



***Rashh-i-'Amá* (Vapori di Nube): i primi albori della Rivelazione bahá'í**

Cenni storici

Shoghi Effendi (1897-1957), pronipote di Bahá'u'lláh, Custode della Fede bahá'í dal 1921 al 1957, ci informa che *Rashh-i-'Amá* fu rivelata a Teheran ed è quindi uno dei «primi frutti» della Rivelazione di Bahá'u'lláh di cui restino tracce scritte». ¹ Adib Taherzadeh (1921-2000), eminente studioso e scrittore bahá'í, scrive che questa Tavola, «rivelata nel Siyáh-Chál di Tíhrán subito dopo che il Più Grande Spirito fu disceso sulla Sua anima radiosa», potrebbe essere l'unica che Bahá'u'lláh vergò nella Sua terra natale. ² Ma da «cenni contenuti nei libri di storia bahá'í», ³ da alcune parole di 'Abdu'l-Bahá (al secolo 'Abbas Effendi, 1844-1921), figlio di Bahá'u'lláh e Suo successore alla guida della comunità bahá'í, e di Bahá'u'lláh nell'*Epistola al Figlio del Lupo* ⁴ e da affermazioni di Mullá Muḥammad-i-Zarandí, noto come Nabíl-i-A'ẓam (1830 ca. - 1892), cronista e poeta della Dispensazione bahá'í, ⁵ Vahid Rafati deduce che Bahá'u'lláh avrebbe rivelato anche altre Tavole in Iran. ⁶

Opinioni bahá'í, vol. 30, n. 1 (primavera 2006), pp. 6-29. Quando questo articolo è stato scritto non esisteva ancora la traduzione ufficiale di *Rashh-i-'Amá*. Pertanto l'autore fa riferimento a una sua parafrasi.

¹ Shoghi Effendi, *Dio passa nel mondo*, 2a ed. riv. (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2004), cap. VII, par. 36.

² Adib Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh. Baghdád, 1853-63*, ed. riv. (Gorge Ronald, Oxford, 1976), p. 45.

³ Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 50.

⁴ Bahá'u'lláh scrive: «Finora coloro che da Me si sono discostati e M'hanno smentito non hanno riconosciuto Colui Che inviò quel che fu trasmesso all'Araldo, il Punto Primo! La conoscenza di ciò è presso Dio, Signore dei mondi» (Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, [Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1980], p. 61).

⁵ Nabíl-i-A'ẓam scrive che nei ventidue giorni trascorsi a Badasht, Bahá'u'lláh «rivelò ogni giorno una Tavola» (Nabíl-i-A'ẓam, *Gli Araldi dell'Aurora. La narrazione delle origini della Rivelazione Bahá'í scritta da Nabíl*. Tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi [Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1978], p. 273).

⁶ Cfr. Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 50-1.

Aspetti letterari

Da un punto di vista puramente formale, *Rashh-i-‘Amá* è un componimento poetico di venti distici monorimati. La rima in *á* è rafforzata da un *radif*, ritornello, costituito dal verbo *mí-rízád*, che si ripete in tutti i venti distici e nel primo emistichio del primo distico per un totale di ventun volte. *Mí-rízád* è la terza persona singolare del tempo presente del verbo *ríkhtan*, che significa «riversarsi, fluire, scorrere, spandersi; versare, spandere; fondere, gettare, colare; cadere (foglie, denti)...».⁷ Come spesso accade nelle poesie persiane, il *radif* ha una molteplicità di significati che si adatta perfettamente alle varie sfumature necessarie nei differenti versi. Ma è impossibile trovarne un equivalente nelle lingue occidentali. Questo pertanto impone, pur nella fedeltà al testo originale, una certa libertà nella traduzione del *radif*, con una conseguente inevitabile perdita della caratteristica cadenza rimata che nell’originale così bene si presta al canto.

Dal punto di vista del contenuto, *Rashh-i-‘Amá* tratta un unico tema di carattere mistico, l’Intimazione divina ricevuta da Bahá’u’lláh nel *Síyáh-Chál*, la terribile segreta di Teheran, in una data sconosciuta compresa fra metà agosto e metà dicembre 1852, in quello che Egli stesso chiamò «l’anno nove».⁸ Nelle parole di Taherzadeh, *Rashh-i-‘Amá* «annuncia la lieta novella delle energie spirituali che si sono spri-gionate e che Bahá’u’lláh descrive come il soffio della brezza divina odorosa di muschio, l’apparizione dell’Oceano della Causa di Dio, lo squillo di Tromba, il flusso delle Acque vive, i gorgheggi dell’Usignolo del Paradiso e l’apparizione dell’An-cella del cielo».⁹ Nonostante sia stata scritta «in un momento in cui . . . [Bahá’u’lláh]

⁷ Alessandro Coletti e Hanne Coletti Grûnbaum, *Dizionario Persiano-Italiano classico, moderno, familiare con dati storici, geografici, letterari*, presentato da Alessandro Bausani (Centro Culturale Italo-Iraniano, Roma, 1978), s.v. «*rihtan*», p. 392.

⁸ Bahá’u’lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, 99. Shoghi Effendi afferma: «“Anno nove” è l’abbreviazione di 1269 AH. L’Anno nove ebbe inizio circa due mesi dopo che Egli (Bahá’u’lláh) fu imprigionato in quella segreta. Non sappiamo in quale preciso momento abbia ricevuto la prima intimazione . . . Pertanto consideriamo Anno santo tutto l’Anno nove e dobbiamo dare importanza . . . all’intero anno a partire dall’ottobre 1852» (a nome di Shoghi Effendi, *Bahá’í News* [National Spiritual Assembly of the Bahá’ís of the United States, Wilmette, Illinois], n. 252 [febbraio 1952], p. 5 e *Directives of the Guardian* [Bahá’í Publishing Trust, New Delhi, s.d.], p. 77). Pertanto *Rashh-i-‘Amá* potrebbe essere stata rivelata fra l’ottobre 1852 e il 12 gennaio 1853, giorno in cui Bahá’u’lláh lasciò definitivamente Teheran per seguire la via dell’esilio.

⁹ Taherzadeh, *Revelation*, p. 45, 46.

era ancora oppresso da tanto dolore», essa è una poesia «gioiosa», «un canto di vittoria e di gioia» e, malgrado la brevità, «costituisce un ponderoso libro, perché contiene le potenzialità, le caratteristiche, la potenza e la gloria dei successivi quarant'anni di Rivelazione divina». ¹⁰

L'Intimazione di Bahá'u'lláh è descritta secondo due diverse modalità. Nei primi dieci distici se ne trova una descrizione celebrativa, che pur concepita in termini metaforici, riferisce direttamente l'evento. Nei distici 11-19, invece, c'è una descrizione indiretta, nella forma di un invito a testimoniare l'accaduto. L'invito è rivolto mediante la seconda persona dell'imperativo presente, *bín*, del verbo *dídan*, vedere, che ricorre 27 volte. Questa martellante ripetizione ne fa quasi un secondo *radíf*, accanto a quello fondamentale, *mí-rízád*, classicamente usato per rafforzare la rima in *á*, e aggiunge alla poesia un elemento ritmico e cantabile.

La duplice modalità di presentazione dell'unico tema mistico dell'Intimazione divina consente di suddividere la poesia in due parti. La prima è puramente descrittiva e celebrativa, quasi il *tashbíb* o *nasíb* di una *qaṣídih*. La seconda è esortativa, quasi un *madh*. L'ultimo distico fornisce una concisa spiegazione del contenuto dell'intera poesia. Lo pseudonimo dell'Autore, *Bahá*, compare due volte, nel nono e nel diciannovesimo distico. La scelta del nono e del diciannovesimo distico per introdurre lo pseudonimo dell'Autore potrebbe essere un omaggio all'*abjad*, la *gimatríyah* o gematria (o anche ghematria) musulmana, che assegna un valore numerico a ciascuna lettera dell'alfabeto. Infatti la cifra nove è l'equivalente numerico del nome «Bahá» e la cifra diciannove è l'equivalente numerico del sostantivo *wáḥid*, che significa unità, il tema centrale della Rivelazione bahá'í.

Rashh-i-'Amá presenta le caratteristiche formali tanto del *ghazal*, ode, quanto della *qaṣídih*, elegia, che differiscono l'uno dall'altra per dimensioni e temi. Del *ghazal* condivide i quattro motivi principali, «il vino, l'amore, la primavera, la mística», ¹¹ ma da esso differisce perché è leggermente più lunga (venti distici, invece dei 5-12 abituali dei *ghazal*), perché non riporta lo pseudonimo nell'ultimo distico e perché non tratta un tema amoroso, ma ha intenti didascalici. Della *qaṣídih* condivide le dimensioni, oltre quindici distici, la suddivisione, sia pure appena accennata, in due

¹⁰ Taherzadeh, *Revelation*, p. 46.

¹¹ Antonino Pagliaro e Alessandro Bausani, *La letteratura persiana* (Sansoni, Firenze, 1968), p. 176.

parti, celebrativa la prima e didascalica la seconda, il complessivo intento didascalico, sia pure in senso mistico, e infine la mancanza dello pseudonimo nell'ultimo distico.

Se vogliamo meglio comprendere il messaggio di questa composizione è sicuramente utile fare riferimento a successivi Scritti di Bahá'u'lláh, nei quali Egli descrive con altre parole l'esperienza spirituale attraverso la quale passò mentre Si trovava nel *Síyáh-Chál* di Teheran. Ma è anche molto utile cercare di comprendere il linguaggio tecnico sufi – che Egli usa invariato nelle forme, ma con significati del tutto nuovi – alla luce di successivi Scritti di Bahá'u'lláh nei quali analoghi concetti sono esposti in modo più dettagliato. Quanto segue è solo un tentativo iniziale di esplorare gli innumerevoli significati religiosi e filosofici di alcuni dei temi principali di questo Scritto a beneficio soprattutto di coloro, soprattutto occidentali, che non hanno familiarità con il suo linguaggio mistico.

Il titolo: Vapori di Nube (*Rashh-i-'Amá*)

Il titolo con cui quest'opera è nota, ricavato dalle prime due parole del primo distico, ne anticipa il contenuto. Esso fa riferimento a due concetti, il concetto di '*Amá*, la nuvola divina, e quello di emanazione, qui descritto dalla parola *rashh*, alla lettera «filtramento, trasudamento».¹²

'*Amá* corrisponde a un concetto tecnico sufi, nato da una Tradizione, *Hadíth*, che recita:

Qualcuno chiese al Profeta: «Prima che creasse il creato (visibile), dov'era il tuo Signore?». «Era in una Nube [*'amá*] e non c'era spazio né sopra né sotto».¹³

Questa Nube primordiale è anche paragonata dai sufi a una tenebra. E in effetti la parola araba '*amá* deriva dalla radice '*my*, che significa «essere oscuro, tenebroso».¹⁴

¹² Coletti, Coletti Grûnbaum, *Dizionario Persiano-Italiano*, s.v. «rašh», p. 374.

¹³ Ibn 'Arabí, *Futúhát* II, 310, in Corbin *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabí*, trad. Ralph Manheim (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969), p. 185. Le Tradizioni (*ḥadīth*) islamiche sono una serie di racconti su ciò che Muḥammad (o per gli sciiti anche gli Imam) disse o fece nel corso della Sua vita, raccolti da cosiddetti «compilatori», devoti credenti che subito dopo la Sua morte si misero in viaggio per intervistare tutti coloro che avevano incontrato di persona il Profeta e preservare un ricordo scritto delle loro memorie.

¹⁴ Francis Joseph Steingass, *Arabic-English Dictionary. Companion volume to the author's English-Arabic Dictionary* (Crosby Lockwood and Son, Londra 1993), s.v. «'ama», p. 728. Cfr.

Il concetto di Nube tenebrosa fa riferimento anche a un'altra Tradizione, che dice: «Iddio creò il mondo nelle tenebre e poi vi riversò (*afada*) la Sua luce».¹⁵ La tenebrosa Nube primordiale è una metafora dell'esistenza primeva, nella quale è potenzialmente contenuto tutto ciò che è stato, che è e che sarà. L'andaluso Muḥīy al-Dīn Ibn al-'Arabī (1165-1240), da molti considerato il massimo filosofo sufi, spiega che questa Nube si sprigiona nello stadio in cui Dio, divenuto consapevole del Proprio amore, di cui in quello stadio Lui stesso è l'unico oggetto poiché non esiste altro all'infuori di Lui, «sospira», in quanto nella Sua solitudine desidera condividere la gioia di quell'amore. Egli concepisce allora il desiderio di farSi conoscere e quindi crea tutto ciò che è allo scopo di essere conosciuto. Nasce così per prima l'oscura Nube primordiale e da essa scaturisce poi tutto ciò che è.¹⁶ Lo stesso concetto è così esposto nelle *Parole Celate*, una breve raccolta di aforismi in arabo e in persiano, considerata un'opera «d'insuperata rilevanza fra gli scritti . . . etici» di Bahá'u'lláh.¹⁷ «Velato nel Mio essere immemorabile e nella antica eternità della Mia essenza, conobbi il Mio amore per te; e perciò ti ho creato, ho inciso in te la Mia immagine e ti ho rivelato la Mia bellezza».¹⁸

Rashḥ è una parola araba che deriva dal verbo *rashaḥa*, «sudare, traspirare; filtrare, far acqua (imbarcazioni); filtrare, colare, percolare (liquido)».¹⁹ In questo caso sembra voler indicare i primi vapori che emanano dalla Nube primordiale e

Antonio Campisi, *Lessico della teologia islamica* (Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro 1994), s.v. «my» 90.

¹⁵ Cfr. Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation* (Albin Michel, Parigi, 1995), s.v. «Fayd», p. 164. Cfr. anche Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya* II, 61.33, in William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabi Cosmology* (State University of New York Press, Albany, 1998), p. 49-50.

¹⁶ Cfr. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya* II, 310.17, in William C. Chittick, *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (State University of New York Press, Albany, 1989), p. 126. Sarebbe interessante studiare l'equivalente occidentale di questo concetto, non solo nella Bibbia, dove si accenna a una nube teofanica che avvolge la presenza divina, per esempio la «colonna di nube» di Genesi XIII, 21, o la nube «tenebrosa» di Genesi XIV, 20, ma anche in testi come *La nube della non conoscenza*, di un anonimo autore inglese del XIV secolo (Adelphi, Milano, 1998).

¹⁷ Shoghi Effendi, *Dio passa*, cap. VIII, par. 28.

¹⁸ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dall'arabo, n. 3.

¹⁹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Arabic-English) a cura di J. Milton Cowan, 4ª ed. (Otto Harassowitz, Wiesbaden 1979), s.v. «raṣaḥa», p. 394.

quindi il primo frutto dell'atto creativo di Dio. Successivamente nella poesia Bahá'u'lláh accenna a questo primo frutto dell'atto creativo divino con il termine arabo *tafh*, che deriva dal verbo *tafaḥa*, «traboccare, straripare, tracimare . . . riempire fino all'orlo».²⁰ Sembrano qui fare riferimento al concetto di creazione per emanazione, ampiamente spiegato negli Scritti bahá'í. L'emanazione è intesa negli Scritti bahá'í come apparizione delle qualità e degli attributi di un grado superiore della realtà in un grado inferiore. In questo caso dalla realtà della Nuvola divina, 'Amá, emana per straripamento, *tafh*, ed effusione, *rashh*, gli «accenti di Dio», *lahn-i-Khudá*, (distico undici) che dà inizio alla nuova Dispensazione. Abbiamo pertanto deciso di tradurre la parola arabo-persiana *tafh* con la parola italiana «bagliore», che è più pèopetica di effusione, ed è molto affine alla parola arabo-persiana *tajallí*, anch'essa molto usata nelle Scritture bahá'í per indicare il concetto dell'emanazione. *Tajallí* proviene dalla radice *jlw*, «essere o diventare chiaro, manifesto».²¹ In persiano *tajallí* significa «lusto, luminosità, brillantezza; manifestazione; transfigurazione; splendore, gloria» e, associato al verbo *kardan*, 'illuminare; levigare, adornare; illustrare, appianare».²² Abbiamo quindi tradotto «i bagliori di Bá», *tafhiy-i-Bá*, (distico otto), «i bagliori della Gloria», *tafh-i-Bahá'í*, (distico undici), «bagliori di Rivelazione», *tafh-i-Zuhúr*, (distico venti).

Il titolo di *Rashh-i-'Amá* è dunque ricco di profondi significati mistici. In altre Tavole posteriori Bahá'u'lláh istituisce un paragone fra l'atto della creazione divina e quello della Rivelazione. Egli scrive:

Considerate l'ora in cui la suprema Manifestazione di Dio Si rivela agli uomini. Prima che scocchi quest'ora l'Antico Essere, Che è ancora sconosciuto agli uomini e non ha ancora proferito il Verbo di Dio, è in Sé l'Onnisciente, in un mondo privo di qualsiasi uomo che L'abbia conosciuto. Egli è, invero, il Creatore senza creazione, poiché nell'attimo precedente la Sua Rivelazione ciascun essere creato dovrà rendere l'anima a Dio. Questo è invero il Giorno di cui si è scritto: «Di

²⁰ Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, s.v. «*tafaḥa*», p. 657.

²¹ Campisi, *Lessico*, s.v. 'glw,' p. 27.

²² Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature* (Routledge, Londra e New York 1998), s.v. 'tajallí,' p. 283.

chi sarà il Regno in questo Giorno?». E non si troverà nessuno pronto a rispondere!²³

Le implicazioni mistiche di questo passo della «Lawḥ-i-‘Abdu’r-Razzáq» sono molte. Bahá’u’lláh implicitamente paragona i vari stadi dei mondi divini descritti dai sufi ai quali Egli fa riferimento in alcune Tavole come la *Lawḥ-i-Kullu ‘t-Ta ‘am* (Tavola di tutti i cibi) – l’impenetrabile Essenza divina dell’*Háhút*, la prima Emanazione della «Volontà primeva» nel *Láhút*, la specificazione di questa Volontà nella realtà spirituale dell’Uomo perfetto nel *Jabarút* e nel *Malakút* e la sua apparizione fisica nel *Násút* – con la storia personale e specifica della Manifestazione di Dio. C’è un momento in cui, sebbene la Manifestazione di Dio sia fisicamente presente nel mondo, pure, non avendo ancora annunciato la Sua missione ad alcun essere umano, è solo «in un mondo privo di qualsiasi uomo che L’abbia conosciuto». *Rashḥ-i-‘Amá* sembra per l’appunto far riferimento a questo stadio della Rivelazione bahá’í. Dalla Nube divina incominciano a scendere gocce di rugiada e Bahá’u’lláh, nella Sua estasi, è il primo beneficiario di questo dono. E pertanto la poesia sembra descrivere i primi frutti della Rivelazione divina la cui Intimazione Egli aveva appena ricevuto.

La prima parte: l’annuncio celebrativo dell’Intimazione

Il primo distico

Vapori di Nube traspirano

dalla Nostra estasi,

Il mistero della fedeltà risuona

dal Nostro cantico.

Rashḥ-i-‘Amá az jadḥbiy-i-Má mí-rízád

Sirr-i-vafá az naghmiy-i-Má mí-rízád.

Bahá’u’lláh sembra qui mettere in relazione il dono divino dei vapori che traspirano dalla Nube primordiale con la Propria estasi, *jadḥbih* (dalla radice araba *jadhaba*, «rapire in estasi»²⁴). Gli studiosi del sufismo spiegano che *jadḥbih* è lo «sradicamento estatico dovuto ad un intervento divino diretto e brusco», senza alcun atto di volontà da parte di chi ne è colto, all’«opposto del movimento verso Dio . . .

²³ Bahá’u’lláh, «Lawḥ-i-‘Abdu’r-Razzáq», in *Spigolature dagli Scritti*, 3ª ed. riv. (Casa Editrice Bahá’í, Roma, 2002), sez. LXXVIII, par. 3, *Muntakhabátí az Áthár-i-ḥaḍrat-i-Bahá’u’lláh* (Bahá’í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1984), p. 102.

²⁴ Campisi, *Lessico*, s.v. «ğdb», p. 26.

(*Sulūk*)»,²⁵ che invece comporta uno sforzo di purificazione. Questa riporta alla memoria altri passi di Bahá'u'lláh nei quali Egli dice:

Questa non è che una foglia mossa dai venti della volontà del tuo Signore, l'Onnipotente, il Lodatissimo. Può essa ferma restare, quando i venti tempestosi soffiando? No, per Colui Che è il Signore dei Nomi e degli Attributi! Essi la muovono a loro piacimento. Ciò che è perituro è un nulla al cospetto di Colui Che è il Sempiterno.²⁶

Nel secondo emistichio Bahá'u'lláh sembra alludere alla Propria risposta a questo gratuito dono: il cantico, *naghmih*, e il «mistero della fedeltà», *sirr-i-vafá*. Secondo Javad Nurbakhsh, maestro sufi dell'ordine ni'mat-alláhiyya, il termine *naghmih* «simboleggia la perpetuazione del “soffio della misericordia divina” e la continua effusione della grazia dell'Essere su tutti gli atomi dell'universo, così che al suono di questa melodia tutti si mettono a danzare».²⁷ Il cantico potrebbe essere un accenno alle numerose Scritture che da quel momento in poi sarebbero scaturite dalla Penna di Bahá'u'lláh, simili al «soffio della misericordia divina» (vedi anche distico uno, sei, undici, tredici, quattordici, diciannove, venti). Esse sono la fedele trascrizione della Volontà di Dio, affidata come impareggiabile retaggio all'umanità di oggi e di giorni avvenire. La fedeltà, *vafá*, era intesa nel mondo sufi soprattutto come fedeltà all'antico Patto di Dio, secondo il versetto coranico: «siate fedeli [*áwfuwá*] al Mio Patto e io sarò fedele [*uwfi*] al vostro».²⁸ In questo senso questo emistichio è la prima intimazione della fermezza della Manifestazione di fronte alle prove inflitteGli da coloro che avrebbero voluto impedirGli di tener fede al prezioso pegno che Dio Gli aveva affidato. Questo tema si ripresenterà ripetutamente in successivi Scritti nei quali Bahá'u'lláh descrive le prove che ha dovuto affrontare per tener fede alla propria Missione. Il Suo comportamento costituisce una drammatica rappresentazione di quella fedeltà al Patto di Dio che è richiesta a ogni essere umano sulla terra, per garantire che la Volontà divina di pace e di giustizia per l'umanità possa

²⁵ Marcello Perego, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica* (Mimesis, Milano 1998), s.v. «*Jadhba*», p. 20.

²⁶ Bahá'u'lláh, *Gli Inviti del Signore degli Eserciti* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002), H192.

²⁷ Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology* (Farhang Nurbakhsh), vol. 1 (Khaniqahi-Nimatullah Publications, Londra 1986), p. 174.

²⁸ Corano II, 40.

essere pienamente realizzata. Così questo concetto è accennato nel prologo delle *Parole Celate* arabe:

Questo è quel che è disceso dal regno della Gloria, proferito dalla lingua della forza e del potere e rivelato ai Profeti dell'antichità. Noi ne abbiamo presa l'intima essenza e l'abbiamo adornata con la veste della brevità quale pegno di favore ai giusti, acciocché essi possano rimanere fedeli al Patto di Dio, adempiendo nella vita la Sua consegna e ottenendo nel regno dello spirito la gemma della virtù divina.²⁹

Bahá'u'lláh menziona il «mistero» della fedeltà. E anche la parola mistero, *sirr*, merita una spiegazione. Nel linguaggio sufi «mistero», *sirr*, sta infatti anche per realtà interiore, realtà spirituale, e quindi essenza. Se la fedeltà è uno degli attributi di Dio, essendo Bahá'u'lláh la Manifestazione della perfezione degli attributi di Dio, Egli può indubbiamente esprimerne l'essenza ossia la perfezione, e questo sembra implicare la locuzione «mistero della fedeltà» in questo contesto.

Il secondo distico

Dalla brezza mattutina esalò	muschio del Tonchino,
Il suo odoroso effluvio si sprigiona	dai Nostri capelli.
<i>Az bád-i-ṣabá mīshk-i-Khaṭá gashtih padíd</i>	
<i>Vín naḥḥiy-i- khúush az ja'diy-i-Má mí-rízád.</i>	

Il primo emistichio fa riferimento al tema primaverile sufi dei venti profumati. I motivi sono due: la «brezza mattutina», *bád-i-ṣabá*, e il «muschio del Tonchino», *mīshk-i-Khaṭá*. Nel mondo sufi i venticelli e le brezze hanno sempre connotazioni positive. La brezza, o vento d'oriente, talvolta chiamata «zefiro», è spesso descritta come messaggero d'amore, perché soffia all'alba trasportando profumo di rosa, tradizionale metafora dell'Amato. Venticelli e brezze sono spesso associati all'idea dei profumi, che hanno anch'essi connotazioni positive nel mondo sufi. Anche fra loro, come in Occidente, si dice che una persona è in odore di santità. Il Corano accenna al profumo della veste di Giuseppe che ha guarito Giacobbe dalla cecità.³⁰ Una Tradizione narra che la brezza d'oriente, chiamata *nafasu'r-Raḥmán*, respiro del Misericordioso, portò a Muḥammad il profumo della santità di Uwaysu'l-Qaraní fin dallo

²⁹ Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate di Bahá'u'lláh*.

³⁰ Cfr. Corano XII, 93-6.

Yemen dove questi abitava.³¹ Il muschio è menzionato nel Corano fra le gioie del Paradiso, dove «i Pii . . . saranno abbeverati di vino squisito suggellato, suggellato di suggello di muschio (*khitámuhú misk*)». ³² Infine la parola *Khaṭá* indica «la Cina settentrionale»³³ e nell'antico mondo islamico il muschio migliore proveniva da due città cinesi, *Khatá* e *Khutan*. Abbiamo tradotto Tonchino perché quella è la regione dell'Estremo Oriente da cui l'Occidente oggi importa il muschio di migliore qualità.

Nel secondo emistichio si aggiunge il motivo amoroso dei «capelli (lett.: «riccioli corvini»), *ja'dih*, di cui l'islamista italiano Alessandro Bausani (1921-1988) scrive:

Poche immagini simboliche ricorrono con una frequenza così grande nella poesia tradizionale persiana come quella della treccia o lunga ciocca di capelli (*zolf*) dell'Amico, la cui spiegazione mistica più comune codificata nel trattatello esplicativo di Sciabestārī (m. 1320) *Golshan-e Rāz* (Il Rosaio dell'Arcano), è «la pluralità del mondo fenomenico che vela il volto dell'unità di Dio». ³⁴

Bahá'u'lláh ha scritto una Tavola, intitolata *Tavola dei capelli*, nella quale dice fra l'altro: «I Miei capelli sono il Mio velo in cui nascondo la Mia bellezza, caso mai vi si posino occhi di non credenti fra i Miei servi. Così occultiamo alla vista degli empi la gloriosa e sublime beltà del Nostro Volto». ³⁵ Il distico sembra dunque accennare alla bellezza di ciò che emana da Lui, dopo la divina Intimazione ricevuta, paragonandola al profumo di muschio della brezza d'oriente. Questo aroma si sprigiona dai Suoi capelli, cioè è ancora nascosto dai fatti contingenti della vita terrena.

Lo schema dell'annuncio dato in questo secondo distico è poi seguito, sia pur con immagini diverse, anche nel terzo e nel quarto. Il primo emistichio annuncia ciò che avviene nello stadio della Divinità, rivelandosi poi in quello della

³¹ Uwaysu'l-Qaraní era «un leggendario o semilegendario contemporaneo di Muhammad che si dice sia morto durante la battaglia di Šifīn nel 37/657, combattendo a fianco di 'Alī . . . [La leggenda dice che] Muḥammad e Uways corrispondevano telepaticamente» (*Encyclopaedia of Islam* [Koninklijke Brill NV, CD-ROM Edition v. 1.0, Leida, Olanda, 1999], s.v. «Uways al-Ḳaranī»).

³² Corano LXXXIII, 22, 25-6.

³³ Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, s.v. «*khaṭā*», p. 466.

³⁴ Pagliaro e Bausani, *Letteratura persiana*, p. 167.

³⁵ Bahá'u'lláh, in *Bahá'í News* (National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States and Canada, West Englewood Cliffs, New Jersey), n. 121 (dicembre 1938), p. 11.

Manifestazione, il secondo annuncia ciò che avviene nello stadio della Manifestazione, rivelandosi poi nel mondo umano.

Il terzo distico

Il Sole dell'ornamento albeggiò dal Volto di Dio,
Guarda il mistero della Realtà, che irradia dal Viso di Thá!['Alí]!
Shams-i-ṭaráz az Ṭal'at-i-Ḥaqq kardih ṭulú',
Sirr-i-Ḥaqqat bín, kaz Vajhiy-i-Thá mí-ríza!

I due emistichi sembrano descrivere due stadi diversi della Manifestazione di Dio. Nel primo, dal «Volto di Dio», *Ṭal'at-i-Ḥaqq*, irradia il «Sole dell'ornamento», *Shams-i-ṭaráz*. Sembra che questa immagine possa descrivere l'apparizione del Sole della Realtà, una locuzione usata nella letteratura bahá'í per indicare la realtà spirituale del Logos, per emanazione dall'Essenza divina. Nel secondo emistichio, dal «Viso di Thá», *Vajhiy-i-Thá*, irradia «il mistero della Realtà», *sirr-i-Ḥaqqat*. In questo emistichio è introdotto un abituale artificio poetico della letteratura arabo-persiana, l'uso delle lettere dell'alfabeto per indicare simbolicamente concetti del cui nome le varie lettere sono l'iniziale o ai quali sono comunque collegate. In questo caso «Thá è la prima lettera di «Thamarih» che significa frutto. Nei suoi scritti, Shoghi Effendi chiama il Báb «Thamarih» (frutto dell'Albero) delle successive Rivelazioni di Dio». ³⁶ Inoltre la lettera «Thá» sta anche per «'Alí», sia perché nel computo dell'abjad essa vale 500, che è il valore numerico del nome 'Alí, sia perché, come osserva Rafati, indica anche i due vocaboli *thulth* e *tathlith*, che significano rispettivamente «un terzo» ³⁷ e «triade, trinità», ³⁸ e il nome 'Alí è per l'appunto composto da tre lettere. ³⁹ Ma poiché Bahá'u'lláh Si chiamava Ḥusayn-'Alí, «Thá» sta anche per Bahá'u'lláh. Questo emistichio sembrerebbe dunque significare che gli attributi del Sole della Realtà irradiano dalla Persona tanto del Báb quanto di Bahá'u'lláh. L'accostamento delle due Dispensazioni non è insolito negli Scritti di bahá'í, che

³⁶ «nota 1», in Il Báb, *Antologia* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1984), p. 3. Siyyid 'Alí Muḥammad, detto il Báb (1819-1850), è contemporaneamente il Fondatore della religione bábí e l'araldo della Dispensazione bahá'í.

³⁷ Steingass, *Persian-English Dictionary*, s.v. «ṣalṣ, ṣulṣ», p. 346.

³⁸ Steingass, *Persian-English Dictionary*, s.v. «taṣlīṣ», p. 282.

³⁹ Cfr. Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 64.

fanno spesso cenno all'identità spirituale fra Bahá'u'lláh e il Báb, tanto da chiamarli «i due Fondatori» della Fede Bahá'í.⁴⁰

La descrizione delle relazioni fra i vari stadi dell'esistenza con la metafora del sole e di uno specchio nel quale esso si riflette, tipica delle Scritture bahá'í, sembra fare qui la sua prima comparsa. In un gioco infinito di specchi la luce divina s'irradia dall'Essenza fino agli estremi confini dell'esistenza che si perdono nell'infinito. In questo caso dall'Essenza divina allo specchio del Sole della Realtà, dall'essenza del Sole della Realtà allo specchio della Persona del Báb e di Bahá'u'lláh, quella luce irradia verso le Sue creature e Bahá'u'lláh rivolge al lettore un primo invito a guardarla. In questo distico compare anche l'immagine del «Volto-Viso» divino, descritto qui con i termini arabi *Tal'at* e *Vajhih*, e successivamente anche con il termine equivalente persiano *Chihrih* (ottavo e sedicesimo distico). Questa immagine ha origine dal Corano dove si menziona «il volto (*vajhih*) di Dio». ⁴¹ In seguito Bahá'u'lláh specificherà nel *Kitáb-i-Íqán*, la Sua più importante opera dottrinarica, che ogni Manifestazione di Dio è il Volto di Dio, perché essa manifesta agli uomini tutti gli attributi e le qualità di Dio. ⁴²

Il quarto distico

L'Oceano della purezza tuonò nell'ondata dell'Incontro,
 Il suo prezioso dono emerge dalla contemplazione dell'Essenza.^[di Há]
Baḥr-i-ṣafá az mawj-i-Liqá kardih khurúsh,
Vín turfih 'atá az jadhbiy-i-Há mí-rízád.

Tre sono i temi fondamentali di questo distico: la «contemplazione dell'Essenza / di *Há*», *jadhbiy-i-Há*, «l'onda dell'Incontro», *mawj-i-Liqá*, e «l'Oceano della purezza», *Bahr-i-şafá*. Del concetto di «contemplazione / estasi» si è già detto a proposito del primo distico. Si aggiunga qui che «nelle sacre Scritture, alla lettera *Há* sono stati attribuiti parecchi significati spirituali, fra i quali vi è quello di essere un simbolo dell'Essenza di Dio». ⁴³ È l'estasi unitiva mistica elargita a Bahá'u'lláh in

⁴⁰ Cfr. per esempio Shoghi Effendi, 30 marzo 1937, *Messages to America* (Bahá'í, Publishing Committee, Wilmette, Illinois, 1947), p. 8.

⁴¹ Cfr. Corano II, 115, XXVIII, 88 eccetera.

⁴² Cfr. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza*, 2^a ed. (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1994), par. 152.

⁴³ «Note», in Bahá'u'lláh, *Kitab-i-Aqdas*, p. 166, nota 28.

quanto Manifestazione di Dio da Dio stesso. Il concetto di Incontro (con Dio), *Liqá*, (vedi anche il distico diciotto) è ampiamente spiegato nel *Kitáb-i-Íqán*, dove Bahá'u'lláh afferma che incontrare Dio significa incontrare la Sua Manifestazione.⁴⁴ L'estasi unitiva mistica è dunque un privilegio della Manifestazione di Dio soltanto. Gli uomini non vi hanno accesso. Quanto all'«Oceano della purezza», *Baḥr-i-ṣafá*, la locuzione fa pensare a un versetto del *Kitáb-i-Aqdas* che dice: «In verità, quando, quel primo giorno di Riḍván, riversammo sull'intera creazione gli splendori dei Nostri più eccellenti Nomi e più eccelsi Attributi, tutte le cose create furono immerse nel mare della purificazione (*Baḥr at-ṭahárat*)».⁴⁵ Fa pensare anche a un passo della «Tavola di Riḍván» che dice: «In verità, abbiamo fatto spirare ogni anima in virtù della Nostra irresistibile sovranità che tutto soggioga e poi, in segno di grazia verso gli uomini, abbiamo chiamato all'esistenza una nuova creazione».⁴⁶ È l'innocenza della nuova creatura: all'inizio della Dispensazione tutto riparte da una condizione di totipontenzialità, nella quale la purezza è connaturata. L'estasi unitiva mistica che Bahá'u'lláh ha conseguito qui nel nostro mondo offre agli uomini il «prezioso dono», *turfih 'atá*, de «l'Oceano della purezza», *Baḥr-i-ṣafá*.

Il quinto distico

La tesoreria dell'amore si nascose	nel cuore del Fars, ^[di Fá]
Da quel tesoro d'affetto trabocca	la perla della fedeltà.
<i>Ganjíniy-i-ḥubb dar síníy-i-Fá gashtih nihán,</i>	
<i>Zín ganj-i-muḥabbat durr-i-vafá mí-rízá.</i>	

La lettera *Fá* potrebbe stare per Fars, la regione persiana di cui *Shíráz* è la capitale. E dunque il distico potrebbe accennare alla Dispensazione del Báb che si sarebbe conclusa solo con la Dichiarazione di Bahá'u'lláh nel 1863. Le due locuzioni «tesoreria dell'amore», *ganjíniy-i-ḥubb*, e «tesoro d'affetto», *ganj-i-muḥabbat*, fanno pensare alla sacra Tradizione, *Ḥadíth-i-qudsí*, del Tesoro nascosto⁴⁷ e quindi al Báb,

⁴⁴ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, par. 152. Il termine deriva da Corano XVIII, 110.

⁴⁵ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, p. 75. *Ṭahárat* è l'equivalente arabo per persiano *ṣafá*.

⁴⁶ Bahá'u'lláh, «*Lawḥ-i-Riḍván*», *Spigolature*, sez. XIV, par. 5.

⁴⁷ Le sacre Tradizioni sono quaranta tradizioni dette *ahádíth qudsíyyih* (sing. *ḥadíth qudsí*) nelle quali, Dio parla direttamente per bocca del Profeta. Ad esse è attribuito un valore di poco inferiore a quello del Corano. La sacra Tradizione del Tesoro nascosto (*kuntu kanzan makhfíyan*) dice che Davide chiese a Dio perché avesse creato il mondo e Dio rispose: «Ero un tesoro nascosto e volevo esser conosciuto. Perciò creai le creature sì che potessi esser conosciuto» (Cfr. Badí'u'z-Zamán

Che è l'Essere attraverso il quale Iddio Si fa conoscere e Che, in questo senso, è contemporaneamente «tesoreria» e «tesoro d'affetto». La «perla della fedeltà», *durr-i-vafá*, potrebbe essere un accenno all'impeccabile vita del Profeta-Araldo della Dispensazione bahá'í, Che nel 1850 immolò la vita a Tabríz per essere fedele al Pegno prezioso che Iddio Gli aveva affidato.

Lo schema seguito in questo distico, che si sofferma a descrivere l'evento dell'Intimazione nello stadio della Manifestazione e dei suoi effetti a livello umano, è poi seguito, con immagini diverse, anche nei distici successivi, fino all'undicesimo, che invece apre la seconda parte di carattere esortativo.

Il sesto distico

Le delizie del vino trasparvero	dallo sguardo dell'Essere,
Il loro dolce arcano spilla	dal canto del Signore. ^[di Rá]
<i>Bahjat-i-mul az nazriy-i-Kull shud zâhir,</i>	
<i>În ramz-i-malih az ranniy-i-Rá mí-rírad.</i>	

I motivi presenti in questo distico sono contemporaneamente mistici, amatori e anacreontici. L'Essere (lett. la Totalità), *Kull*, indica la manifestazione totale dell'essere e quindi «l'Adamo integrale». ⁴⁸ Lo sguardo, *nazrih*, nel mondo sufi ha connotazioni tanto attive quanto passive. Due esempi di uso attivo: «Non tutti gli occhi hanno uno sguardo, non tutti i mari hanno perle». ⁴⁹ Nella Città dell'appagamento il viandante ha «strappato le bende con un solo sguardo (*nigáh*, persiano di *nazrih*)». ⁵⁰ Due esempi di uso passivo:

Ero un albero secco caduto sulla via.
Quand'ecco un maestro mi rivolse uno sguardo

Furúzánfar, *Hahádíth Mathnaví* [University, Teheran, 1955], n. 70). Questa Tradizione non è citata nelle raccolte canoniche e molti studiosi la considerano apocrifa. Ibn 'Arabí scrive che essa è «è valida per rivelazione personale (*kashf*), ma non è comprovata per via di trasmissione (*naql*)» (in Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. 391, nota 14). Bahá'u'lláh ne fa cenno in molti Suoi Scritti, per esempio Bahá'u'lláh, *Preghiere e meditazioni di Bahá'u'lláh* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002), sez. XXXVIII, par. 1-5.

⁴⁸ Campisi, *Lessico*, s.v. «kll», p. 112.

⁴⁹ *Mystical Poems of Rūmī 1. First Selection, Poems 1-200 translated from the Persian by A. J. Arberry* (Arthur John Arberry, 1905-1969) (The University of Chicago Press, Chicago e Londra), 1968, p. 61.

⁵⁰ Bahá'u'lláh, *Sette Valli*, p. 32.

e mi condusse alla vita,⁵¹

«con uno sguardo (*naẓrī*) Egli esaudisce centomila speranze».⁵² Si può pensare che le gioie del vino appaiano tanto da uno «sguardo» dato all'Essere, quanto da uno «sguardo» ricevuto dall'Essere. Quanto alle «delizie del vino», *bahjat-i-mul*, Bahá'u'lláh così ne descrive il significato simbolico nei Suoi Scritti:

non pensate che il vino da Noi menzionato nelle Nostre Tavole sia il vino che bevono gli uomini e che ne fa svanire l'intelligenza, che perverte la natura umana, ne cambia la luce e ne macchia la purezza. Nostro intendimento è invece quel vino che accresce nell'uomo l'amore per Dio, per i Suoi Eletti e i Suoi amati e accende nei cuori il fuoco di Dio e l'amore per Lui, la Sua glorificazione e la Sua lode. Così potente è questo vino che una sua goccia trasporta chi la beve fino alla Corte della Sua santità e della Sua vicinanza e lo fa giungere alla presenza di Dio, il Re, il Glorioso, il Più Leggiadro. È un vino che cancella dal cuore del vero amante tutti i suggerimenti della limitazione, vi insedia la verità dei segni della Sua unicità e della Sua divina unità e lo conduce al Tabernacolo del Benamato, alla presenza di Dio, il Sovrano Signore, Colui Che esiste da Sé, Colui Che tutto perdona, il Generosissimo. Con questo Vino intendevamo il Fiume di Dio e il Suo favore, la fonte delle Sue acque vive, il Vino Mistico e la Sua divina grazia. Come fu rivelato nel Corano, se siete fra coloro che comprendono. Egli disse, e quanto è vera la Sua parola: «vino delizioso a chi beve». [Corano XLVII, 15] E con Egli non intendeva altro che il vino che vi abbiamo menzionato, o genti della certezza!⁵³

Il vino è dunque l'amore di Dio che inebria l'anima curandola della malattia dell'attaccamento terreno. Le delizie del vino sono le delizie dell'estasi mistica. Il canto è anch'esso utilizzato come elemento capace di ispirare gioia. In questo distico la lettera

⁵¹ Yunus Emre, poeta, umanista, mistico anatolico (1238-1320), «Oh Friend», <<http://poems.lesdoigtsbleus.free.fr/id221.htm>>.

⁵² 'Abdu'l-Bahá, *Antologia* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1987), p. 56, sez. 22.

⁵³ Bahá'u'lláh, "Prohibition of Intoxicating Drinks," *The Compilation of Compilations, prepared by The Universal House of Justice 1963-1990*, vol. 2 (Bahá'í Publications Australia, Maryborough, Victoria, Australia, 1991), p. 245-6.

Rá sta per *Rubúbiyyat*, che significa signoria, il rango della Manifestazione di Dio in quanto Sovrano del mondo. Bahá'u'lláh così la descrive nelle *Quattro Valli*: «Gli eccelsi abitatori di questa magione, con gioia e letizia, si proclamano Iddii e Signori (*ulúhiyyat mí-namáyand va rubúbiyyat mí-farmáyand*) su prati d'estasi. Da alti seggi di giustizia emanano ordini e fanno discendere doni secondo il merito di ciascuno»⁵⁴ Sembra dunque che questo distico voglia indicare che con la discesa dei vapori della Nuvola divina la Manifestazione di Dio è apparsa nel suo stadio di Signore (*Rabb*) dell'umanità, incominciando a elargire i Suoi doni, cioè il Suo dolce canto e il Suo vino inebriante. Rafati osserva che uno dei titoli del Báb è *Rabb-i-A'lá* e quindi la locuzione *ranniy-i-Rá* potrebbe indicare anche «il canto» del Báb.⁵⁵

Il settimo distico

Squillo di Tromba!

Estasi divina!

Si espandono come un unico accordo

dalla volta del Cielo.

Naqriy-i-Náqúrí! Jadhbiy-i-láhútí!

Ín har du bi-yik nafkhih az javv-i-Samá mí-rízád.

I temi di questo distico sono quattro: lo «squillo di Tromba», *naqriy-i-Náqúrí*, l'«unico accordo (lett. Squillo)», *yik nafkhih*, la «volta del Cielo», *javv-i-Samá*, e l'«estasi divina», *Jadhbiy-i-láhútí*. Lo squillo e l'accordo, *naqrih* e *nafkhih*,⁵⁶ di Tromba, *Náqúr*,⁵⁷ la Tromba del Giudizio, rientrano nel grande tema del Giorno del giudizio, ampiamente spiegato da Bahá'u'lláh nel *Kitáb-i-Íqán*. Riferendosi alla Dispensazione islamica, Bahá'u'lláh scrive che «per “tromba” s'intende lo squillo di tromba della Rivelazione di Muḥammad che risuonò nel cuore dell'universo e per “resurrezione” la Sua ascesa a

⁵⁴ Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli e Le Quattro Valli*, 3ª ed. riv. (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2001), p. 67. *Le Quattro Valli* è un trattato mistico composto da Bahá'u'lláh fra il 1856 e il 1862, nella forma di una lettera indirizzata al dotto *Shaykh* 'Abdu'r-Raḥmán-i-Karkúkí, capo della confraternita sufi *khálidíyyih* del Kurdistan, che contava almeno centomila devoti seguaci, devoto ammiratore di Bahá'u'lláh.

⁵⁵ Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 65.

⁵⁶ *Naqrih* è la forma nominale del verbo *naqara*, che significa anche «suonare (la tromba)» (Steingass, *Arabic-English Dictionary*, s.v. «naqar», p. 1141) e dalla cui radice deriva anche il nome *Náqúr*. *Nafkhih* è la forma nominale del verbo *nafakha*, usato nel Corano per descrivere lo squillo di tromba del giorno della resurrezione (Corano VI, 73, XXIII, 101, XXXIX, 68 e LXIX, 13).

⁵⁷ *Náqúr* è il nome tradizionale della Tromba che gli angeli, in particolare l'angelo Isráfil, suoneranno il giorno del Giudizio.

proclamare la Causa di Dio».⁵⁸ Successivamente Egli spiega che la «resurrezione... è il Giorno in cui Dio sorge nella Sua Rivelazione che tutto abbraccia»⁵⁹ ossia il giorno dell'avvento di ciascuna delle Manifestazioni di Dio. E quindi in questo contesto lo squillo potrebbe riferirsi all'inizio della Sua Dispensazione. Quanto alla «volta del Cielo», *javv-i-Samá*, Bahá'u'lláh scrive che «il termine “cielo” denota elevazione e sublimità, poiché esso è sede della rivelazione delle Manifestazioni di santità, Albe d'antica gloria». ⁶⁰ L'«estasi divina» sembrerebbe un ulteriore accenno all'estasi di Bahá'u'lláh che ricorre ripetutamente nella poesia (vedi distici uno, quattro, sette e diciotto). In questo caso è definita *jadhbiy-i-láhúti*, ossia l'estasi del *Láhút*, il secondo dei mondi divini della gerarchia celeste dei sufi. Questo mondo, inferiore solo al mondo di *Háhút*, il mondo dell'inconoscibile Essenza di Dio, è precluso a tutti fuorché alle Manifestazioni di Dio. Quanto al motivo dell'«unico accordo», *yik nafkhih*, potrebbe essere un altro esempio, come il terzo distico, di accostamento delle due Dispensazioni del Báb, lo «squillo di Tromba», e di Bahá'u'lláh, l'«estasi divina».

L'ottavo distico

L'Era dell'«Io son Lui» comparve	dal nostro Sembante,
Il Ciclo dell'«Egli è Lui» riluce	dai bagliori di Bá. ^[Bahá]
<i>Duúr-i-«Aná Hú» az Chihriy-i-Má kardih burúz,</i>	
<i>Kuúr-i-«Huva Hú» az tafhiy-i-Bá mí-rízá.</i>	

Le implicazioni teologiche di questo distico possono essere spiegate alla luce di una Tradizione, secondo la quale il Promesso dell'Islam «avrebbe detto nella pienezza dei tempi [una] Parola così spaventosamente tremenda che i trecento tredici capi e nobili della terra sarebbe fuggiti tutti costernati come schiacciati dal suo enorme peso». ⁶¹ Taherzadeh fa notare che «Bahá'u'lláh ha spiegato in una Tavola che quella parola sarebbe stata il cambiamento di “Egli” in “Io”. Invece di dire “Egli è Dio”, la Manifestazione di Dio di questo Giorno dirà “Io sono Dio” e le persone prive di intendimento e percezione si allontaneranno da Lui». ⁶² Per comprendere meglio queste parole, è bene ricordare che nella letteratura sufi il pronome di terza persona

⁵⁸ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 24.

⁵⁹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 152.

⁶⁰ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 75.

⁶¹ Nabíl-i-A'zam, *Gli Araldi dell'Aurora*, p. 14.

⁶² Taherzadeh, *Revelation*, p. 46.

singolare *Huwa* è spesso usato per indicare Dio. In effetti Bahá'u'lláh afferma: «Io sono Dio, non v'è altro Dio che me (*aná alláh, lá allá ilá aná*)». ⁶³ Questa affermazione, letta alla luce delle spiegazioni sulla natura della Manifestazione di Dio e sul fatto che essa non è parte dell'Essenza divina, non ha alcuna implicazione incarnazionista. Essa appare piuttosto come una metafora per indicare la grandezza di questa Rivelazione che segna l'età della maturità del genere umano, che per questo è in grado di comprendere meglio lo stadio della Manifestazione di Dio. Questo distico afferma dunque che con l'intimazione del *Síyyáh Chál* ha avuto inizio l'Era dell'«Io son Lui». In questo distico Bahá'u'lláh usa un termine, *ṭafḥiy-i-Bá*, che indica «superabbondanza, riempimento» ⁶⁴ e quindi «emanazione, effusione», qui tradotto come si è detto «bagliore». La lettera *Bá* è l'iniziale del nome di Bahá'u'lláh e quindi sembrerebbe alludere a Lui.

Il nono distico

Il <i>Kawthar</i> di Dio zampillò	dallo scrigno del cuore,
La sua coppa melata sgorga	dalle labbra di Bahá.
<i>Kawthar-i-Haqq az huqqiy-i-dil gashtih huvaydá,</i>	
<i>Ín sághar-i-shahd az la 'l-i-Bahá mí-rízá.</i>	

L'inizio della Rivelazione bahá'í è qui descritto facendo ricorso a motivi poetici, primaverili e amatori. «Il *Kawthar* di Dio», *Kawthar-i-Haqq*, fa riferimento al *Kawthar*, la sorgente dalla quale sgorgano i quattro fiumi del Paradiso musulmano. ⁶⁵ Questa fonte simboleggia la Parola di Bahá'u'lláh che conferisce vita spirituale a chiunque la legga e la comprenda. Gli altri motivi fanno tutti parte degli scenari amorosi della poesia mistica arabo-persiana. In questo contesto la parola cuore, *dil*, sembra indicare l'anima razionale, che si identifica con lo spirito dell'uomo, ed è caratterizzata dalla capacità di conoscere la realtà materiale, intellettuale e spirituale. È da questa realtà spirituale di Bahá'u'lláh, in altre Tavole identificata con il Logos, che scaturisce, come da uno scrigno, *huqqih*, il Suo sapere, l'acqua capace di vivificare l'arido suolo del cuore umano e di farne sbocciare il fiore della civiltà. La metafora delle «labbra», *la 'l*, ricorre anche nelle *Parole Celate*, dove Bahá'u'lláh dice: «Presta ascolto alle dilette

⁶³ Bahá'u'lláh, *Múntakhabátí az Áthár-i-Haḍrat-i-Bahá'u'lláh* (Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1984), p. 194; trad. it.: *Spigolature*, sez. CXXXIX, par. 1.

⁶⁴ Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, s.v. «ṭafāḥa, ṭafḥ», p. 657.

⁶⁵ Cfr. Corano CVIII, 1.

parole della Mia lingua melata e dalle Mie labbra zuccherine dissetati al rivo della santità mistica».⁶⁶ Quanto al significato attribuito a questa metafora dai sufi, Nurbakhsh scrive: «Si dice che questo termine rappresenti la dimensione esoterica della “Parola”».⁶⁷ Perciò il *Kawthar* è come una «coppa di miele», *sághar-i-shahd*, che esce dalle «labbra», *la‘l*, di Bahá’u’lláh, un chiaro accenno alla Sua Parola e quindi alle Sue Scritture.

Il decimo distico

Il Giorno di Dio si compì	con lo svelamento del Signore,
La sua nuova Bellezza sorge	dalla melopea di Teheran. ^[Tá]
<i>Yawm-i-Khudá az jilviy-i-Rabb shud kámil,</i>	
<i>Ín Naghz ḥadīth az ghunniy-i-Ṭá mí-rízád.</i>	

Questo distico contiene quattro motivi principali: il «Giorno di Dio», *Yawm-i-Khudá*, lo «svelamento del Signore», *jilviy-i-Rabb*, la «nuova Bellezza», *Naghz ḥadīth*, e la «melopea di *Ṭá* [Teheran]», *ghunniy-i-Ṭá*. Quanto al «Giorno di Dio», *Yawm-i-Khudá*, è uno dei leitmotiv degli Scritti di Bahá’u’lláh. Il Giorno di Dio vi è ampiamente descritto come il giorno «glorificato»⁶⁸ e profetizzato «in tutte le Scritture sacre»,⁶⁹ specificamente nelle Lettere di san Pietro⁷⁰ e «per bocca del Suo Apostolo [Muḥammad]»,⁷¹ «scopo fondamentale di tutta la creazione . . . il Giorno che tutti i Profeti, gli Eletti e i santi hanno desiderato vedere»,⁷² il Giorno in cui «Egli, l’Antico dei giorni eterni, è venuto ammantato di maestà e potere»,⁷³ «il Giorno di Dio . . . [in cui sarà] esaltato il Signore, Lui solo»,⁷⁴ «il Giorno in cui nulla sarà menzionato fuorché il Suo Essere, l’onnipotente Protettore di tutti i mondi»,⁷⁵

⁶⁶ Bahá’u’lláh, *Parole Celate*, dal persiano 33.

⁶⁷ Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, vol. 1, p. 117.

⁶⁸ Bahá’u’lláh, *Spigolature*, sez. X, par. 2.

⁶⁹ Bahá’u’lláh, *Spigolature*, sez. VII, par. 2.

⁷⁰ «attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno» (2 Pietro III, 12). Cfr. Shoghi Effendi, *Dio passa*, p. 96.

⁷¹ Bahá’u’lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, p. 70.

⁷² Bahá’u’lláh, in Shoghi Effendi, *L’Avvento della giustizia divina*, 2ª ed. (Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1986), p. 60.

⁷³ Bahá’u’lláh, *Spigolature*, sez. XV, par. 1.

⁷⁴ Bahá’u’lláh, *Spigolature*, sez. X, par. 2.

⁷⁵ Bahá’u’lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, p. 167.

«che Dio ha esaltato al di sopra di tutti gli altri giorni e nel quale il Misericordiosissimo ha riversato lo splendore della Sua fulgente gloria su tutti coloro che sono sulla terra»,⁷⁶ «il Giorno in cui la Sua più potente grazia è stata infusa in tutte le cose create»,⁷⁷ «il Giorno in cui l'Oceano della misericordia di Dio è stato manifestato agli uomini»,⁷⁸ in cui «le potenzialità inerenti allo stadio di uomo, la grande dignità del suo destino sulla terra, l'innata eccellenza del suo essere si paleseranno appieno»,⁷⁹ in cui «“ . . . Dio arricchirà tutti della Sua abbondanza” (cfr. Corano IV, 129)»,⁸⁰ «che Dio ha disposto essere benedizione per i giusti, retribuzione per i re-probi, grazia per i fedeli e furia della Sua collera per i ribelli e gl'infedeli»,⁸¹ il Giorno in cui «il Sole della Realtà sorgerà nel pieno del suo calore e fulgore». ⁸² Il Giorno di Dio si apre nel momento in cui il Signore, cioè la Manifestazione di Dio (vedi distico sei), si svela.

Il termine «svelamento», *jilvih*, significa alla lettera la presentazione della sposa, adorna e svelata, a quello che subito dopo diverrà il suo sposo ed è dunque un motivo amoroso. I sufi lo hanno interpretato come il momento in cui l'adepto esce dal suo ritiro materiale e spirituale, *khalwa*, dopo essere giunto all'intimità con Dio, ossia a un colloquio fra la sua più segreta essenza e Dio stesso. Nell'uscire da questa profonda esperienza spirituale il sufi si presenta a tutti adorno delle qualità divine e libero dal velo dell'io. Bahá'u'lláh spiega ripetutamente che questo intimo colloquio con Dio è inaccessibile a chiunque tranne la Manifestazione di Dio. E infatti qui Egli usa questo termine riferito a Se Stesso. Nel *Síyáh-Chál* Egli ha conseguito l'intimità con Dio. E ora Si presenta innanzi a tutti adorno delle qualità divine e senza veli. Come scrive nella conclusione delle *Parole Celate* persiane:

La sposa mistica e meravigliosa, fino ad ora nascosta sotto i veli della favella, è stata ora, per grazia di Dio e del Suo divino favore, palesata

⁷⁶ Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, p. 33.

⁷⁷ Bahá'u'lláh, in Shoghi Effendi, *Avvento*, p. 60.

⁷⁸ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, sez. V, par. 1.

⁷⁹ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, sez. CLXII, par. 1.

⁸⁰ Bahá'u'lláh, «Kalimát-i-Firdawsíyyih», *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas* (Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1981), p. 62.

⁸¹ Bahá'u'lláh, «Ishtaráqát », *Tavole*, p. 96.

⁸² 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, trad. Laura Clifford-Barney, 3ª ed. (Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1981), p. 57.

così come la luce risplendente che irradia dalla bellezza del Dilettissimo. Io fo' testimonianza, o amici, che il favore è completo, la discussione esaurita, la prova manifesta e l'evidenza accertata. Mostrate che cosa riveleranno i vostri tentativi sul sentiero della rinuncia. In tal guisa il divino favore è stato pienamente largito a voi e a tutti coloro che sono in cielo e in terra. Ogni lode a Dio, il Signore di tutti i Mondi.⁸³

Quanto alla «nuova Bellezza», *Naghz ḥadīth*, questa locuzione accenna a due importanti concetti: il concetto di bellezza e quello di novità. Quanto alla bellezza, i sufi distinguono gli attributi di Dio in due categorie apparentemente opposte: bellezza e maestà (*jamál* e *jalál*), grazia e ira (*lutf* e *qahr*), *al-kháfīd* (Colui Che umilia) e *al-ráfi'* (Colui Che innalza), che possono paragonarsi al *mysterium fascinans* e *mysterium tremendum* del teologo e filosofo tedesco Rudolf Otto (1869-1937).⁸⁴ Per sostenere la precedenza gerarchica degli attributi della bellezza, che nelle parole di Ibn al-'Arabí, da molti considerato il più grande filosofo sufi, indica «gli aspetti di misericordia e di benevolenza che procedono dalla Presenza (o dalla Dignità) divina»,⁸⁵ su quelli della maestà, che indica la maestà terrificante e il rigore divino, i sufi citano un *Ḥadīth qudsí* che recita: «Quando Iddio decretò la Creazione S'impegnò scrivendo nel Suo libro che si trova presso di Lui: "La mia misericordia precede la mia ira"». ⁸⁶ Bahá'u'lláh sembra confermare questa Tradizione quando scrive: «La grandezza della Sua misericordia sorpassa la furia della Sua collera e la Sua grazia abbraccia tutti coloro che sono stati chiamati all'esistenza e rivestiti del manto della vita, nel passato o nell'avvenire». ⁸⁷ E pertanto la prima espressione dello «svelamento del Signore» è l'apparizione della Sua Bellezza. Quanto alla novità, Bahá'u'lláh più volte scrisse che «la beltà del Benamato» era apparsa in una «nuova veste». ⁸⁸ Qui sembra indicare che una nuova Manifestazione è ora apparsa nel mondo.

⁸³ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*.

⁸⁴ Cfr. Rudolf Otto, *Il Sacro: L'irrazionale nella idea del Divino e la sua relazione al razionale*. Trad. Ernesto Buonaiuti. Zanichelli, Bologna, 1926.

⁸⁵ *Iṣṭiláhāt*, in Ibn-'Arabí, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*. Trad. Younis Tawfik e Roberto Rossi Testa, postfazione e note Michel Vâlsan (Se, Milano, 1996), p. 41, nota 18.

⁸⁶ Al-Bukhárí, *Ṣaḥīḥ*, *Ḥadīth* 9.643.

⁸⁷ Bahá'u'lláh, «Súriy-i-Mulúk», *Inviti*, M54.

⁸⁸ Bahá'u'lláh, «Lawḥ-i-Afnán», *Spigolature*, sez. XLIII, par. 5.

Quanto alla «melopea di *Ṭá* [Teheran], *ghunniy-i-Ṭá*,⁸⁹ è un ulteriore accenno a un tema musicale per indicare gli Scritti di Bahá'u'lláh (vedi distico uno, sei, undici, tredici, quattordici, diciannove, venti), mentre la lettera *Ṭá* indica, come in molti altri Scritti di Bahá'u'lláh, Teheran, sia perché è l'iniziale del suo nome, sia perché secondo il sistema di calcolo *abjad*, il valore numerico di *Ṭá* è nove, che equivale al valore numerico del nome Bahá. È

Secondo Rafati, le due locuzioni «svelamento del Signore», *jilviy-i-Rabb*, e «melopea di *Ṭá*», *ghunniy-i-Ṭá*, sono riferite rispettivamente al Báb, uno dei Cui appellativi era, come si è già detto, *Rabb-i-A'lá*, e a Bahá'u'lláh. Pertanto, il distico significherebbe che con lo «svelamento» del Báb si sono completate tutte le profezie del Giorno di Dio e ora la «nuova Bellezza» della realizzazione di tutte le promesse di Dio sgorga dal «canto» di Bahá.⁹⁰

Da un punto di vista puramente formale questo distico potrebbe essere considerato un distico di passaggio, *gurízgáh*, che consente di chiarire meglio il significato della prima parte e nello stesso tempo prepara alla seconda parte esortativa. Se questo evento segna l'inizio del tanto atteso Giorno di Dio il suo annuncio riguarda tutti.

La seconda parte esortativa: l'invito alla testimonianza

L'undicesimo distico

Guarda i bagliori della Gloria!

Guarda i vapori della Nube!

S'innalzano come un solo cantico

dagli accenti di Dio.

Ṭafḥ-i-Bahá'í bín! Rashḥ-i 'Amá'í bín!

Kín jumlih zi-yik naghmiḥ az laḥn-i-Khudá mí-rízád.

Con l'undicesimo distico incomincia la serie delle ventisei esortazioni ai lettori, quasi una litania, a essere testimoni dell'evento dell'Intimazione. Il concetto di creazione come emanazione è ripetutamente spiegato negli Scritti bahá'í. Esso è inteso come apparizione delle qualità e degli attributi di un grado superiore della realtà in un grado inferiore. In questo caso dalla gloriosa, *Bahá'í*, realtà della Nuvola divina,

⁸⁹ Il lettore occidentale potrebbe essere sconcertato dall'uso in questo contesto della parola *ghunniḥ*, che indica un suono nasale, che essi considerano sgradevole. E invece questo termine si riferisce all'abituale canto vibrato nella gola, particolarmente apprezzato nel mondo islamico, tanto che spesso i cantori vengono chiamati *mughanní*.

⁹⁰ Cfr. Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 73.

‘*Amá*, emana per straripamento, *tafh*, ed effusione, *rashh*, gli «accenti di Dio», *lahn-i-Khudá*. Fra i numerosi significati del termine *lahn* vi è anche quello di «dire una cosa e intenderne un’altra, in modo da farsi capire solo dagli iniziati . . . significato, specie nascosto, di una parola».⁹¹ Sembra dunque un’allusione alla sapienza segreta di Dio che si effonde in quella circostanza in un canto che tutte le orecchie attente possono udire.

Il dodicesimo distico

Guarda il Mistico dell’eternità!	Guarda l’Aurora della santità!
Guarda il possente Personaggio,	che si erge dall’eccelso Trono!
<i>Máhiy-i-Sarmad bín! Tal‘-i-munazzih bín!</i>	
<i>Şadr-i-mumarrad bín, kaz ‘Arsh-i-‘alá mí-ríza!</i>	

Il vocabolo *máhi* significa «pesce».⁹² Nella terminologia sufi il termine *máhi*, in quanto «pesce», è spesso usato per indicare il «perfetto mistico», che nuota nel mare della gnosi. E in questo contesto questa lettura sembra avere un senso più accettabile rispetto a «luna», perché negli Scritti bahá’í il termine «Luna» è abitualmente usato per indicare santi personaggi e non le Manifestazioni di Dio. Per esempio Bahá’u’lláh scrive: «i termini “sole”, “luna”, “stelle” significano, innanzi tutto, i Profeti di Dio, i santi e i loro compagni».⁹³ ‘Abdu’l-Bahá chiama Quddús «Luna della guida divina»⁹⁴ e Shoghi Effendi scrive che ‘Abdu’l-Bahá è «la Luna dell’Astro Centrale di questa santissima Dispensazione».⁹⁵ Esso descriverebbe dunque Bahá’u’lláh, in quanto perfetto *‘arif*, ossia detentore della suprema ed eterna, *sarmad*,⁹⁶ sapienza divina.

Nel primo emistichio Bahá’u’lláh annuncia «l’Aurora della santità», *Tal‘-i-munazzih*, un motivo primaverile che potrebbe descrivere il Giorno di Dio annunciato nel

⁹¹ Steingass, *Persian-English Dictionary*, s.v. «lahn», p. 1119.

⁹² Steingass, *Persian-English Dictionary*, s.v. «māhi, māhī», p. 1147.

⁹³ Bahá’u’lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 34.

⁹⁴ ‘Abdu’l-Bahá, in Shoghi Effendi, *Dio passa*, p. 49.

⁹⁵ Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá’u’lláh Selected Letters* (Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1955), p. 134, trad. it.: *L’Ordine Mondiale di Bahá’u’lláh* (Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1982), p. 136.

⁹⁶ Il significato di *sarmad* è indicato, nelle *Sette Valli*, come «perpetuità . . . il cui principio non può vedersi, ma di cui si sa che c’è una fine» oppure che «non ha né principio né fine» (Bahá’u’lláh, *Sette Valli*, p. 26).

decimo distico. Il vocabolo *munazzih* è spesso usato nel lessico tecnico sufi per indicare ciò «che trascende ogni forma, intelligibile . . . immaginabile . . . sensibile»⁹⁷ e in particolare la trascendenza e l'alterità di Dio. Nel secondo emistichio lo stesso annuncio è fatto ricorrendo a motivi diversi: «il possente Personaggio (lett. petto)», *Ṣadr-i-mumarrad*, e «l'eccelso Trono», '*Arsh-i- 'alá*. Nel lessico sufi, il «petto», *ṣadr*, indica il cuore nel suo aspetto più esterno, in quanto «sede dei pensieri e delle intenzioni»,⁹⁸ ed è abitualmente collegato all'«elemento esteriore, istituzionale della religione».⁹⁹ I sufi ritengono che il petto di Muḥammad, Uomo perfetto, sia stato perfettamente purificato e a questo proposito narrano una leggenda:

Il Profeta bambino . . . mentre con altri coetanei pascolava il gregge, fu afferrato da due uomini (angeli) vestiti di bianco, che lo gettarono a terra; gli aprirono il Petto (*Cor.* XCIV, 1 sarebbe secondo la Tradizione un accenno a questo), ne estrassero un grumo di sangue nero, e, presa un po' di neve che avevano portato con sé in una tazza d'oro, ne lavarono il cuore e il ventre. Poi, richiuso il seno di *Muḥammad*, scomparvero.¹⁰⁰

Il Trono, '*Arsh*, di Dio è spesso menzionato negli Scritti bahá'í per accennare alla sovranità di Dio. In questo caso la connotazione «eccelso» '*alá*, potrebbe essere un riferimento a Dio nella Sua trascendenza. Pertanto l'emistichio potrebbe essere un accenno all'insediamento della Manifestazione di Dio sull'eccelso Trono donde potrà emanare le luminose leggi sulle cui basi le future istituzioni saranno fondate a beneficio dell'umanità. Come è scritto nelle *Sette Valli*, la massima opera mistica di Bahá'u'lláh: «Coloro che bevono da queste coppe dimorano nei padiglioni della Potenza al di sopra del Trono dell'Antico dei Giorni ('*Arsh-i-Qidam*) e sono assisi nelle tende della Sublimità sullo sgabello della Magnificenza».¹⁰¹

⁹⁷ Perego, *Le parole del sufismo*, s.v. «Munazzah», p. 170.

⁹⁸ Perego, *Le parole del sufismo*, s.v. «Ṣadr», p. 208.

⁹⁹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (State University of New York Press, Albany, New York, 1994), p. xiv.

¹⁰⁰ Alessandro Bausani, «Introduzione», *Il Corano*. Traduzione, introduzione e commento di Alessandro Bausani (Sansoni, Firenze 1961), p. xxiii, nota 1.

¹⁰¹ Bahá'u'lláh, *Áthár-i-qalam-i-a'lá*, vol. 3 (Bahá'í Publishing Trust, Teheran 129 B.E./1972-73), p. 152, *Sette Valli*, p. 67. *Le Sette Valli* è la risposta stilata da Bahá'u'lláh fra il 1856 e il 1862 a una lettera inviatagli da *Shaykh* Muḥíyí'd-Dín, *qadí* (giudice) di *Kháníqayn*, cittadina irachena ai confini con la Persia, studioso del sufismo e fervente estimatore di Bahá'u'lláh.

Il tredicesimo distico

Guarda la Palma del paradiso!

Ascolta il tubio della Colomba!

Ascolta la melopea del Gloriosissimo, che si leva dal luccichio della purezza.

Nakhliyi-i-Ṭúbá bín! Ranniy-i-Varqá bín!

Ghunniyi-i-Abhá bín, kaz lam ‘-i-ṣafá mí-ríza!

Il Paradiso islamico è luogo di gioie, metaforicamente descritte come delizie terrene. E per un popolo del deserto le delizie di un rigoglioso giardino sono fra le più attraenti. Ecco dunque l’origine del paradiso come giardino di delizie. In esso vi sono numerosi alberi. Nel mondo islamico la palma è l’albero più sacro, non solo per la sua preziosità in un mondo dalle grandi distese desertiche, ma anche per le parole che ne dice il Corano, nel quale essa simboleggia la magnificenza del creato. E dunque fra gli alberi del paradiso non può mancare «la Palma», *nakhlih*. Qui Bahá’u’lláh la associa al termine coranico *Ṭúbá*, dal versetto «coloro che credono, coloro che operano il bene, ad essi fortuna (*ṭúbá*), ad essi ritorno buono, a la fine!». ¹⁰² In questo versetto Bausani traduce «fortuna» la parola *ṭúbá*, che i dizionari definiscono «gaudio, beatitudine» ¹⁰³ oppure «buono, eccellente; migliore, ottimo . . . cose lecite o eccellenti . . . nome di un albero del paradiso», ¹⁰⁴ e che Yusuf Ali (1872-1953), autore di una monumentale traduzione inglese del Corano con ampio commento e pioniere del dialogo interreligioso, traduce «blessedness [beatitudine]» con il seguente commento:

Ṭúbā: intimo stato di soddisfazione, gioia interiore difficile da descrivere a parole, ma che rispecchia la vita dei buoni, nella buona e nella cattiva sorte, nel bene e nel male. C’è sempre inoltre la meta finale alla quale gli occhi sono rivolti, la magnifica Dimora dell’eterno riposo nell’Aldilà, una volta finite le lotte della vita. Quella Meta è Dio stesso. ¹⁰⁵

¹⁰² Corano XIII, 19.

¹⁰³ Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, s.v. «ṭwb», p. 668.

¹⁰⁴ Steingass, *Comprehensive Persian-English Dictionary*, s.v. «ṭúbā», p. 821.

¹⁰⁵ Yusuf Ali, *The Holy Qur’an*, traduzione e commento di A. Yusuf Ali (Islamic Propagation Centre International, s.d), p. 612, nota 1844.

Dato che l'albero di *Túbá* è un albero del paradiso, abbiamo tradotto la «Palma del paradiso», ma si sarebbe anche potuto tradurre la «Palma della gioia». Vi è una grande somiglianza fra questa «Palma del paradiso» e il *Sadratu 'l-Muntaha*,

[a]lla lettera «l'Albero di Loto dell'estremo limite», tradotto da Shoghi Effendi «*l'Albero oltre il quale non si passa*». Nell'Islam il termine è usato, per esempio nei racconti del Viaggio Notturmo di Muḥammad, come simbolo per indicare il punto dei cieli oltre il quale né uomini né angeli possono andare nel loro avvicinamento a Dio e pertanto per delimitare i confini del sapere divino rivelato all'uomo. Quindi negli Scritti Bahá'í è spesso usato per indicare la Manifestazione di Dio.¹⁰⁶

Ad essa Bahá'u'lláh associa il tema dell'Usignolo con i suoi gorgheggi o della Colomba con il suo tubio, *ranniy-i-Varqá*, una metafora che ricorre spesso negli Scritti bahá'í a indicare Bahá'u'lláh stesso. Dato che la delizia maggiore del giardino del Paradiso è la Presenza di Dio, qualunque canto vi si ascolti è evidente metafora della «melopea del Gloriosissimo», *ghunniy-i-Abhá*. Anche in questo distico, come nel quarto e poi nel ventesimo, Bahá'u'lláh accenna alla purezza, questa volta come «bagliore», *lam '-i-ṣafá*.

Il quattordicesimo distico

Ascolta il ritornello persiano!

Ascolta il tamburello arabo!

Guarda la Mano divina,

che si protende dal rullio del «No»!^{[Non}

v'è altro Dio]!

Áhang-i- 'Iráqí bín! Daff-i-Ĥijází bín!

Kaff-i-ilahí bín, kaz ḍarbiy-i-«Lá» mí-ríza!

La musica, pur essendo proibita dall'Islam, è usata nella poesia mistica arabo-persiana come immagine dalle connotazioni altamente positive. Nel primo emistichio di questo distico si fa cenno a ben noti stili musicali tradizionali persiani, *áhang-i- 'Iráqí*, e arabi, *daff-i-Ĥijází*, per indicare la melodia spirituale della Rivelazione di Bahá'u'lláh. Nel secondo emistichio sono contenuti due ben noti motivi della lirica mistica, «la Mano divina», *Kaff-i-ilahí*, e il «rullo del “No [non v'è altro dio]”», *ḍarbiy-i-«Lá»*. Quanto alla «Mano divina», essa è un primo riferimento al motivo della «mano bianca» di Mosè, che rappresenterà poi il tema fondamentale del diciassettesimo distico. Il «rullo

¹⁰⁶ «Note», in Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, p. 211-2, nota 128.

del “No [non v’è altro dio]”», *darbiy-i-«Lá»* è un altro ben noto motivo della poesia mistica. Il «No» è riferito al «non v’è altro dio» della *shaháda*, l’atto di fede islamico la cui prima parte recita: «Non v’è altro dio all’infuori di Dio». I sufi suddividono questa prima parte della *shaháda* in due parti: la prima, «non v’è altro dio», è la negazione dell’esistenza di un altro dio e la seconda, «all’infuori di Dio», è l’affermazione dell’esistenza dell’unico vero Dio. Il «no» è interpretato dai sufi come la fase dell’annientamento, *faná*, ossia la negazione e il superamento degli attributi personali, attraverso la quale è necessario passare per poter giungere alla sussistenza in Dio, *báqá*, ossia l’affermazione e l’acquisizione delle qualità divine. In questo caso è l’estasi dell’annientamento che consente alla «Mano divina», *Kaff-i-ilahí*, di protendersi verso l’umanità porgendole il canto persiano e arabo degli Scritti di Bahá’u’lláh. Il tema dell’annientamento verrà poi ripreso nell’ultimo distico. La locuzione il «rullo del “No”» è inoltre un’elegante ripresa della precedente locuzione «il tamburello arabo».

Il quindicesimo distico

Guarda il Volto divino!	Guarda la Vergine del cielo!
Guarda lo svelamento umano,	che traspare dal mistero della Nube!
<i>Tal ‘at-i-láhúti bín! Húríy-i-háhúti bin!</i>	
<i>Jilviy-i-násúti bín, kaz sirr-i-‘Amá mí-ríza!</i>	

In questo distico Bahá’u’lláh menziona «il Volto divino», *Tal ‘at-i-láhúti*, «la vergine del Cielo», *Húríy-i-háhúti*, e lo «svelamento umano», *jilviy-i-násúti*, «che s’irradia dal mistero della Nuvola divina», *sirr-i-‘amá*. Del Volto e dello svelamento si è già detto a proposito dei distici terzo e decimo. Quanto alla Damigella, o Ancella, o Vergine del cielo, *Húrí*, è il primo accenno a questo tipico motivo degli Scritti di Bahá’u’lláh, che indica la personificazione del Più Santo Spirito, lo stesso Spirito che a Mosè apparve come Roveto Ardente, a Gesù come la colomba che discese su di Lui mentre Si trovava nel Giordano e a Muḥammad come angelo Gabriele.¹⁰⁷ La

¹⁰⁷ Il tema dell’Ancella del cielo è stato diffusamente commentato da vari autori. Gli scritti più importanti a questo proposito ci sembrano Michael W. Sours, «The Maid of Heaven, The Image of Sophia and the Logos Personification of the Spirit of God in Scripture and Sacred Literature», *The Journal of Bahá’i Studies*, vol. 4, n. 1 (1991), p. 47-65 e Kamran Ekbal, «Daéna-Dén-Dí: The Zoroastrian Heritage of the “Maid of Heaven” in the Tablets of Bahá’u’lláh», *Scripture and Revelation*, a cura di Moojan Momen (George Ronald, Oxford, 1997), p. 125-69.

Vergine proviene dal sommo cielo, *Háhút*, il cielo dell'impenetrabile Essenza divina, e assume un volto visibile, *Ṭal'at*, nel Regno di *Láhút*, lo stadio divino accessibile solo alle Manifestazioni di Dio. Ora questa realtà spirituale, nata dal «mistero della Nuvola divina», emerge dal suo intimo colloquio con la Divinità per svelarsi (*jilvih*) nel regno di *Násút*, lo stadio umano dei mondi dell'esistenza. Con tre sintetiche immagini Bahá'u'lláh descrive il misterioso processo mediante il quale la Bellezza divina mostra all'uomo quel tanto di Sé che la Sua creatura è in grado di comprendere. Infine la locuzione «mistero della Nube», *sirr-i-'Amá*, potrebbe anche essere tradotto «Essenza della Nube».

Il sedicesimo distico

Guarda il Volto immortale!	Guarda il Sembante del Coppiere!
Guarda il liquore cristallino,	che goccia dal Nostro calice!
<i>Vajhiy-i-báqí bín! Chihriy-i-Sáqí bín!</i>	
<i>Raqq-i-zujájí bín, kaz kú'biy-i-Má mí-rízá!</i>	

Nel primo emistichio Bahá'u'lláh descrive Se stesso come «il Volto immortale», *Vajhiy-i-báqí*, e «il Sembante del Coppiere», *Chihriy-i-Sáqí*, due motivi, amatorio l'uno e anacreontico l'altro, molto comuni nella lirica mistica arabo-persiana. Dell'immagine amorosa del volto si è già detto a proposito del terzo distico. Quanto all'immagine anacreontica del Coppiere, *Sáqí*, i poeti mistici arabo-persiani collegano questa figura «alla leggenda mistica secondo la quale in principio l'Amore Divino, il coppiere (*sāqī*) inteso come Dio-Amato, versò il vino per Dio-Amante in quaranta successive albe e così creò il mondo». ¹⁰⁸ In questo caso Bahá'u'lláh descrive Se stesso come il Coppiere che mesce «il liquore cristallino», *raqq-i-zujájí*, della Rivelazione dal Suo «calice», *kú'bih*.

Il diciassettesimo distico

Guarda il fuoco di Mosè!	Guarda il niveo Candore!
Guarda il cuore del Sinai,	che appare dalla Mano luminosa!
<i>Átash-i-Músá bín! Bayḍa[t]-i-bayḍá bín!</i>	
<i>Síniy-i-Síná bín, kaz Kaff-i-saná mí-rízá!</i>	

Questo distico, tutto giocato sui classici motivi della storia di Mosè, il Roveto ardente («il fuoco di Mosè», *Átash-i-Músá*), la Mano bianca protesa («il niveo

¹⁰⁸ Pagliaro e Bausani, *Letteratura persiana*, p. 162.

Candore», *Bayḍa[t]-i-bayḍá* e la «Mano luminosa», *Kaff-i-saná*) e il Sinai («il cuore del Sinai», *Síniy-i-Síná*), è così commentato da Stephen N. Lambden, esperto di studi religiosi e di islamistica: «Qui si dice che Bahá'u'lláh ha manifestato nel suo mistico essere il Fuoco sinaitico e la mano bianca di Mosè (vedi Esodo IV, 6-7 e Corano VII, 105, eccetera). La luce che si irradiò dal “Sinai” dal “grembo” (o intimo essere) di Mosè risplende dal “Palmo” o dalla “Mano” della persona di Bahá'u'lláh». ¹⁰⁹ I sufi spiegano che «candore significa l'Intelletto primo, il centro della nuvola primava (‘*amā*’), la prima cosa che emerge dall'oscurità dell'invisibile, la massima sorgente di luce in quel regno, descritto come candore in contrapposizione all'oscurità dell'invisibile». ¹¹⁰ Bahá'u'lláh offre una chiave di lettura degli episodi della vita di Mosè nel *Kitáb-i-Íqán*, dove scrive: «Armato della verga del dominio celeste, adorno della bianca mano della sapienza divina (*bayḍáy-i-ma'rifat*), procedendo dal Párán dell'amore di Dio, brandendo il serpente della potenza e della maestà eterna, Egli [Mosè] apparve sul mondo dal Sinai della Luce (*sánáy-i-núr*)». ¹¹¹ In altre Tavole Bahá'u'lláh attribuisce a Sé stesso il segno della Mano bianca e della verga di Mosè: «“Questa è la Mia mano che Dio ha fatto diventare bianca perché tutti i mondi la possano mirare. Questa è la Mia verga; se la gettassi a terra, in verità, inghiottirebbe tutte le cose create”». ¹¹² Questo distico potrebbe dunque essere un invito a guardare i portenti del Roveto ardente e della Mano bianca di Mosè ripetersi ora in Lui, la nuova Manifestazione inviata da Dio nel mondo.

¹⁰⁹ Stephen N. Lambden, «The Sinaitic Mysteries: notes on Moses/Sinai Motifs in Bábí and Bahá'í Scriptures», *Studies in Honor of the Late Hasan. M. Balyuzi*, Studies in the Bábí and Bahá'í Religions, vol. 5 (Kalimát, Los Angeles 1988), p. 109-10.

¹¹⁰ Javad Nurbakhsh, *The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology* (Farhang Nurbakhsh) IV (Khaniqahi-Nimatullah Publications, Londra, 1990), p. 54.

¹¹¹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 12, *Kitáb-i-Mustaṭāb-i-Íqán*, ristampa (Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain 1980), p. 8-9.

¹¹² Bahá'u'lláh, in Shoghi Effendi, *Dio passa*, p. 173.

Il diciottesimo distico

Ascolta i gemiti degli ebbri!

Guarda il rapimento del giardino!

Guarda l'estasi del creato,

che promana dalla corte dell'Incontro!

Náliy-i-mastán bín! Hálát-i-bustán bín!

Jadhbiy-i-hastán bín, kaz şahñ-i-Liqá mí-rízá!

Questo distico descrive le conseguenze della Sua Intimazione sul mondo creato, facendo riferimento a motivi mistici, anacreontici e primaverili: «i gemiti degli ebbri», *náliy-i-mastán*, «il rapimento del giardino», *hálát-i-bustán*, «l'estasi del creato», *Jadhbiy-i-hastán*, «la corte dell'Incontro», *şahñ-i-Liqá*. Gli ebbri, *mastán*, sono coloro che hanno bevuto il Vino della Rivelazione e sono quindi usciti di senno, ossia hanno smesso di usare l'intelletto secondo le regole del mondo umano e imparato a usarlo secondo quelle del mondo divino. Essi si lamentano perché sono innamorati dell'Amato e per loro non c'è vicinanza sufficiente ad appagarli. Il «rapimento del giardino», *hálát-i-bustán*, fa pensare al giardino descritto nelle *Parole Celate*:

Proclamate a tutti i figli della certezza, che nei reami della santità, nei pressi del celestiale paradiso, è apparso un nuovo giardino intorno al quale incedono i cittadini del supremo regno e gli immortali abitatori dell'eccelso Paradiso. Sforzatevi dunque di raggiungere quello stadio, onde possiate scoprire nei suoi anemoni i misteri dell'amore e dai suoi eterni frutti apprendere il segreto della divina e perfetta saggezza. Ricreati sono gli occhi di coloro che v'entrano e vi dimorano.¹¹³

oppure al giardino della Città Immortale descritto nel *Kitáb-i-Íqán*, nel quale ogni filo d'erba racchiude i misteri d'una saggezza imperscrutabile e sopra ogni roseto miriadi di usignoli, in estasi benedetta, innalzano le loro melodie. I suoi tulipani meravigliosi svelano il mistero del Fuoco imperituro del Roveto Ardente e i suoi soavi aromi di santità spandono il profumo dello Spirito Messianico. Senz'oro concede dovizia e conferisce immortalità senza morte. In ogni sua foglia sono racchiuse delizie ineffabili e in ogni recesso sono celati infiniti misteri.¹¹⁴

¹¹³ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dal persiano, n. 18.

¹¹⁴ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 218.

Sono, questi, evidenti accenni alla Sua Rivelazione. L'«estasi del creato», *jadhbiy-i-hastán*, fa pensare ad altri passi dove Egli descrive la gioia che ha colto tutte le creature al Suo apparire, come la «Lawḥ-i-Karmil»¹¹⁵ e una delle numerose Tavole di Riḍván.¹¹⁶ Al concetto di Incontro, *Liqá*, si è già accennato a proposito del quarto distico.

Il diciannovesimo distico

Guarda la grazia dell'Essenza! ^[di Há]	Guarda l'avvenenza di Bá! ^[Bahá]
Ascolta il canto del Fars, ^[di Fá]	che si effonde dalla Penna di
Bahá!	
<i>Ghanjiy-i-Há'í bín! Tarziy-i-Bá'í bín!</i>	
<i>Ranniy-i-Fá'í bín, kaz Kilk-i-Bahá mí-rízá!</i>	

Anche in questo distico, come nei distici tre, quattro, cinque, sei, otto e dieci, si usano lettere dell'alfabeto persiano in modo emblematico, la *Há*, per *húwiyyat*, *ipseitas*, o Essenza divina e la *Fá* per il Fars. Compagnano poi altri motivi amatori, anacreontici e mistici della lirica arabo-persiana: «la grazia di *Há* [dell'Essenza]», *ghanjiy-i-Há*, «l'avvenenza di *Bá* [di Bahá]», *tarziy-i-Bá*, «il canto di *Fá*», *ranniy-i-Fá*, la «Penna di Bahá», *Kilk-i-Bahá*. La grazia e l'avvenenza sono attributi comunemente associati alla figura mistica dell'Amato. Quanto alla Penna, è uno dei molti simboli sufi di origine coranica. Secondo i sufi la metafora coranica della Penna suprema (*al-qalamu'l-a'lá*, LXVIII, 1) che scrive sulla Tavola preservata (*al-lawḥu'l-mahfúz*) le sue divine parole, non allude solo all'origine del Testo sacro, ma anche alla creazione di tutto ciò che è. Questa metafora descriverebbe, cioè, la bipolarità del mondo del *Láhút* e, più specificamente, la Penna suprema (*al-qalam al-a'lá*) indicherebbe l'atto della creazione in quanto forza creatrice e la Tavola preservata (*al-lawḥu'l-mahfúz*) indicherebbe l'oggetto creato in quanto pura potenzialità. Alla luce di un *ḥadīth qudsí* che recita: «Muḥammad è la prima cosa che ho creato dalla Luce del Mio Volto»,¹¹⁷ i sufi identificano la realtà spirituale di Muḥammad con la Penna suprema e l'Intelletto primo e in Lui vedono, nelle parole del sufi persiano 'Abdu'l-Qádir al-Jílání (1078-1166) «il principio e la realtà dell'universo.

¹¹⁵ Bahá'u'lláh, «Lawḥ-i-Karmil», *Spigolature*, sez. XI.

¹¹⁶ Bahá'u'lláh, «Tavola di Riḍván», *Spigolature*, sez. XIV.

¹¹⁷ In 'Abdu'l-Qádir al-Jílání, *Il segreto dei segreti. Sirr al asrār*, traduzione di Paolo Urizzi (L'Ottava Edizioni, Giarre [CT], 1992), p. 61.

L'ha affermato lui stesso con le parole: "Io provengo da Alláh, ed i credenti provengono da me". L'Altissimo ha creato tutti gli spiriti a partire dal suo spirito nel regno della natura divina (*'âlam al-lâhût*).¹¹⁸ In termini filosofici occidentali, questo stadio corrisponde all'Intelletto primo di Plotino e al Logos (o Parola) del Vangelo secondo Giovanni. Anche Bahá'u'lláh usa questa metafora in un senso che sembrerebbe sovrapponibile a quello sufi. Per esempio Egli scrive: «la Tua eccelsa penna traccia le pagine delle Tue Tavole, versando il muschio dei reconditi significati sul regno della creazione»¹¹⁹ e «Hai ispirato alla Penna i misteri della Tua eternità, le comandasti d'insegnare all'uomo ciò che egli non sapeva»,¹²⁰ dove sembra usare il simbolo della Penna per indicare la forza ispiratrice dei Suoi Scritti. Scrive inoltre: «Attesto, inoltre, che con un sol tratto della Tua Penna è stata sancita la Tua ingiunzione "Sii Tu", e il Segreto celato di Dio è stato palesato, e tutte le cose create sono state chiamate all'esistenza, e tutte le Rivelazioni sono state inviate»,¹²¹ dove sembra usare il simbolo della Penna per descrivere l'atto della creazione. In questo verso la lettera *Fá*, che come si è detto indica il Báb, potrebbe essere un ulteriore accenno all'unità mistica fra le due Manifestazioni gemelle. Dalla «Penna di *Bá*» si effonde «il canto di *Fá*». Rafati spiega questo distico come un invito a guardare la grazia della Gloriosa Beltà (Bahá'u'lláh) e ad ascoltare la stessa melodia del Báb che ora si effonde dalla Sua Penna.¹²²

Il ventesimo distico

Efflusso di Rivelazione!

Vapori di purificazione!

Cinguettio d'uccelli, che risuona

dalla fonte dell'Annientamento.

Ṭafḥ-i-Zuhúr ast ín! Rashḥ-i-ṭuhúr ast ín!

Gḥann-i-ṭuyúr ast ín, kaz 'ayn-i-faná mí-rízá.

Il ventesimo distico riprende e sviluppa il tema del titolo con motivi primaverili. Bahá Si è annientato, *faná*, nella Sua estasi unitiva mistica e dal Suo annientamento è straripata, *ṭafḥ*, come da una fonte, *'ayn*, la Sua Rivelazione, *Zuhúr*, simile a vapori, *rashḥ*, a cinguettio d'uccelli, *gḥann-i-ṭuyúr*. Nel distico compare nuovamente il concetto

¹¹⁸ 'Abdu'l-Qádir al-Jílání, *Il segreto dei segreti*, p. 62.

¹¹⁹ Bahá'u'lláh, *Preghiere e meditazioni*, sez. CLVII, par. 4.

¹²⁰ Bahá'u'lláh, *Preghiere e meditazioni*, sez. CXVI, par. 1.

¹²¹ Bahá'u'lláh, *Preghiere e meditazioni*, sez. CLXXX, par. 1.

¹²² Cfr. Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 81.

della purezza, *tuhúr*, che, secondo Rafati, è un'allusione al versetto del Corano «e di bevanda purissima li abbevererà il Signore (*saqihim rabbihim sharábin tahirin*)»,¹²³ un versetto coranico che descrive le beatitudini non solo dell'aldilà, ma anche dell'ultimo Giorno che, nelle spiegazioni di Bahá'u'lláh, è il giorno dell'avvento delle Manifestazioni di Dio.

La poesia si conclude con un ultimo di quei giochi di parole che tanto piacciono ai poeti arabo-persiani. La parola *'ayn* infatti non significa solo «fonte», ma anche «essenza» e «occhio» e quindi l'ultima locuzione potrebbe anche significare «dall'essenza dell'Annientamento» o anche «dall'occhio dell'Annientamento».

¹²³ Corano LXXVI, 21. Cfr. Rafati, «Áthár-i-munzilih», p. 82.