesoro eterno
re e mendicante in questa rovinata Dimora sono una cosa sola (CP gh. 24, 5-7)*

L'idea di matrice filosofica di “unità dell'esistenza” (*wahdat al-wujūd*), come sappiamo ampiamente presente nel pensiero di un Rumi o di un Ibn 'Arabī, si estende in Nasimi dall'ambito teologico-metafisico a quello della realtà umana e materiale, a uomini e cose: “qualità e nomi” (*sefat va esm*) - che nel mondo riflettono la differenziazione di ruoli e professioni, di appartenenze ai diversi regni naturali o ambiti di manufatti - possono essere e sono diversi, ma il gioco delle “forme” (*surat*) a malapena dissimula agli occhi del poeta-hurufi la sostanziale unità dell'Essere. In questo contesto, lo “strabico” (*ahval*) del secondo verso è figura del non iniziato, che non riconosce tale unità, un motivo già presente negli aneddoti di 'Attār:

*Una vecchia si recò a visitare [il mistico] Abū 'Alī e porgendogli un cartoccio con dentro dell'oro gli disse: “Accetta questo mio dono!”.
Lo shaykh le rispose: “Sappi che io feci voto di non accettare nulla da nessuno, tranne che da Dio”.
La vecchia prontamente replicò: “Io... Dio..., da quando in qua, o Abū 'Alī, sei diventato strabico?”²²*

Nel secondo emistichio del medesimo verso Nasimi sembra quasi parafrasare Hāfez che in un suo celebre verso diceva:

*Amico e menestrello e coppiere: tutti non sono che Lui
fantasie di acqua e d'argilla sulla via, dei puri pretesti!²³*

Nell'ultimo verso in modo trasparente Nasimi ricapitola una dottrina ampiamente circolante negli ambienti della gnosi islamica comunque connotata: il Cercato e il cercatore ovvero l'Amato e l'amante – qui, rispettivamente, “sovrano e mendicante” (*shāh o darvish*) – fuori del gioco delle apparenze fenomeniche e della “dittatura dei nomi” sono la stessa persona, ovvero è sempre Dio che “gioca all'amore con se stesso” come diceva Hāfez, nel verso che precede quello appena citato:

*Chi può trarre i vantaggi dell'Unione dall'Amore di un re
che con se stesso da sempre gioca all'Amore, in eterno?²⁴*

che in realtà vuole conoscere se stesso come suggerisce un celebre *hadith*: “Ero un Tesoro nascosto ed ebbi desiderio di farMi conoscere, per questo creai l'Uomo”. Il ritornello del brano nasimiano “... sono una cosa sola”, magnificamente incornicia questa affascinante speculazione sui nomi che Dio insegna ad Adamo e che costituisce un profondo ancorché eterodosso commento al passo coranico di partenza.

²² In Attār, *Il verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016⁴, p. 244.

²³ Cfr. Hāfez di Shiraz, *Il Coppiere di Dio*, a cura di C. Saccone, Centro Essad Bey-Amazon IP, Seattle 2019, *ghazal* n. 74, verso 8, p. 121.

²⁴ Ivi, *ghazal* 74, verso 7.

Ma Nasimi, come abbiamo più sopra ricordato, è soprattutto un poeta e oltre ai versi dottrinari su esposti se ne possono citare molti altri in cui lo stesso tema dei nomi viene declinato secondo immagini classiche e nella cornice della consueta pervasiva metafora amorosa. Si veda per esempio il seguente distico:

*Il Segreto dei Nomi divini non più rimase nascosto agli angeli
dacché sui Nomi il neo puntiforme del suo volto il punto mise (CP gh.79, 5)*

Il “segreto dei Nomi” (*serr-e asmā*) fa riferimento all’episodio coranico sopra ricordato (II, 31-33) in cui Dio “insegnò i nomi di tutte le cose” ad Adamo, umiliando gli angeli. Qui troviamo una elegante eziologia fantastica associata a un arguto gioco di concetti: il neo “puntiforme” del suo volto, ossia dell’amato, sarebbe all’origine dei punti che stanno sotto o sopra numerose lettere dell’alfabeto arabo-persiano, senza i quali non è possibile decifrare uno scritto, e tantomeno – suggerisce il poeta – sarebbe possibile decifrare gli stessi Nomi del Dio coranico!

Nella stessa direzione dello sfruttamento di un tema dottrinario (i nomi e la scienza dei nomi) all’interno della tradizionale metafora amorosa vanno anche i versi che seguono, in cui il poeta-amante si rivolge ancora al suo amato:

*Delle qualità dell’Essenza Assoluta tu sei lo specchio della forma
anche se in realtà, per aspetto diverso, tu compendi i Nomi più Belli
La qibla del tuo volto divenne la Guida dei devoti per questo:
tu sei la compiuta epifania di Dio, il tesoro del segreto dei Suoi Nomi (CP gh. 163, 14-15)*

ove, nel primo verso, viene concisamente riassunta l’idea (non specificamente hurufita) che la bellezza dell’amato è pura teofania, attraverso termini come “qualità” (*sefāt*), “essenza” (*dhāt*) e “nomi [di Dio]” (*asmā*) che appartengono al gergo corrente della teologia musulmana. Nel secondo verso abbiamo invece una dichiarazione ancora più ardita, per quanto comune nella lirica persiana precedente, che fa del volto dell’amato la *qibla* (direzione della preghiera) e la equipara, espressione in effetti più blasfema, alla “guida dei devoti” (*hudà li l-muttaqīn*, in arabo nel testo), dove è da notare che il termine *hudà* (“guida”) è comunemente un sinonimo del Corano... Nell’amato definito qui “compendio dei nomi più belli” (ossia dei 99 nomi di Allah) e poi “il tesoro dei segreti dei Nomi” divini di nuovo si propone in modo trasparente l’equiparazione amato=Dio, immagine di per sé non nuova. Sappiamo che da Sa’di o Rumi a Hāfez e oltre il misterioso innominato amato dei canzonieri persiani è cifra del soprannaturale e allusione comune a un Amato con la *a* maiuscola; ma, ecco il punto, con Nasimi non si tratta più di una semplice metafora o convenzionale allusione, perché se nell’ottica hurufita ogni uomo è ontologicamente, *costitutamente*, una divina “epifania” (*mazhar*, un termine che oltre che nel verso citato compare molte volte nel CP, senza contare l’ancor più frequente sinonimo *tajalli*), l’amato agli occhi di Nasimi lo è per eccellenza. E in modo del tutto consequenziale Nasimi giunge a dichiarare lo status divino dell’uomo, sempre a partire da un discorso sui nomi:

*Noi siamo i custodi del Segreto dei Nomi (serr-e asmā)
Noi siamo invero la realtà dei Nominati (haqiqat-e mosammā’) (CP tarji’-band 2, strofa XII,1)*

*Il Celato e il Palese che derivano dal mondo dell'Essenza e degli Attributi
sono entrambi dei nomi, ma tutto quel che vien nominato Noi siamo stati (CP gh. 103, 9)*

Ancora dei versi di tono teopatico (v. anche sopra) in cui le espressioni “il celato e il palese” (*bāten o zāher*) fanno riferimento a nomi del Dio coranico e al gergo teologico che distingue in proposito tra “essenza” o sostanza (*dhāt*) e “attributi” o qualità (*sefāt*) di Dio. Nel secondo emistichio si dichiara che quel “Noi” – ancora un pronome estremamente ambiguo che riflette il coranico *plurale majestatis* - è tutto ciò che viene “nominato” (*mosammā*) quanto a dire neanche troppo velatamente che Adamo è Dio o meglio, detto alla hurufita, è “un nome” di Dio. Ancora rivolgendosi al suo innominato amato, Nasimi così si esprime scomodando persino l’attributo per eccellenza del Dio coranico, il Misericordioso:

*Cielo del Misericordioso è il tuo volto, la scienza dei Nomi n'è la prova
questa è la dottrina dei devoti di Dio, e la parola stessa del Profeta Eletto (CP gh. 35, 1)*

Si noti il finale provocatorio richiamo alla “parola stessa del Profeta Eletto (Maometto)”, auctoritas tirata in ballo dal poeta a certificare la sua verità. La “scienza dei nomi [divini]” (*ilm al-asmā*) – che si riferisce propriamente a una branca della teologia islamica – qui certificherebbe insomma la bontà della “dottrina dei devoti di Dio” (*e'teqād-e ahl-e haqq*) ossia della setta hurufita.

4. *La suprema bestemmia: il volto di Adamo come volto di Dio, il volto dell'amato come “Corano vivente”.*

Dagli esempi portati ci si potrebbe chiedere se Nasimi quando si rivolge al suo innominato “amato” abbia in mente una persona particolare, come accadeva nel Canzoniere (*Divān*) di Rumi, oppure se esso sia puro simbolo o cifra del divino. In effetti sappiamo che in questo “amato” è facile intuire la figura del maestro, quel Fazl Allāh che iniziò Nasimi alle dottrine della setta, anche se una espressa equiparazione dell’amato al maestro non si trova nel CP. E tuttavia un indizio interessante si ricava da un verso come questo:

*Poiché giunge dal volto del Sole della Fede un segnale al sole d'Oriente
orsù vieni, e al volto del Sole della Fede pròstrati come fa il sole d'Oriente! (CP gh. 128, 13)*

Il verso contiene una citazione di Rumi il cui mistico amato, il derviscio Shams al-din (“Sole della Fede”) di Tabriz, è qui evocato in un gioco d’immagini con il “sole d’oriente” (*shams-e khāvar*) ossia l’astro in sé. Va da sé che qui l’amato maestro di Rumi (Shams al-din) e quello di Nasimi (Fazl Allāh) risultano implicitamente sovrapposti. Questa premessa era necessaria perché parlando del “volto” dell’amato nel CP di Nasimi certamente viene da pensare *in primis* al “volto” del suo maestro, che nella letteratura prodotta dagli Hurufi e considerato come poco meno che un Dio in terra e fatto oggetto di pia adorazione; ma in realtà il suo CP ci porge anche molti versi in cui verrebbe da pensare che l’“amato” rinvii alla più comune esperienza della bellezza umana negli amori terreni, che, date le premesse su esposte, può trasformarsi agli occhi del nostro poeta-hurufi in una inusitata esperienza “teologica”. Né mancano in questo senso dei precedenti poetici (Rumi e Hāfez *in primis*) e teorici, come vedremo più avanti.

La dottrina hurufita in Nasimi trova la sua più completa enunciazione nei versi che tematizzano il “volto” di Adamo, un volto che nella sua poetica rielaborazione si confonde con il volto dell’amato. Questo tema è sviluppato in almeno due direzioni, 1. quella della celebrazione della bellezza teofanica del volto; 2. quella della sacra scrittura incisa nelle linee del volto, che conviene esaminare separatamente.

4.1 Nel CP la bellezza umana diventa un’esca e una rete, due immagini classiche, di cui si trovano infiniti precedenti nella lirica persiana:

*La forma di Adamo ed Eva, in verità è soltanto una rete:
il senso dell’Uomo, se l’esca hai trovato, è uno solo! (CP gh. 24, 3)*

E ancora, quasi a spiegare il senso di quell’esca, così Nasimi si esprime pensando sempre al volto dell’amato:

*Chi come gli angeli dinanzi al tuo neo e alla peluria non si prostri adorante
non è altri che un Iblis che si rode nel tormento per il fuoco dell’esclusione (CP gh. 8, 3)*

Immagini tradizionali come il neo (*khāl*) o la peluria (*khatt*) sul volto dell’amato (altrettante “esche”, cui in altri versi si aggiungono la bocca, i capelli ecc.) come si vede entrano in gioco nella rilettura dell’episodio su ricordato del rifiuto di Iblis di prostrarsi ad Adamo. Il poeta sta dicendo che colui che non sa riconoscere nella bellezza di un volto umano una manifestazione della bellezza divina si comporta in fondo come il ribelle Iblis che disobbedì all’ordine divino... Qui sottostanti sono certamente il versetto coranico in cui Dio dichiara di avere creato l’uomo “nella più bella delle forme” e il celebre *hadith* in cui si legge “Dio è bello e ama la bellezza”. Di più, e qui si capisce fino in fondo la gravità e soprattutto la *natura* del peccato di Iblis:

*La forma del tuo volto è lo specchio del Volto di Dio
ma questo punto come può comprenderlo ‘Azāzil (Iblis) il reietto? (CP gh. 99, 13)*

Iblis non ha visto, non ha compreso, la teofania implicita nel volto di Adamo, il valore teofanico della bellezza terrena, che il nostro poeta addita al suo pubblico nell’apostrofe all’amato. Un amato che è ai suoi occhi vero “specchio del volto di Dio”. Si comprende allora che il peccato di Iblis è frutto di uno sviamento intellettuale, di un errore di giudizio, più che di una aberrazione morale, o se si vuole: la disobbedienza a Dio (l’aberrazione morale) deriva in lui da una aberrazione della mente, da un errore dell’intelletto. E tale doveva sembrare a Nasimi il tipo di aberrazione cui va incontro chi non vede la dimensione teofanica, dunque intrinsecamente teologica, della bellezza umana, qualcosa che lo pone nella linea di pensiero espressa nella affascinante erotologia di Ahmad Ghazālī²⁵ o nel “platonismo” di un Ruzbehān Baqlī di Shiraz, per il quale “occorre nel libro

²⁵ Cfr. il mio breve saggio *La “via degli amanti”. L’erotologia di Ahmad Ghazālī nel trattato mistico Savāneh ol-‘Oshshāq*, in Ahmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007, pp. 9-87.

dell'amore umano apprendere le regole dell'amore divino", perché "l'amore per un essere umano è la scala dell'amore per l'Essere Divino".²⁶

Di qui, e in modo del tutto consequenziale, l'affermazione che colui che invece sa riconoscere il valore teologico della bellezza e se ne innamora è paragonabile agli angeli obbedienti che si prostrarono ad Adamo, anzi "è" un angelo:

*Angelo divenne l'amante del tuo volto, e per questo si prostra in adorazione
perché invero la tua Bellezza è Dio Altissimo in tutta la sua beltà e leggiadria* (CP gh. 163,17)

dove, nel secondo emistichio, si noti la dichiarazione che equipara tout court la bellezza dell'amato a "Dio Altissimo in tutta la sua beltà e leggiadria". Ma nel prosieguito dello stesso *ghazal* v'è un vero inarrestabile crescendo di lodi alla *divinità* dell'amato:

*Tu sei in verità quel sole dei belli che in questo mondo e in quell'altro
con il volto sei la calamità delle anime e, coi riccioli, la pace dei cuori
In Bellezza, per forma e sostanza, tu sei quell'Unico Assoluto
e in quanto Essenza Divina sei in beltà singolare e ineguagliato
Mai non vide il mondo dall'inizio alla fine della creazione
una forma come il tuo volto che non ha l'eguale né il simile* (CP gh. 163, 18-20)

Sono versi di encomio e lauda dell'amato in cui potentemente si riflette quel Dio "che è bello e ama la bellezza", la cui bellezza anzi si manifesta nell'umano e sconvolge anime e cuori; ma si notino alcune espressioni che non a caso riflettono formule coraniche (cfr. in particolare la sura CXII), che lo vogliono "unico" (*vāhed*), "singolare e ineguagliato" (*fard o yektā*) e "privo di simile o uguale" (*bi-mānand o hamtā*). Siamo di fronte a una ennesima rilettura all'hurufita di un caposaldo dottrinale del monoteismo islamico, l'unità divina (*tawhīd*). Vale la pena infine citare un distico in cui, ancora una volta rileggendo e implicitamente commentando un passo coranico, Nasimi lega con splendida poetica intuizione il volto di Adamo alla teofania del "roveto ardente" da cui Dio parlò a Mosè, episodio biblico ripreso nel Corano (XX, 10-12 e *passim*):

*Il fuoco stesso del volto d'Adamo senza falsità o ipocrisia fu
quello che dal roveto ardente disse a Mosè: "Io sono Iddio!"* (CP gh. 114, 8)

tale doveva apparire a Nasimi il volto dell' "amato", fosse egli un amato innominato e a noi ignoto oppure lo stesso maestro Fazl Allāh con cui spesso tale figura pare implicitamente confondersi nel suo CP.

4.2 Veniamo ora a quella che forse è la più caratteristica ed eretica delle dottrine hurufite, ampiamente riflessa nei versi di Nasimi, che fa del volto umano un libro o "quaderno" (*moshaf*) in cui è impressa una sacra scrittura, quasi un Corano vivente:

*Dai punti e dalle lettere (noqté o harf) dei suoi nei e tratti
si svelarono i segreti del Discorso Divino* (kalām-e haqq)

²⁶ Su questo interessantissimo autore cfr. H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le Fidèles d'Amour, vol.III*, in particolare il lungo capitolo a lui dedicato pp. 9-146.

La Rivelazione (tanzil) del Libro del suo volto

divenne l'esegesi delle Verità (haqā'eq) del mondo

I sette versetti del Quaderno della sua Bellezza (moshaf-e jamāl)

divennero la chiave degli enigmi del "fiat!" (romuz- e 'kon') originale (CP tarji'-band 2, strofa V, 7-9)

In questi versi Nasimi sintetizza elegantemente la grande eresia hurufita: il “discorso divino” (*kalām-e haqq*) è per eccellenza quello inscritto nei tratti del volto umano che costituisce a sua volta una “esegesi delle verità” (*tafsir-e haqā'eq*) del mondo. Nel secondo verso in particolare si legge alla lettera: “la Rivelazione e il Libro (*tanzil o ketāb*) del suo volto...”, due termini sicuramente più forti di *moshaf* (quaderno) che compare nel terzo verso venendo usato a iosa nel resto del canzoniere in riferimento sempre al volto teofanico dell'amato. Il maestro di Nasimi, Fazl Allāh, aveva esposto nel suo insegnamento una compiuta teoria della “scrittura del volto” umano, fatta dei tratti e dei punti del volto. In esso sono distinguibili sette tratti o “linee materne” (ossia presenti sin dalla nascita): le quattro ciglia, le due sopracciglia, la linea dei capelli sopra la fronte (cui si aggiunge talora la linea centrale della discriminatura dei capelli, che con quest'ultima va suggestivamente a formare una sorta di “croce”); e sette “linee paterne”, che si sviluppano nell'uomo con la maturità: le quattro linee che costituiscono i bordi superiori e inferiori della barba, le due linee dei baffi, la linea del pizzetto. Ebbene, qui è un ulteriore esempio della “esegesi” hurufita, le sette linee materne sarebbero un rimando ai sette versetti della *fātiha*, la prima sura del Corano, sicché ogni essere venuto al mondo avrebbe la Parola di Dio stampata sul volto. Di più, le varie parti del volto sono spesso associate per la forma a questa o quella lettera dell'alfabeto arabo-persiano. Quest'idea è ampiamente sfruttata da Nasimi, per esempio in un verso del CP abbiamo le seguenti equivalenze: “*Statura bocca e capelli suoi (=dell'amato) sono come ALEF (ا), LĀM (ل), MIM (م)*” (CP, gh. 112, 6). Si tratta solo di uno dei parecchi esempi di applicazione delle lettere (*hurūf*) a parti del volto o del corpo umano – operazione in realtà applicata nell'hurufismo anche a cose o oggetti comuni, naturali e manufatti. Le lettere arabe in questione hanno naturalmente solo una vaga somiglianza esteriore con le parti del corpo nominate nel verso; va peraltro ricordato che proprio queste tre lettere compaiono anche all'inizio della sura II, la più lunga del Corano, e sono fatte oggetto dagli esegeti delle più varie interpretazioni, cui si aggiunge questa del nostro poeta in perfetto stile hurufita. Da altri versi del CP si ricavano ulteriori corrispondenze come sopracciglio = NUN (ن), orecchio = HE (ه), naso = ALEF (ا), occhio = 'EYN (ع), mano = KĀF (ك), ricciolo (ma anche la schiena) = DĀL (د) e così via, che riflettono probabilmente speculazioni sulle lettere contenute nell'insegnamento del maestro e destinate a ulteriori sviluppi nella trattatistica che verrà prodotta all'interno della setta.²⁷ Più sopra abbiamo visto come anche il neo sul volto dell'amato sia interpretato come un punto diacritico, qualcosa per la verità di non nuovo, essendovene molti esempi nella tradizione lirica persiana. In generale, di alcune di queste equiparazioni di lettere a parti del corpo, come ad esempio l'ALEF =statura e la DĀL =schiena, non mancano esempi nella tradizione poetica precedente, ma in Nasimi si osserva una inclinazione a farne un uso particolarmente accentuato che certamente si spiega a partire dalla importanza attribuita alla dottrina delle lettere – veri “mattoni” della creazione e insieme materializzazione del “discorso divino” – presso gli Hurufi.

²⁷ Per farsene una idea si possono leggere in francese alcuni trattati hurufiti presentati in Huart, cit., per cui v. nota 3.

Da questa valorizzazione delle lettere in chiave teologica e cosmologica sorge in Nasimi l'idea, sopra accennata, del volto umano come "quaderno" (*moshaf*) contenente una sacra scrittura, su cui conviene alquanto soffermarsi. Il termine originale o suoi equivalenti ricorre nel CP almeno una quarantina di volte, a segnalare in modo inequivocabile che l'idea del volto umano come "scrittura" sacra costituisce una dottrina centrale del poeta e del suo maestro. Si legga per esempio il verso seguente in cui il poeta si rivolge ancora all'amato:

*Il Quaderno del tuo volto donato da Dio noi leggiamo, sin dal Principio,
come un discorso eloquente: questi sono i versetti del Corano nostro!* (CP gh. 4, 11)

in cui colpisce come la "bestemmia" del secondo emistichio sia presentata senza mezzi termini come una verità arcana, ancestrale, che risulta calata nell'abisso senza fondo della pre-eternità o "principio" (*azal*) in cui il poeta s'immagina di avere avuto direttamente da Dio la sacra "rivelazione" del volto dell'amato, il "suo" Corano senza tempo. Implicitamente il nostro poeta-hurufi si paragona al Profeta che ricevette da Dio il Corano e paragona il volto dell'amato al Corano eterno (la "Madre del Libro", per cui v. infra). Ma continuando nell'accostamento volto dell'amato - Corano, compaiono altri elementi legati al tema della rivelazione, in particolare i "versetti":

*Affinché nel tuo volto di luna si legga il "versetto della Luce"
il punto di quel nerissimo neo sugli stessi Nomi Divini hai posato!* (CP gh. 158, 7)

Il celebre "versetto della luce" (*āyat-e nur*) fa riferimento a Corano XXIV, 35 che inizia: "Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una nicchia, in cui è una lampada, e la lampada è in un cristallo, e il cristallo è come una stella lucente...". Nel secondo emistichio v'è una eziologia fantastica sul neo del volto dell'amato qui immaginato come un "punto" (*noqté*) diacritico che si trova in parecchie lettere arabe e sugli stessi Nomi di Dio (v. anche sopra §.3 settima citazione, dal CP gh. 79, 5). Di sure e lettere del volto dell'amato si parla esplicitamente nei prossimi versi:

*Quaderno santo della Bellezza è il suo volto, occhi e sopracciglia sono le sure
la statura, i capelli e la bocca di lui son come le lettere ALEF (ا), LĀM (ل) E MIM (م)*
(CP gh. 114, 10)

*Cento ritmi di lettere armoniose come perle nascoste
il Signore Iddio su quel volto simile a sole e luna ha scritto
Oh, il quaderno della tua Bellezza è scrittura, e la Mano Onnipotente
ad ogni istante con le righe del tuo volto lettere ulteriori ha trascritto* (CP gh.143, 2-3)

Il poeta apostrofa l'amato sul cui volto la "mano onnipotente" di Dio ha vergato lettere e intere "sure", esattamente come ha fatto sul Libro sacro rivelato a Maometto. Nei versi che seguono entra in gioco persino il nome di una sura coranica, la "sura del Kawthar" (sura CVIII), che Nasimi vede letteralmente inscritta nei riccioli, nel volto e nella peluria (o barba incipiente) dell'amato:

*Rivolti soltanto ai tuoi riccioli neri sono i bramanti
a ogni punta di ricciolo, ciascuno: "è il mio Signore!" – dice*

Il tuo volto e la tua peluria sono la “sura del Kawthar” di Luce!

Un altro, che l’uno è splendida rosa e l’altra zucchero squisito – dice (CP gh. 84, 2-3)

I “riccioli” (*zolf*) e la “peluria” o barba (*khatt*) incipiente dell’amato sono tradizionalmente fatti oggetto della lauda incessante dei lirici persiani, ma, agli occhi del poeta, acquistano il significato particolare di strumenti (lettere) di una arcana sacra scrittura (*khatt* in persiano significa anche “linea” o riga di scrittura) sul “quaderno” del volto amato. Si tenga presente che *Kawthar* (etimologicamente “l’abbondanza”) è nome di una fonte del paradiso coranico cui si dissetano i beati, che qui diventa addirittura una fonte “di luce”, qualcosa che richiama subito l’idea del Dio-Luce espressa nel versetto della Luce di cui s’è detto poc’anzi. Né questo è l’unico esempio di nome di sura coranica espressamente citata nel CP, come si vede dai due esempi che seguono:

Quando la mia Fortuna consultai nel quaderno del volto dell’amico

il versetto della Vittoria d’Allah mi giunse e il Successo Supremo m’arrise

Il suo volto è la “sura Qāf”, chiunque quel quaderno si legga

fosse anche un infedele, gli appariranno versetti meravigliosi (CP gh. 10, 1-2)

Si fa riferimento nel primo emistichio alla nota usanza di usare un libro, in particolare il Corano (o il *Divān* di Hāfēz in ambiente persofono), come strumento per trarne auspici e consultare la sorte; il nostro poeta naturalmente s’immagina di farlo con il volto dell’amato, che ormai sappiamo è per gli Hurufi un vero e proprio libro o “quaderno” (*moshaf*) le cui linee o “versetti” (*āyāt*) sono quelle del volto stesso. Nel secondo emistichio in corsivo è una citazione frammentaria da Corano LXI, 12-13. Nel secondo verso ecco comparire la “sura Qāf”, la cinquantesima delle 114 del Corano, che prende il nome dall’omonima lettera (q) dell’alfabeto arabo, con cui inizia. Dopo la menzione iniziale della lettera *qāf* (che, si noti, è pure la prima lettera del termine *Qur’ān* = Corano), il testo così procede: “Per il Corano gloriosissimo!”. In sostanza il poeta qui ribadisce l’idea che il volto dell’amato è un sacro “quaderno” (*moshaf*), un “Corano” che meraviglierebbe persino un “infedele” (*kāfer*). L’altro caso di citazione del nome di una sura, ancora una volta connesso con il topos della consultazione di un libro, è nel verso seguente:

Dal Quaderno del tuo volto io traggo fausti auspici perché

consultandolo, sempre m’imbatto nella “sura di Giuseppe”! (CP gh. 82, 5)

Qui Nasimi consultando il volto / “quaderno” dell’amato, un po’ come si fa con il Corano aprendo a caso una pagina, s’immagina di capitare sulla “sura di Giuseppe” (la XII del Corano) che è ritenuta di particolare buon auspicio specie in questioni amorose. Detta sura è dedicata al biblico personaggio di cui il Corano sottolinea in particolare la straordinaria bellezza che turbò le donne egiziane e in particolare sconvolse la bella Zoleykhā (moglie di Putifar), che tentò invano di sedurlo. Né gli arditi accostamenti di Nasimi si fermano qui, ché anzi in relazione al volto umano egli trova modo di impiegare ulteriori elementi connessi al tema della rivelazione, come si vede per esempio dal verso seguente:

Il testo della Madre del Libro derivò dal Quaderno del tuo volto

[ch’è] la stessa Tavola ben Custodita da cui Gabriele ci portò il Corano (CP gh. 99, 13-14)

Eziologia fantastica che racchiude una ulteriore duplice “bestemmia”: il testo della “madre del libro” (*umm al-kitāb*, ovvero la matrice celeste di ogni rivelazione) conservata nella “Tavola ben Custodita” (*lowh-e mahfuz*, su cui il Dio coranico scrive), deriverebbe ovvero è fatto discendere da quanto scritto nel “quaderno del volto” (*moshaf-e ruy*) dell’amato... con una implicita ardita equiparazione del testo della Madre del Libro alle “scrittura” del volto (le linee e i tratti) e, della suddetta Tavola, al volto stesso dell’amato.

5. Chi può leggere il volto d’ Adamo?

Per terminare questa rapida carrellata sul motivo “scrittura del volto”, vedremo come Nasimi si preoccupi di specificare i requisiti che dovrebbe possedere colui aspira a leggere la misteriosa sacra scrittura del volto di Adamo, e non manca di additare, invero alquanto polemicamente in certi versi, coloro che sono per definizione esclusi da tale capacità, ovvero la capacità di farne l’ “esegesi”, e qui avremo qualche sorpresa. Per cominciare, leggiamo questo verso:

*Il suo volto, e chioma e peluria e neo di lui sono il Discorso di Dio:
se ne vuoi ottenere l’ esegesi, fiduciario del segreto dei Nomi diventa!* (CP gh. 140, 6)

Verso che riassume l’idea hurufita del volto umano come sacra scrittura vivente, qui senza esitazione definita “Discorso di Dio”, la cui “esegesi” (*tafsir*) è collegata al privilegio assegnato da Dio a Adamo e la sua discendenza di conoscere “i nomi” (*asmā’*) di tutte le cose (Corano, II, 31). Ma il secondo emistichio contiene una implicita quanto trasparente precisazione: occorre divenire “fiduciari del segreto dei nomi”, quanto a dire che viene rimarcato l’aspetto connesso con una iniziazione alla “scienza dei nomi”, non quella dei dottori naturalmente bensì quella degli Hurufi. Né questo da solo potrebbe bastare:

*Lo specchio del cuore tienilo puro, o tu che cerchi il suo incontro
e chissà, magari lancerà uno sguardo al tuo specchio il bel volto di lui
Dal santo Quaderno del suo volto sappi leggere l’eterno e l’imperituro
se desideri la via trovare alla sua Essenza e farti edotto dei Segreti di lui* (CP gh.137, 1-2)

Insomma l’iniziazione alla “scienza dei nomi” è requisito necessario, ma non sufficiente. La purezza (*safā*) del cuore, tema che collega Nasimi all’eredità sufica, è l’altro requisito indispensabile. Nel primo verso è in effetti adombrata l’idea del rispecchiamento del volto di Dio nel cuore del mistico amante, ampiamente circolante nei canzonieri dei poeti persiani sin da Sanā’i e ‘Attār²⁸. Ma implicitamente si dice anche che la lettura del “volto dell’amato” non è fatta con gli occhi della testa bensì con il cuore. Né è operazione cui basti la volontà del soggetto amante: per leggere l’ “eterno e l’imperituro” nel quaderno del volto dell’amato, occorre che questi lanci uno sguardo nel cuore dell’amante, un cuore che deve essere già pronto, ossia puro e forbito “a specchio”. Altrimenti non potrà realmente vedere alcunché, né decifrare la luminosa teofania né leggere l’arcana sacra scrittura del volto.

²⁸ Si pensi al famoso racconto nel *Mantiq al-Tayr* del re che fa costruire uno specchio per farsi ammirare dai propri sudditi che poi, nel commento autoriale, è identificato con il cuore del mistico che solo se lucidato a specchio può riflettere il volto del sovrano celeste. Per una versione italiana di tale racconto, v. ‘Attār, cit., pp. 81-82.

A questo punto si comprenderà meglio la *vis polemica* che Nasimi mostra verso alcune categorie di religiosi, per esempio verso gli asceti (*zāhed*) e i giurisperiti (*faqih*), per i quali ha versi spesso sferzanti benché sempre ornati con immagini e citazioni spesso ricercate:

*Non può l'asceta legare il cuore agli anelli dei riccioli di lui perché
i miracoli di Mosè per il mago sono come nero serpente o scorpione
Il giurisperito nel Quaderno del suo volto non poté vedere la Luce di Dio:
la sua peluria forse mostra lo smeraldo all'occhio di serpente [di costui]? (CP gh.164, 9-10)*

Ossia, nel primo verso, la bellezza miracolosa dei riccioli dell'amato – paragonata ai miracoli di Mosè – non appare all'asceta (*zahed*) bigotto che vi vede solo “serpenti e scorpioni” (*mār o 'aqrab*). Qui sottostante è una elegante citazione coranica (VII, 115-120) relativa all'episodio in cui Mosè, sfidando i maghi del Faraone, trasforma il suo bastone in un serpente che ingoia quelli dei suoi antagonisti. Il senso sarebbe: l'asceta tra i capelli dell'amato non si puoi beare come i sinceri amanti perché questi capelli si trasformerebbero per lui in serpenti, o vi vedrebbe solo un simbolo di demoniache tentazioni. Nel secondo verso il “giurisperito” (*faqih*) o dottore della legge, esattamente come il sufi o l'asceta del verso precedente, non saprebbe mai leggere nel “quaderno” (*moshaf*) del volto dell'amato la sua arcana scrittura, qui equiparata alla “luce di Dio” (*nur-e khodā*). Il senso del secondo emistichio, alquanto corrotto nell'originale, si baserebbe su una antica credenza popolare secondo cui il verde “smeraldo” (*zomorrod*) accecherebbe o farebbe fuggire vipere e serpenti a cui il giurisperito verrebbe implicitamente assimilato. Per capire l'immagine, alquanto lambiccata ma “feroce”, occorre ricordare che la “peluria” (*khatt*) o barba incipiente sul volto dell'amato è di regola paragonata in poesia a tenera erbetta, verde come lo smeraldo.

Ma allora, ci si chiederà, chi mai può leggere il quaderno del volto, chi è in grado di interpretare quella “sacra scrittura” che ne agli occhi di Nasimi fa un Corano vivente? La risposta è data in termini ormai facilmente intuibili:

*Il quaderno del Nostro Volto altri che Noi non è in grado di leggere:
nei Due Mondi, il lettore delle sue pagine nelle loro sette lezioni, Noi siamo stati (CP gh.103, 10)*

L'accenno alle “sette lezioni” si riferisce alla prassi esegetica del Corano, qui applicata allo stesso “volto di Dio” che, come si può intuire, coincide nella visione hurufita con il volto di Adamo e, nella poetica rielaborazione che ne fa Nasimi, con il volto stesso dell'amato. Si sottolinea in altre parole che il soggetto e l'oggetto della ricerca coincidono, che il lettore del Discorso contenuto nel “quaderno del volto” (*moshaf-e rokhsār*) - purché beninteso abbia un cuore puro e sia stato debitamente iniziato – altri non può essere che un figlio di Adamo. Ma, ed è questa in fondo l'eresia delle eresie di Nasimi e degli Hurufi, l'amante scopre non solo che il volto dell'amato è il volto di Dio, ma che nell'amante che sa cogliere questa sublime teofania, si ripete l'eterno divino amoroso gioco di Dio che conosce se stesso perché

*Siamo Noi che eravamo, e tuttora siamo
stregati dalla bellezza e leggiadria Nostra!
(CP tarji'-band 2, strofa VIII, 8)*