



Un inno all'amore¹

Sáqí, bi-dih ábí è una poesia composta da venti distici monorimi (-*ání*). È una delle otto poesie persiane firmate «Derviscio» pubblicate dallo studioso bahá'í iraniano 'Abdu'l-Ḥamíd Ishráq Khávarí (1902–1972) nella sua corposa antologia di Scritti delle Figure centrali della Fede bahá'í intitolata *Má'idíy-i-Ásmání* (4:176-211). Le otto poesie in persiano citate da Ishráq Khávarí sono le seguenti:²

1. *Báz áv-u bi-dih jámí*, che più o meno dice «Ritorna, porgi una coppa» (in Ishráq Khávarí 186-7; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:158-59);³
2. *Sáqí az Ghayb-i-Baqá*, che più o meno dice «O Coppiere dell'invisibile eterno Reame» (in Ishráq Khávarí 209-11; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:157-58);⁴
3. *'Ishq az Sidriy-i-A'lá ámad*, che più o meno dice «Amore venne dall'Albero Più Eccelso» (in Ishráq Khávarí 179-80; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:172-74);
4. *Bi-Jánán ján hamí dar-yáft rah*, che più o meno dice «L'anima trovò la via verso l'Amato» (in Ishráq Khávarí 176-8; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:167-69);
5. *Sáqí, bi-dih ábí zán shu'liy-i-rúhání*, che più o meno dice «O Coppiere, porgi un goccio della mistica Fiamma» (in Ishráq Khávarí 192-4; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:171-72);
6. *Mast-and bulbulán*, che più o meno dice «S'inebriano gli usignoli» (in Ishráq Khávarí 194-6; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:169-71);⁵

NOTE

L'autore propone qui una sua versione italiana dei versi di questa poesia e come tali li offre, un modesto tentativo di trasmetterne in lingua italiana almeno qualcuno dei loro molti significati.

¹ Per un'introduzione generale a questa e ad altre poesie di Bahá'u'lláh vedi Julio Savi, «Bahá'u'lláh's Persian poems written before 1863», in *Lights of Irfan* 13 (2012): 317-361.

² Le poesie sono elencate in base alla lunghezza dalle più corte alle più lunghe.

³ Vedi anche passi scelti in Mázandarání 142-43.

⁴ Vedi anche *Majmú'iy-i-Áthár* 36:455; e passi scelti in Mázandarání 141-42.

⁵ Vedi Julio Savi, «The Inebriation of His Enrapturing Call», in *Lights of 'Irfán* 15 (2014):311-54.

7. *Saḥar ámad bi bistar-am yár*, che più o meno dice «All'alba l'Amico venne al mio letto» (in *Ishrāq Khávarí* 181-84; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:163-65);
8. *But-i-má ámad bá baṭṭí-u bádiḥ*, che più o meno dice «Il nostro Idolo venne con calice e vino» (in *Ishrāq Khávarí* 188-92; see also *Majmú'iy-i-Áthár* 30:159-63).

Queste otto poesie sono citate anche in *Majmú'iy-i-Áthár* 30:157-74. Lo studioso bahá'í iraniano Mírzá Asadu'lláh Fáḍil Mázandarání (ca.1880-1957) ne cita alcuni brani, insieme con altri di altre poesie di Bahá'u'lláh nel quarto volume del suo *Tárikh Zuhúru'l-Haqq* (Storia della Manifestazione della Verità), nove volumi dedicati alla storia delle religioni bábí e bahá'í. Due di esse sono menzionate nei *The Bahá'í World* fra «Bahá'u'lláh Best Known Works [Le più note opere di Bahá'u'lláh]». Esse sono *Báz Áv-u Bi-Dih Jámi* e *Sáqí az Ghayb-i-Baqá*. Franklin D. Lewis [1961-2022], esperto di lingua e letteratura persiana, ha pubblicato tre diverse traduzioni di *Sáqí az Ghayb-i-Baqá* («Short Poem» 86-9). Stephen N. Lambden, studioso inglese bahá'í di Islam sciita e Persia Qajar, primo Shaykhismo, Scritti del Báb e di Bahá'u'lláh, ne ha menzionate tre (*Bí jánán ján hamí daryaft*, *Sáqí bidih ábí* e *Mast-and bulbulán*) traducendone qualche verso nel suo articolo «Sinaitic Mysteries» (116-7).

Cenni storici

È probabile che queste otto poesie siano state scritte nel Kurdistan, dove Bahá'u'lláh Si trattenne dal 10 aprile 1854 al 19 marzo 1856 e, nelle parole di 'Abdu'l-Bahá, «visse in povertà» indossò le «vesti... del povero e del bisognoso» e mangiò il «cibo... dell'indigente e del misero» (in DP 125, sez. 7, par. 42). Lewis ne scrive:

Le informazioni contenute in *Dio passa nel mondo*⁶ sembrano suggerire che queste poesie firmate «Derviscio» risalgano alla prima parte della permanenza di Bahá'u'lláh a Sar-Galú, probabilmente tra la primavera del 1854 e l'inverno del 1854-55. Ma non possiamo ancora escludere del tutto la possibilità che siano state composte più tardi, mentre Si trovava nel centro Khálidí a Sulaymáníyyih, o forse anche nel periodo immediatamente successivo al Suo ritorno a Baghdad («Short Poem» 84)

⁶ Vedi DP 121, sez. 7, par. 35.

Anche Mázandarání sostiene nel suo *Tárikh-i-Zuhúru'l-Haqq* (4:139) che Bahá'ulláh le scrisse negli anni della Sua permanenza nel Kurdistan (1854-1856), durante la quali fu in contatto con le comunità sufi locali. Inoltre, questa attribuzione sembra confermata dal *takhalluṣ*, «Derviscio», il nome d'arte presente nell'ultimo verso di queste otto poesie secondo l'uso della lirica persiana. In quel periodo Bahá'u'lláh aveva infatti adottato il soprannome di Dervísh Muḥammad (vedi Lewis, «Short Poem» 84). In questo articolo, commenteremo solo la poesia che ha inizio con le parole *Sáqí, bi-dih ábí*.

Aspetti letterari

Per quanto riguarda la forma, questa specifica composizione può essere definita poesia alla luce della seguente definizione data da Lewis parlando della Persia del XIX secolo: per poesia si intendeva «uno scritto in rima (*moqafâ*) suddiviso in uno dei versi (*bayt* / *abyât*) dei tipici metri quantitativi (*bahr* / *bohur*) ed elaborato secondo una forma particolare» («Poetry as Revelation» 102). In particolare, *Sáqí, bi-dih ábí* sembra avere la forma di un *ghazal*.

Per quanto riguarda il *ghazal*, l'orientalista francese Régis Blachère (1900-1973), profondo interprete del Corano che egli tradusse in francese (1947), scrive nell'*Encyclopaedia of Islam* che *ghazal* significa «“canto o elegia d'amore”, o anche “genere erotico-elegiaco”. Il termine è arabo ma è poi passato alle lingue persiana, turca e Urdu nelle quali ha acquisito significati specifici».

Il termine *ghazal* deriva dalla radice araba *ghazala*:

Corteggiare (una donna), amareggiare con, spasimare per (una donna); cantare, celebrare in versi (una donna)... (Traini 1022)

Pertanto il *Lane Arabic-English Lexicon* definisce il sostantivo *ghazal*:

Discorsi, azioni e circostanze che si verificano tra un innamorato e l'oggetto del suo amore... inclinazione a comportamenti stolti e giovanili, o manifestare un amore appassionato e farsi conoscere come uno cui piacciono le donne... conversazioni e comportamenti amatori e seducenti con le donne; giochi... o comportamenti licenziosi e conversazioni d'amore con una donna... giochi... o svaghi con una donna... o discorsi di giovanotti e [o con] giovani donne... elogio di ciò che appare delle membra di un oggetto d'amore, o menzione dei giorni della vicinanza e della lontananza, o simili. (Lane 6:39)

Blachère spiega:

il *ghazal* era... una canzone che un uomo cantava a una ragazza; dalle immagini e dalle similitudini usate (vedi «fare gli occhi di triglia»), non si può escludere una contaminazione con il sostantivo *ghazāl* «gazzella». Qualunque sia la ragione, l'idea evocata dal sostantivo *ghazal*, come l'inglese «gallantry [galanteria]» e in particolare il sostantivo «gallant [galante]» ora caduto in disuso, è stata elaborata nell'ambito di idee nelle quali si mescolano nozioni di flirt, complimenti rivolti a una signora, lamenti per la sua freddezza o inaccessibilità e descrizioni di atteggiamenti languidi ed effeminati assunti da un innamorato...

Quanto ai *ghazal* persiani, Alessandro Bausani (1921–1988), noto islamista italiano e profondo conoscitore della religiosità persiana, afferma che

Opinione generalmente accettata è che il *ghazal*, genere ignoto alla poesia araba, almeno antica, sia derivato da un isolamento, e da un uso autonomo del *tashbīb* della *qaṣīde*, ma è anche molto probabile, senza che questo escluda di per sé assolutamente l'altra origine, che alla base del *ghazal* vi sia anche qualche forma di poesia popolare autoctona, di tipo orale. («Letteratura neopersiana» 176)

Bausani scrive anche che il *ghazal* è «lo strumento principe della lirica persiana» (ibid.). Egli spiega che tecnicamente il *ghazal* differisce dalla *qaṣīdih* soltanto «per una maggiore lunghezza e per i soggetti differenti che tratta» (ibid.). In Persia la *qaṣīdih* è stata «usata soprattutto come strumento di poesia panegiristica o anche filosofica e moraleggiante» (ibid.). I temi del *ghazal* erano «il vino, l'amore, la primavera e la mistica» (ibid. 176). Edward G. Browne (1862–1926), rinomato orientalista britannico, spiega: «Il *ghazal* differisce dalla *qaṣīda* principalmente per tema e lunghezza. Il primo è generalmente erotico o mistico e raramente supera i dieci o dodici *bayt*; la seconda può essere un panegirico o una satira, oppure può avere carattere didattico, filosofico o religioso» (27). Parlando del *ghazal* persiano Bausani spiega inoltre che fra il X e il XIII secolo, esso si rivolgeva al *ma' shūk*, cioè «l'Amato», mentre la *qaṣīdih* si rivolgeva al *mamdūh*, cioè «il Lodato», un principe o un protettore. Fra il XIII e il XVI secolo «il primo obiettivo del *ghazal*, il *ma' shūk*, l'Amato (terreno)... [divenne] inestricabilmente legato non solo al *ma' būd* [alla lettera, l'Adorato], il divino Amato (Dio, o meglio il Suo Iniziatore

mistico), ma anche al *mamdūh* [alla lettera, il Lodato], il tradizionale obiettivo della *kaṣīda*» (Bausani, «Ghazal. ii. In Persian literature»).

Le caratteristiche del *ghazal* persiano classico, spiegate da Bausani nell'*Encyclopaedia of Islam*,⁷ si possono riassumere come segue.

1. Lunghezza: «consiste di pochi *bayt* (versi o distici), di norma non meno di cinque e non più di dodici» (Bausani). Altri autori considerano accettabili per un *ghazal* fino a quindici versi (Rossi 92). Questo vale per *Khājih Shamsu'd-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ-i-Shīrāzī* (ca.1318-1390), il cui *Dīvān* comprende solo due *ghazal* con più di quindici versi. Ma *Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī* (1207-1273), uno dei massimi poeti di lingua persiana, ne ha scritti molti che li superano. Si veda per esempio il *ghazal* «My darling came to me [Il mio amato è venuto da me]» (*Mystical Poems* 2:48-9, n.262), che ha 29 versi. Comunque, tutti gli studiosi concordano che il *ghazal* deve essere breve. È stato definito «un anziano cugino iraniano dei sonetti e delle brevi odi europee» (Hilmann, «Hāfez and the Persian ghazal» G).

2. Rima: «Ha un'unica rima (spesso accompagnata da un *radīf*); nel primo *bayt* [distico], detto *maṭla'*, i due emistichi rimano fra loro» (Bausani).

3. Nome d'arte: «l'ultimo *bayt*, detto *maḳṭa'*, riporta il nome d'arte (*takhalluṣ*) dell'autore» (Bausani).

4. Contenuto: «il contenuto del *ghazal* è una descrizione delle emozioni che l'amore suscita nel poeta, parla di primavera, vino, Dio, eccetera, spesso inestricabilmente collegati» (Bausani).

5. «Nel *ghazal* classico ogni distico è completo in se stesso ed è solo debolmente collegato con gli altri. Per spiegare questa sua caratteristica, alcuni studiosi moderni hanno parlato di “psicologia del profondo” per dimostrare che nel *ghazal* vi è unità, ma è inconscia. E invece l'incongruenza esterna sembrerebbe essere una regola nella poesia persiana classica. Siamo in presenza di un insieme di motivi solo debolmente collegati» (Bausani). Questa regola ammette eccezioni: «Se due o più versi hanno significati comuni, si chiamano *mukatta'*» (Wilberforce-Clarke xiv).

Infine Wilberforce-Clark scrive del *ghazal*:

⁷ «Ghazal. ii. In Persian literature», da ora in poi in questa sezione «Bausani».

La poesia deve essere ben rifinita, perfettamente rimata, scritta in un linguaggio puro, privo di parole obsolete o espressioni triviali. Ogni verso deve trasmettere un pensiero completo. I versi si susseguono come perle su un filo che li lega e li fa diventare una collana, che non prende valore dal filo ma dalle singole perle. (ibid.)

Quanto alle caratteristiche del *ghazal* nei tempi immediatamente precedenti quelli di Bahá'u'lláh, Bausani scrive:

Il quarto periodo [del *ghazal* persiano], quello del cosiddetto stile indiano (dal X/XVI al XII/XVIII secolo)... vede una riflessione intellettuale sui simboli tradizionali del *ghazal* classico, che diventa il luogo di un esercizio mentale quasi filosofico. Il *ghazal* trova una rinnovata congruità di significato e il suo protagonista, invece del *ma 'shūk/mamdūh/ma 'būd* [cioè, l'Amato, l'Adorato, il Celebrato], sembra essere la Mente dell'autore, creando sempre nuove combinazioni puramente intellettuali dei vecchi simboli ormai usurati. (Bausani)

Sáqí bi-dih ábí sembra rispondere a tutti questi requisiti, con la sola eccezione della lunghezza, venti distici. Ma, come si è detto, sia Ḥáfiz sia Rúmí scrissero *ghazal* più lunghi. Il motivo principale per cui questa poesia può essere considerata un *ghazal* è che il suo tema centrale è l'Amore. In effetti, può essere letta come un inno all'Amore, che ne è il protagonista. Come le altre sette poesie menzionate all'inizio di questo scritto, *Sáqí bi-dih ábí* sembra alludere all'incontro mistico di Bahá'u'lláh con il Più Grande Spirito nel Síyáh-Chál, la prigione sotterranea di Teheran dove Egli fu confinato dalla metà di agosto al dicembre del 1852, da Lui descritta anche in diversi passi autobiografici. In questa poesia il Più Grande Spirito appare prima come Acqua e Fuoco, e poi come Amore. Molti versi sono dedicati alla descrizione dell'Amore e del suo impatto sui cuori umani e sul mondo.

Qualche commento verso per verso

0

*Huva 'l- 'Azíz*⁸
Egli è il Glorioso

⁸ *Majmú 'ih* 30 omette l'invocazione.

L'invocazione di uno dei nomi di Dio, di solito il nome Allah, all'inizio di uno scritto è molto frequente nel mondo islamico. L'invocazione *Huv'Alláh* significa «Egli è Dio». Francis Joseph Steingass (1825-1903), il linguista tedesco esperto di arabo, persiano e sanscrito autore di un noto dizionario persiano-inglese, scrive di *Huva*, in arabo *huwa*, e in persiano anche *hú*:

Egli, egli è, un nome di Dio; — anche *hū'i nāma*, il nome di Dio, generalmente accompagnato da uno o più dei suoi attributi, scritto all'inizio di una lettera o di un libro come presagio di buon auspicio... (Steingass 1516)

Quanto ad *Alláh*, Steingass scrive: «Dio: Il Dio, per eccellenza (essendo composto dall'articolo *al*, Il, e *ilāh*, un Dio)» (Steingass 95). L'invocazione «Egli è Dio» appare all'inizio di alcuni Scritti di Bahá'u'lláh, sia in poesia, come *Báz áv-u bi-dih jámí* (3.0) e *'Ishq az Sidriy-i-a 'lá ámad* (5.0), sia in prosa. Fra le Tavole tradotte in inglese che hanno inizio con questa invocazione vi sono *Ishráqát* (TB 91-122), *Lawḥ-i-Maqṣúd* (TB 143-60), una Tavola citata nella *Súriy-i-Haykal*: *Lawḥ -i-Náṣiri'd-Dín Sháh* (vedi ISE 96-9, sez. 1, par. 210-4, *Súriy-i-Haykal*: *Náṣ iri'd-Dín Sháh*), una Tavola citata in *Fuoco e Luce* (3, numero II), la Tavola a Badí' (in Balyuzi, *King of Glory* 299), una preghiera (in PB 35-7) e la sezione 106 di «Domande e risposte» (125-6).

Dell'invocazione «Egli è Dio», 'Abdu'l-Bahá scrisse:

Hai chiesto riguardo alla frase: «Egli è Dio!» scritta all'inizio delle Tavole. Con questa parola s'intende che nessuno ha accesso all'Essenza invisibile. La strada è sbarrata e il percorso impercorribile. In questo mondo tutti devono rivolgere il viso verso «Colui Che Dio manifesterà», Egli è l'«Oriente della Divinità» e la «Manifestazione della Natura divina». Egli è l'«Obiettivo ultimo», l'«Adorato» da tutti e il «Venerato» da tutti. Altrimenti qualunque cosa passi per la mente non è quell'Essenza delle essenze e quella Realtà delle realtà. No, è pura immaginazione forgiata dall'uomo, è cosa compresa e non ciò che comprende. Di conseguenza alla fine ritorna al regno [terreno] e alle congetture. (TAB3:485)

Anche Taherzadeh ne dà una spiegazione (*Covenant* 160). Egli afferma che Bahá'u'lláh ha sostituito la «frase affermativa “Egli è Dio”» alla frase negativa «Non v'è altro Dio fuorché Dio», tipica dell'Islam «che il Profeta dell'Islam considerava la pietra angolare della Sua Fede». Secondo Taherzadeh, questa sostituzione

sta a significare che l'Autore della Fede bahá'í «tiene in pugno le redini dell'autorità e, a differenza delle Dispensazioni del passato, nessuno avrà il potere di strappar-Gliele. Da qui l'assicurazione delle sue Scritture: “questo è il Giorno che non sarà seguito dalla notte [ISE 30, sez. 1, par. 63, Súriy-i-Haykal]”».

In questa poesia Bahá'u'lláh menziona l'attributo di Dio al-'Azíz, «Eccellente; prezioso, caro, costoso, raro, scelto; magnifico, glorioso, potente; venerabile, pio, santo; un re, un sovrano, un primo ministro (specialmente in Egitto)» (Steingass 848). Questo aggettivo è stato tradotto «il Glorioso». È il nono tra i novantanove bei Nomi di Dio che i teologi musulmani hanno trovato nel Corano. Negli Scritti bahá'í è stato tradotto «Potente» (Bahá'u'lláh, in PB 89, Lunga preghiera per la guarigione; *Nafahat-i Fadl* 2:17, *Lawh-i-Anta'l-Káfi*).

1

Sáqí, bi-dih ábí zán shu'liy-i-rúhání,

Tá kih bi-shúyad ján-rá az vasvasiy-i-nafsání,

Porgi il licore della mistica fiamma, o Coppiere,

ché lavi l'anima dai bisbiglii dell'io,

Qui Bahá'u'lláh Si rivolge al Suo Amato, probabilmente il Più Grande Spirito, che Egli aveva visto nelle forme di una Damigella, e lo chiama Coppiere. Questo personaggio familiare della poesia mistica persiana ha origine dal Corano e dalle Tradizioni. Bausani spiega che i sufi hanno collegato il coppiere all'antica «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» («Letteratura neopersiana» 162; vedi *Persia religiosa* 332). Secondo l'orientalista tedesca Annemarie Schimmel (1922–2003), i sufi

videro quel momento nella poetica immagine di un banchetto durante il quale il vino dell'Amore fu distribuito a tutti e ciascuno ricevette la parte che avrebbe poi avuto in questa vita. Qui l'immagine del vino non descrive l'ultima meta dell'unificazione mistica con Dio, ma allude al momento in cui la grazia divina incominciò a fluire agli inizi del tempo. (*Deciphering* 109)

È il *rúz-i-alast*, il metastorico mattino in cui le anime umane hanno sottoscritto l'eterno Patto con il loro Creatore, dal quale dipendono la loro vita sulla terra e lo sviluppo della civiltà umana (vedi PC, dal persiano 19). Carlo Saccone, esperto e

traduttore di poesia persiana in italiano (ha tradotto l'intero *Díván* di Ḥáfiẓ), scrive a questo proposito che

il vino che costui, invocato e supplicato senza requie, versa nella coppa del poeta/amante rivela in modo trasparente l'*imprinting* sacro, ovvero è trasposizione del «liquore» misterioso che i giovani coppieri del paradiso islamico porgono ai beati. (44)

Secondo Saccone, talvolta il coppiere è simbolo dell'amato, in quanto

iniziatore, ovvero... colui che nel teatrino d'amore inizia il poeta... ai misteri del vino e all'amore di lui... [e la sua] iniziazione... è essenzialmente invito alla follia, alla disattivazione dell'intelletto e dei suoi procedimenti analitici, perché è solo in uno stato di «pazzia sacra», propiziata dall'ebbrezza, che è dato all'amante di attingere all'unione con l'amico... (ibid. 49, 50)

C'è anche una poesia di Rúmí che incomincia invocando il *sāqí* e chiedendogli il vino:

O mio *sāqí* dal volto felice, quale fiore di melograno (*gulnár*), se non per amor mio per amore del cuore dell'Amato (*Yár*) porgi la coppa (*jám*). (*Mystical Poems* 2:70, n. 290, v.1; *Díván*, «*Ghazalyát*», n. 2283)

In *Sāqí, bi-dih ábí*, l'amante chiede al Coppiere un goccio della mistica fiamma, unendo tre immagini: l'acqua, *áb-í*, qui tradotto «licore», il vino (il Coppiere) e il fuoco *shu'lih*, «Luce, splendore, lucentezza, fulgore, sfolgorio, coruscazione; fiammata, flash, fuoco, fiamma» (Steingass 747). Nella poesia mistica persiana queste tre immagini sono spesso associate. Bausani scrive che nella letteratura persiana «il vino è... anche il fuoco, in questo simile all'*aqua nostra* degli alchimisti, che è anche fuoco... Il vino è spesso chiamato... nella lirica tradizionale “acqua” ed è paragonato all’“Acqua di Vita (*âb-i haivân*)”» (*Persia religiosa* 327).

Nel secondo emistichio l'amante spiega perché vuole una goccia della mistica fiamma: intende purificare la propria anima dai bisbiglii dell'io. Bahá'u'lláh qui usa due immagini: i bisbiglii e l'io. Per quanto riguarda l'immagine dei «bisbiglii dell'io (*vasvasiy-i-nafsání*)», *vasvasih* significa «Ciò che ispira, suggerisce (la propria mente o Satana); suggerimento; istinto; timore, ansia; coscienza; tentazione» (Steingass 1468), tradotto da Shoghi Effendi con il verbo «sussurrano» (*Lawḥ-i-Dhabíh* 239, sez. 115, par. 13; *Muntakhabátí* 157). Questa immagine viene dal Corano:

Io mi rifugio presso il Signore degli uomini, Re degli uomini, Dio degli uomini, dal male del sussurratore furtivo (*al-waswási*) che sussurra nei cuori degli uomini, dal male dei *ginn* e degli uomini. (114:1-6, Bausani)

Anche i poeti mistici si servono di questa immagine. Ḥáfiz scrive:

Sulla via dell'amore (*ráh-i- 'ishq*), e incessante il sussurro del Male (*vasvasiy-i-Ahriman*⁹):

vieni avanti prestando l'orecchio del cuore ad angelico [lett. di Surūsh¹⁰] annuncio. (*Canzoniere* 481, n. 390, v. 6)

Bahá'u'lláh usa la stessa immagine in altri passi, come per esempio:

Salvaguardaci, dunque, mercé la Tua immancabile protezione, o Tu Diletto dell'intera creazione e Desio di tutto l'universo, da coloro che per Tuo volere sono le manifestazioni del sussurratore maligno che sussurra (*yuwaswisúna*) nei petti degli uomini (*şudúru 'n-nás*). (PM 201, sez. 144, par. 2; *Munáját* 156)

Sappi, invero, che la sapienza è di due specie: divina e satanica. L'una sgorga dalla fonte dell'ispirazione divina; l'altra non è che un riflesso di pensieri vani e oscuri. Sorgente della prima è Dio; forza motrice della seconda è il soffio del desiderio egoistico (*vasávas-i-nafsáni*). (KI 43-4, par. 76; KMI53)

Acuta dev'essere la tua vista, o *Dhabíh*, adamantina la tua anima e come bronzo i tuoi piedi, se vuoi resistere agli assalti dei desideri egoistici che sussurrano (*vasávis*) nel petto degli uomini. (SSB 239, sez. 115, par. 13)

nella cui anima (*nafs*) Satana (*Shaytán*) ha sussurrato (*waswasa*)... (in DP 143, sez. 8, par. 30)¹¹

⁹ «Ahriman, il principio del Male, opposto a Ormuzd, il principio del Bene; il diavolo; seduttore; demone» (Steingass 124).

¹⁰ Surūsh significa «un angelo; Gabriele» (Steingass 680).

¹¹ Queste parole si riferiscono a «un certo *Shaykh* 'Abdu'l-Ḥusayn, prete intrigante e ostinato, la cui macerante gelosia per Bahá'u'lláh era superata soltanto dalla sua capacità di seminar zizzania fra personaggi d'alto rango e fra i più umili degli umili, arabi o persiani, che affollavano le strade e i mercati di Kázimayn, Karbilá e Baghdad» (DP 141, sez. 8, par. 30).

Il sussurratore maligno, menzionato da Bahá'u'lláh e dal Corano (*al-waswási*), che Bahá'u'lláh associa a Satana (*shaytán*), sembra essere la natura umana inferiore di cui Satana è un simbolo. In questo senso Bahá'u'lláh menziona «il Satana dell'egoismo (*shaytán-i-nafs*)» (KI 70, par. 118; KMI84). Questa natura inferiore è il nostro ego, che è fiero di se stesso e s'illude di bastare a se stesso. È il «serpente» che sedusse Eva nel giardino dell'Eden. La Bibbia dice: «Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (Genesi 3:1 CEI). La parola ebraica usata per dire serpente in questo verso è *nâchâsh*, dal verbo *nâchash*, «sibilare, cioè bisbigliare» (Strong, «Concise Dictionary» 78, n. 5172). In uno dei Suoi discorsi 'Abdu'l-Bahá spiegò che «spirito maligno, Satana o qualunque altra cosa sia intesa come male, alludono alla natura inferiore dell'uomo» (PPU322, par. 12, 29 agosto 1912). Egli spiegò lo stesso concetto in una Lettera nella quale menziona gli amici che chiedevano consiglio su certi aspetti materiali della loro vita. Egli rispose (in *Bahá'í Scriptures* 487, sez. 936):

Di' loro che in queste questioni devono fare ciò che pensano sia meglio fare. Devono sposarsi, divorziare, cambiare casa, trasferirsi altrove, ecc., di tutte queste cose che riguardano gli affari materiali, Abdul Baha dice:

Devono fare quello che vogliono. Devono risolvere i loro problemi; Sono adulti. Non ci piace dire agli altri che cosa devono fare in queste situazioni. Il mio lavoro è universale. Il mio tempo e il mio pensiero sono per il mondo intero e per problemi più importanti relativi agli affari che riguardano il benessere spirituale delle nazioni e delle persone. Quando i credenti insistono, Abdul Baha deve rispondere e concede sempre quello che vogliono. Egli sa che cosa vogliono. Devono commettere errori per imparare e sviluppare il meglio che si trova dentro di loro. Il desiderio iniziale non viene da Abdul Baha. Viene da loro. Di solito si presenta con parole come queste: «Desideriamo solo fare quello che Abdul Bahá vuole che facciamo». E in questo sono sinceri, perché non conoscono la sottigliezza dell'ego dell'uomo. Esso è il Tentatore (la sottile serpe della mente) e la povera anima che non è ancora del tutto emancipata dalle sue suggestioni ne è ingannata finché non sia interamente distaccata da tutto fuorché Dio.

Quanto all'io, l'aggettivo *nafsání*, «Lascivo, sensuale; spirituale, vitale» (Steingass 1416), deriva da *nafs*, che a volte in persiano corrisponde a quella che

noi chiamiamo carne, nel senso del lato debole dell'uomo, quel lato che indulge al peccato. Muṣlih ad-Dín Sa'dí (ca.1184–1291) scrive.

Giammai conoscerà la verità dell'amore (*ḥaqíqat-i- 'ishq*) colui che alle passioni della carne (*haváy-i-nafsání*) è asservito. («*Ghazalyát*», n. 610, v. 8)

Bahá'u'lláh scrive nella *Lawh-i-Laylatu'l-Quds*: «Unicamente per amore del Benamato (*al-Mahbúb*), bruciate il velo dell'egoismo (*hujubát-i-nafsáníyyih*)» (307, sez. 147, par. 1; *Muntakhabátí* 203). Nelle Sette valli menziona «i veli dell'io diabolico (*hijáb-háy-i-nafs-i-shayt ání*)» che «debbono essere bruciati dal fuoco dell'amore» (SV 21-2, par. 22; HV102) affinché il ricercatore mistico possa entrare nella valle del Sapere (SV 22, par. 23; HV102). Questa è una delle funzioni principali del vino mistico, la Parola di Dio, che aiuta l'anima a procedere dallo stadio della *nafs-i-ammariḥ*, l'anima imperiosa, o io insistente, agli stadi più elevati della sua evoluzione spirituale.

2

Zán áb kaz-ú shud šúrat-i-átash paydá,

Zán nár kaz-ú zāhir án Kawthar-i-Rúḥání.

di quel licore che rivela la forma del fuoco,

di quel fuoco che palesa l'acqua dello spirito.

L'abbinamento di vino, fuoco e acqua prosegue nel secondo distico. Il primo emistichio menziona il vino (licore), qui chiamato acqua, *áb*, e fuoco, *átash*, nel primo emistichio e *nár* nel secondo. Il vino è fuoco, perché suscita l'ebbrezza dell'amore che brucia come un fuoco i veli dell'io diabolico. Il fuoco del vino è anche Acqua dello Spirito (*kawthar-i-rúḥání*), perché anche il vino è acqua di vita, cioè Parola di Dio. La parola *Kawthar* (letteralmente, abbondanza) proviene dalla Súra 108, «In verità, noi ti abbiám dato il *Kawtar*» (108:1, Bausani). Edward William Lane (1801-1876), il grande arabista britannico autore del monumentale *Arabic-English Lexicon*, definisce *Kawthar* «Un fiume del paradiso... dal quale nasce ogni [altro] fiume... [esso] appartiene in particolare al Profeta, ... [è] più bianco del latte e più dolce del miele... [e le sue] rive sono padiglioni di perle scavate» (Lane 7:122). La parola ha una connotazione di abbondanza che le deriva dalla radice araba *kithara*, «Era, o divenne... copioso, abbondante... numeroso, grande per numero o quantità; si è moltiplicato; si è accumulato» (Lane 7:121). È l'Acqua della Vita, un motivo ricorrente tanto nella letteratura sufi quanto negli scritti bahá'í. Nel primo caso ha

connotazioni mitiche e leggendarie, nel secondo è un'immagine poetica per descrivere per lo più le Parole della Manifestazione di Dio e il loro potere rigeneratore.

3

*Yik jilvih*¹² *zi*¹³ 'aks-ash bar şafhiy-i-Ján uftád,
Váliḥ *shud*¹⁴ az án jilvih şad hikmat-i-Yúnání.

Un bagliore della Sua effigie cadde sul foglio dello spirito,
cento saggezze elleniche ne furono ammaliare.

Il «bagliore (*jilvih*) della Sua effigie» è lo svelamento dell'Amato. Uno dei significati del sostantivo *jilvih* è «Presentare una sposa al marito adorna e senza velo; l'incontro tra la sposa e lo sposo; l'alcova nuziale; gli ornamenti della sposa; splendore, bagliore, fulgore, trasfigurazione» (Steingass 369). Tuttavia qui è stato tradotto «bagliore» seguendo l'esempio di Shoghi Effendi che così lo ha tradotto (vedi ASAB 39, sez. 15).

Il «foglio dello Spirito (*şafhiy-i-Ján*)» è un'altra immagine tipica della poesia sufi. Rûmî menziona nel suo *Mathnaví* una locuzione equivalente, «la superficie del cuore (*varaḡ-i-dil*)». *Varaḡ* significa «Una foglia d'albero o un foglio di carta; carta ritagliata in qualsiasi forma» (Steingass 1464). Rûmî scrive:

Dio ti ha dato lo strumento per levigare (*şayqal*), il raziocinio (*'aql*), affinché
con esso la superficie del cuore (*varaḡ-i-dil*) possa essere resa splen-
dente. (4:2476)

È l'anima, qui paragonata a un foglio, che riporta l'immagine della Bellezza dell'Amato. Il verso di Rûmî menziona anche uno «strumento per levigare (*şayqal*), il raziocinio (*'aql*)». Anche nella Valle dell'Unità si parla di uno «strumento per levigare»: «Un cuore puro è come uno specchio. Lucidalo col brunitoio dell'amore (*şayqal-i-ḥubb*) e del distacco da tutto tranne Dio, acciocché il vero sole possa brillarvi dentro e possa sorgervi l'eterno mattino» (SV 33, par. 43; Haft Vádí 113). Questo primo emistichio ricorda le parole della Genesi:

Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza. (Genesi 1:26, CEI)

¹² *Majmú'ih* 30 scrive *jilvihí*.

¹³ *Majmú'ih* 30 scrive *az*.

¹⁴ *Majmú'ih* 30 omette *shud*.

Ricorda anche la seguente Tradizione:

Dio ha creatgo Adamo a propria immagine (*khalaqa Alláh ádama ‘alá šúra-tihi*). (in Schimmel, *Mystical Dimensions* 188; Furúzánfar n. 595)

Ci ricorda infine la «tabula rasa» aristotelica.¹⁵ Sembra che l'anima sia descritta come un foglio sul quale si possono disegnare i tratti meravigliosi del Volto del Signore.

Il secondo emistichio allude all'impotenza della filosofia, le «cento saggezze elleniche», e quindi dell'intelletto umano quando non sia assistito dalla Rivelazione. Questo concetto fu successivamente sviluppato da Bahá'u'lláh nella *Lawḥ-i-Ḥikmat*, nella quale afferma che la Grecia fu «per lungo tempo... un Sito di Saggezza» (149-50). Egli spiega inoltre (TB 131-2):

Benché sia noto che i dotti contemporanei sono profondamente versati in filosofia, arti e mestieri, pure ogni osservatore attento subito comprenderà che essi hanno tratto gran parte del loro sapere dai saggi del passato [i filosofi greci], perché sono stati costoro che hanno gettato le basi della filosofia, innalzandone la struttura e rafforzandone le colonne... I saggi del passato attinsero il loro sapere dai Profeti, essendo Costoro Depositari di divina filosofia e Rivelatori di celesti arcani. Alcuni bevvero le acque vive e cristalline dei Loro detti, mentre altri si sono accontentati della feccia: ciascuno riceve una porzione secondo la propria misura... L'essenza e le basi della filosofia sono scaturite dai Profeti; che gli uomini dissentano sui suoi intimi significati e misteri è da attribuirsi alle divergenze di opinioni e alla disparità delle menti.

4

Yik jadhvīh az án shu'lih bar Sidriy-i-Síná zad,

Madhúsh az án jadhvīh şad Músíy-i-'Imrání.

Una scintilla di quella fiamma toccò l'albero del Sinai

e quella scintilla mandò in deliquio cento Mosè imraniti.

Questo distico si riferisce alla storia di Mosè, del Roveto ardente e del deliquio di Mosè quando Dio Si mostrò a Lui. Il fuoco sembra qui essere il Più Grande Spirito. Lambden commenta questo verso come segue:

¹⁵ Vedi Aristotle, *De Anima*, 3:4, 430-31.

Così potente è l'«acqua» ardente dello splendido Coppiere divino (*sáqí*) che basterebbe un «tizzone» (*jadhwa*) acceso dalla sua fiamma nell'Albero del Sinai per gettare cento Mosè imraniti in uno stato di stupito sconcerto (116)

Mosè viene chiamato imranita dal nome, Imran, che la tradizione musulmana ascrive a Suo padre. È il biblico Amran (Esodo 6:20).

5

Yik shu'lih az án átash shud, 'Ishq¹⁶ bi-zad khar-gáh
Dar áb-u gil-i-ádam ham dar dil-i-insání.

Da quel fuoco si sprigionò fiamma d'amore e s'insediò
nell'acqua e nell'argilla dell'uomo e nel suo cuore.

Questo distico si riferisce alla leggenda citata da molti poeti persiani secondo cui l'uomo è stato plasmato dall'acqua e dall'argilla. Ad esempio, Rúmi scrive in questo senso nel suo *Mathnaví*:

Dove eravamo noi quando il Giudice del Giudizio seminava l'intelligenza
(*'aql*) [nell'acqua e] nell'argilla (*'ab-u tín*)? (6:3140)

Anche Bahá'u'lláh usa questa immagine nei Suoi Scritti:

Deve nettarsi il petto, santuario dell'eterno amore del Beneamato, da ogni lordura, purificarsi l'anima da tutto ciò che appartenga all'acqua e al fango (*'ab-u-gil*) e da ogni attaccamento basso ed effimero. (KI 119, par. 213]; KMI149)

Siete come l'uccello che si libra con tutta la forza delle sue possenti ali e con completa e gioiosa fiducia nell'immensità dei cieli, finché, spinto a soddisfare la fame, ritorna bramoso all'acqua e alla creta (*'ab-u-gil*) della terra sottostante e, impigliato nelle reti del desiderio, si trova incapace di riprendere il volo verso i regni dai quali era disceso. (Lawḥ-i-Aḥmad bi-Fársí 318-9, sez. 153, par. 6; *Muntakhabátí* 210)

¹⁶ *Majmú'ih* 30 scrive '*ishq-u*.

Io temo che, privati della melodia della colomba celeste, voi ricadiate nelle tenebre dell'assoluta perdizione e, non avendo mai mirato la bellezza della rosa, ritorniate ad essere acqua e fango (*áb-u gil*). (PC, dal persiano 13; *Ad'íyyih* 428)

Altrove Bahá'u'lláh usa la parola araba *má'*, acqua, al posto del persiano *áb*, e la parola *turáb*, «terreno, terra, polvere» (Steingass 291), al posto di *gil*:

Magnificato sia il Tuo nome, Signore mio Dio! Non so che cosa sia l'acqua (*má'*) con cui mi hai creato, né il fuoco (*nár*) che hai acceso dentro di me, né la creta (*turáb*) con cui mi hai impastato. (PM 10, sez. 9, par. 1, *Munáját* 12)

Questo distico sembra spiegare che l'effusione dello Spirito (il Fuoco) introduce l'amore nella natura dell'uomo (acqua e argilla) e nel suo cuore. A questo proposito, sembra che lo spirito sia la stessa cosa dell'amore. In questo senso, 'Abdu'l-Bahá afferma: «L'amore è la causa dell'esistenza di tutti i fenomeni» (PPU279, par. 8, 16 agosto 1912) e anche: «La più grande forza nel regno e nell'ambito dell'esistenza umana è lo spirito, il soffio divino che anima e pervade tutte le cose» (PPU63, par. 1, 25 aprile 1912). L'amore e lo spirito sono descritti come due poteri simili, sui quali poggiano le fondamenta dell'intera esistenza. Infatti

il primo principio di Dio, l'Amore, è il principio creativo. L'amore è un'effusione di Dio ed è puro spirito ('Abdu'l-Bahá, in *Bahá'í Scriptures* 300, n. 609)

Sembra che questo distico dica che l'amore permea sia l'acqua e l'argilla dell'uomo, sia il suo cuore. La locuzione «acqua e argilla» sembra indicare la carne umana, l'elemento per cui l'uomo è una creatura debole. Per quanto riguarda il cuore nel mondo sufi, esso è, in primo luogo, l'organo della conoscenza interiore della realtà trascendente che i sufi chiamano *ma'rifa*. In secondo luogo, è la sede della presenza divina. E, in terzo luogo, è l'organo che viene attratto da ciò che è altro da esso (vedi Savi 51-3). Perciò questo distico potrebbe voler dire che grazie ai doni dello Spirito l'amore prende possesso dell'uomo nella sua interezza. Esso ricorda un ghazal di Ḥafiz che dice:

La tua bellezza, un baleno nell'attimo eterno,¹⁷ in principio,

¹⁷ *Dar azal*, Wilberforce Clarke annota «il giorno del miṣāk» (*Dīvān* 354). *Mitháq* significa: «Promessa, accordo, patto... confederazione, alleanza, lega» (Steingass 1359).

e l'amore che apparve fu fuoco che avvolse la terra di vampe.
 Si manifestava il tuo volto, vedeva che l'angelo è privo d'amore,
 e fu una vampa d'orgoglio furente che all'uomo s'apprese.
 Voleva farne lanterna, intelletto, di fiamme si alte,
 ma furono lampi abbaglianti, e sconvolsero il mondo.
 Un tracotante [*shayṭán*]¹⁸ cerco d'introdursi, tento d'osservare il mistero,
 ma una mano invisibile venne e lo spinse lontano.
 Gettarono gli altri le sorti, sperando d'avere letizia,
 e il solo a impetrare dolore fu questo mio cuore nel pianto.
 E fu per lo spirito santo passione del dolce tuo mento tornito,
 quando prese a molcire i tuoi riccioli, anello su anello.
 Il poeta [Háfiz] scriveva il tuo libro gioioso d'amore,
 nel giorno che fu cancellato gioioso tripudio dal petto. (*Canzoniere* 179, n. 148)

6

*Ay 'Ishq, chih í Tú, kaz Tú jahán pur áshúb,
 Ham az Tú dar ámad ḥasrat¹⁹ dar ḥikmat-i-Luqmání.*

Chi sei Tu, amore, ché per Te il mondo è in tumulto,
 e per Te la saggezza di Luqman si colma d'invidia?

Il mondo dell'amore è un mondo di paradossi. Non c'è da stupirsi che l'amore getti il mondo nel tumulto, *áshúb*, «Terrore, spavento, paura; dolore, afflizione, sfortuna; confusione, discordia, disordine, tumulto, sommossa, sedizione» (Steingass 67). Bahá'u'lláh scrive nelle Sette Valli:

L'amore pone un mondo in fiamme ad ogni istante e fa deserto ogni paese dove innalza il suo vessillo. L'essere non esiste nel suo regno, il saggio non ha potere entro il suo reame. Il leviatano dell'amore inghiotte il maestro della ragione e uccide il signore della scienza. Beve i sette mari, ma la sete del suo cuore non è ancora estinta e dice: «C'è dell'altro?». Esso rifugge da se stesso e si allontana da tutto sulla terra. (SV 20-1, par. 20)

Nel mondo dell'amore molte cose si capovolgono. È questo capovolgimento che suscita negli amanti una sensazione di sbigottimento. Bahá'u'lláh dice »i questa

¹⁸ *Shayṭán* significa «Satana» (Steingass 776).

¹⁹ *Majmú'ih* 30 scrive *ḥayrat*.

sensazione: «Quanti alberi mistici sono stati sradicati da questo turbine di sbigottimento, quante anime ha esso consunto ed esaurito!» (SV 44, par. 65; Haft Vádí 124).

Quanto al tumulto, vengono alla mente i tumultuosi avvenimenti di cui Bahá'u'lláh era appena stato protagonista o spettatore: la conferenza di Badasht nel giugno 1848, i moti del Mázindarán con la battaglia del forte di Shaykh Ṭabarsí, iniziata alla fine dell'estate del 1848 e terminata nella primavera del 1849, il massacro dei Sette Martiri di Teheran nel febbraio 1850, i moti di Nayríz, nella tarda primavera del 1850, la carneficina che seguì l'attentato alla vita dello Scià il 15 agosto 1852... L'Iran era davvero in tumulto.

Eppure la follia dell'amore nasconde una grande saggezza, una saggezza della quale persino Luqman, il leggendario saggio citato nel Corano (31,11-8), che nella letteratura post-coranica è descritto come un favolista, un Esopo musulmano (vedi Savi 202-3), è invidioso. La follia dell'amore è la saggezza di colui che si è distaccato dall'acqua e dall'argilla del mondo e ha posto tutti i suoi affetti nel mondo eterno, dal quale la sua anima proviene e nel quale ritorna. In tal modo, costui dà un senso a ogni istante della sua vita, che egli non vive nella superficialità dei significati contingenti ed effimeri, ma nella profondità interiore dell'Assoluto che ne trasluce. Tutti questi concetti, pur poetici e mistici, nella Fede di Bahá'u'lláh assumono una veste estremamente razionale e pratica. La trasparenza dell'assoluto appare nell'agire di colui che sia animato da una sincera intenzione di servire l'umanità per promuoverne la civiltà in continuo progresso.

7

Gáh kuní da'ví kih Man-am jilviy-i-Maḥbúb bi 'álam.

Gáh gúy kih Man-am khú'd án Ṭal'at-i-Subḥání.

Ora Ti vantì: Io sono il fulgore dell'Amato nel mondo.

Ora affermi: sono Io quel divino Sembante.

In questo verso ha inizio una descrizione dell'Amore nei suoi vari aspetti, ciascuno dei quali trasmette un significato mistico.

L'amore è «il fulgore dell'Amato nel mondo (*jilviy-i-Maḥbúb bi 'álam*)». Questa frase ricorda parole scritte e pronunciate da 'Abdu'l-Bahá:

Sappi con certezza che l'Amore è il segreto della santa Dispensazione di Dio, la manifestazione del Misericordiosissimo, la sorgente delle effusioni spirituali. L'Amore è la gentile luce del Cielo, l'eterno soffio dello Spirito Santo che dà vita all'anima umana. L'Amore è la causa della rivelazione di Dio

all'uomo, il legame vitale insito nella realtà delle cose, in conformità con la creazione divina. (ASAB 34-5, sez. 12)

Sappi che l'amore, l'unità e l'armonia sono il primo dono dell'Unico Vero e senza di essi tutte le azioni passano invano e non danno alcun risultato. L'Amore è il risultato della Manifestazione e il glorioso scopo del sorgere della Luce sul Monte, nel Sinai del Signore che perdona (TAB1:183-4)

L'amore è il primo fulgore della Divinità... (PPU375, par. 2, 25 settembre 1912)

In realtà, l'amore è il primo fulgore della Divinità e il più grande splendore di Dio. (PPU435, par. 13, 6 novembre 1912)

L'amore è l'alito dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo. (SAB22, sez. 6, par. 12)

L'amore è il «divino semblante (*Tal'at-i-Subhání*)». Del sostantivo «volto» 'Abdu'l-Bahá scrive:

La parola «volto (*vajh*)» ha molti significati, come per esempio la sottomissione al Volere di Dio (*riḍá*), come Dio, esaltato Egli sia, dice: «per desiderio del Suo Volto» [Corano 6:52] e anche: «Noi vi cibiamo... sol per amore di Dio» (Corano 76:9); e anche il Suo compiacimento (*riḍá*). E il volto significa anche l'essenza (*dhát*). Dio, esaltato Egli sia, dice: «e tutte le cose periscono salvo il Suo volto» [Corano 28:88]. E volto (*vajh*) significa anche lo svelamento (*jilwat*). Dio, esaltato Egli sia, dice: «e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio» [Corano 2:115]. Ma oltre a quanto è stato detto il volto (*vajh*) ha varie interpretazioni e allusioni. Tuttavia, per mancanza di tempo, si è deciso di non dilungarci sul tema. In base a tutto questo, la sottomissione (*taslím*) del volto è una delle virtù che caratterizzano i giusti e uno dei più grandi doni delle persone libere. Chiunque ne sia favorito è benevolmente dotato di fede assoluta nel più alto livello di certezza e sicurezza. (*Makátib* 1:396)²⁰

'Abdu'l-Bahá ha ripetutamente detto che «Dio è Amore» (PPU174, par.7, 30 maggio 1912) e ha spiegato che «Gesù ha detto che Dio è Amore» (SAB 169, sez. 58, par. 10), probabilmente riferendosi a questi versetti del Nuovo Testamento: «Chi

²⁰ Tradotto dall'autore con Faezeh Mardani.

non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Giovanni 4:8, CEI) e «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Giovanni 4:16, CEI). 'Abdu'l-Bahá accenna a questo concetto anche in altri contesti :

Dio è amore e pace. Dio è verità. Dio è Onniscienza. Dio è senza inizio e senza fine. Dio è increato e non crea, ma è l'Origine, la Causa incausata. Dio è pura Essenza e non si può dire che sia ovunque o in un qualsiasi luogo. (*Bahá'í Scriptures* 300, n. 609)

Dio è amore. Dio vuole l'amicizia, la purezza, la santità e l'indulgenza: questi sono gli attributi della Divinità. (PPU318, par. 4, 29 agosto 1912)

. . . Dio è amore e tutti i fenomeni scaturiscono ed emanano da quella divina corrente del creato. L'amore di Dio circonfonde tutte le cose create. Se non fosse per l'amore di Dio, non esisterebbe alcun essere animato. (PPU351, par. 5, 5 settembre 1912)

8

Chún az Tú vazad bar ján rá'ihiy-i-Jánán,
Bar har chih kuní da'ví gúyad²¹ kih bih az án í.

Quando effondi sull'anima fragranza d'amato,
qualunque Tuo vanto dice che Tu sei molto meglio.

L'Amore effonde «sull'«anima fragranza d'Amato (*bar ján rá'ihiy-i-jánán*)». L'immagine del profumo è ampiamente utilizzata nella letteratura sufi. Ricordiamo che la fragranza dell'Amato è un simbolo dei Suoi doni. L'Amore porta i doni di Dio. Qualunque dono esso elargisca, non è che un riflesso della Bellezza dell'Amato. In questa vena Bahá'u'lláh scrisse in seguito:

O Mio Benamato! Hai alitato in Me il Tuo Respiro separandoMi dal Mio stesso Essere. Indi hai decretato che soltanto un **debole riflesso**, un semplice simbolo della Tua Realtà in Me, restasse fra i perversi e gl'invidiosi. (SSB 86, sez. 40, par. 1, **grassetto aggiunto**)

Tutti questi Specchi purissimi, queste Aurore di antica gloria sono Esponenti sulla terra di Colui Che è l'Orbe centrale dell'universo, sua Essenza e suo Fine

²¹ *Majmú'ih* 30 scrive *gúyam*.

ultimo. Da Lui scaturiscono la loro sapienza e il loro potere; da Lui deriva la loro sovranità. La bellezza del loro sembiante non è che **un riflesso della Sua immagine**; la loro rivelazione un segno della Sua gloria immortale. (KI 63, par. 106, **grassetto aggiunto**)

La Manifestazione di Dio, l'apice della gerarchia spirituale, è Essa stessa un riflesso della Bellezza di Dio. E tuttavia, in Scritti posteriori Bahá'u'lláh dice che la Manifestazione di Dio è «la Meta Suprema (*maqṣad-aqṣá*), la Più Eccelsa Vetta (*dhurviy-i-'ulyá*)» (EFL 103; *Lawḥ-i Mubárák-i-khaṭáb* 96), «il Desiderio Finale (*gháyat-i-quṣvá*), lo Zenit (*dhurviy-i-'ulyá*) e l'Alba della Gloria (*ufuq-i-a'lá*)» (SSB 336, sez. 164, par. 7; *Muntakhabátí* 221).

9

Ham Mú'nis-i-jání, ham Áyiy²²-i-Jánání,
Ham jam'íyat-i-ján-há az Tú,²³ ham az Tú paríshání.
Sei il compagno dell'anima, il segno dell'amato,
da Te viene pace allo spirito, da Te turbamento.

L'amore è «il compagno (*mú'nis*) dell'anima» *Mú'nis* significa: «Compagno, amico intimo; consolatore, conforto» (Steingass 1349). Bahá'u'lláh Si rivolge a Dio usando questo epiteto in molte preghiere, come per esempio:

T'imploro pel Tuo nome, il Gloriosissimo, o Tu Che sei l'amato Compagno (*mú'nis*) di Bahá... (PM 14, sez. 13, par. 2; *Munáját* 16)

O Tu, Che nella mia umiliazione mi sei Compagno (*mú'nist*), T'imploro... (PM 15, sez. 14, par. 2; *Munáját* 16)

Fa' che le Tue eterne melodie spirino tranquillità su me, o mio Compagno (*mú'nisi*)... (PM 214, sez. 155, par. 1; *Munáját* 167)

L'amore è «segno dell'amato (*Áyiy-i-Jánání*)». *Áyih* significa «segno, versetto del Corano; (met.) un dotto maestro» (Steingass 128). Bahá'u'lláh scrive nella *Lawḥ-i-Hadí*:

²² *Majmú'ih* 30 scrive *ayat*.

²³ *Majmú'ih* 30 omette *az-Tú*.

Dalla sorgente eccelsa e dall'essenza del Suo favore e della Sua munificenza Egli ha affidato a ogni cosa creata un segno (*áyah*) della Sua conoscenza (*'irfán*), affinché nessuna delle Sue creature fosse privata della propria parte, nell'esprimere questa conoscenza, secondo la propria capacità e il proprio rango. Questo segno (*áyah*) è lo specchio della Sua bellezza nel mondo della creazione. Maggiore lo sforzo compiuto per raffinare questo sublime e nobile specchio, più fedelmente esso rispecchierà la gloria dei nomi e degli attributi di Dio e rivelerà le meraviglie dei Suoi segni e della Sua conoscenza. Ogni cosa creata avrà il potere – tanto grande è questa capacità di riflessione – di rivelare la potenzialità del proprio stato preordinato, riconoscerà la propria capacità e le proprie limitazioni e attesterà la verità che «Egli, invero, è Dio; non v'è altro Dio che Lui»... (255, sez. 124, par. 2; *Muntakhabátí* 168)

E 'Abdu'l-Bahá spiega:

...tutte le Manifestazioni divine hanno sofferto, hanno offerto la vita e il sangue, hanno sacrificato l'esistenza, gli agi e tutto ciò che possedevano per amore dell'umanità. Pertanto, pensate quanto hanno amato. Se non fosse per il Loro amore verso l'umanità, l'amore spirituale non sarebbe altro che un nome. Se non fosse per la Loro illuminazione, le anime umane non sarebbero radiose. Quanto è potente il Loro amore! Esso è un segno dell'amore di Dio, un raggio del Sole della Realtà. (PPU281-2, par. 13, 16 agosto 1912)

L'Amore porta allo spirito sia «pace» sia «turbamento». È un altro dei molti ossimori che caratterizzano il mondo dell'amore. Gli amanti trovano pace perché scoprono «l'Amato (*al-Maḥbúb*) del... [loro] cuore, l'Oggetto del... [loro] desio (*al-Madhkúr*)» (PM 94, sez. 66, par. 9; *Munáját* 78). Ma, i loro cuori sono anche turbati, perché essi sono consapevoli della loro lontananza spirituale dall'Amato e della loro miseria e anche perché anelano alla crescita spirituale e all'abnegazione. Come Bahá'u'lláh poi scrisse:

Sebbene il mio corpo soffra per le prove cui mi sottoponi e sia afflitto dalle rivelazioni del Tuo decreto, pure la mia anima gioisce per aver gustato le acque della Tua Bellezza e toccato le rive dell'oceano della Tua eternità. S'addice all'amante²⁴ fuggire dall'amato (*al-maḥbúb*) o abbandonare l'oggetto del

²⁴ La parola «amante» traduce *al-ḥabīb* e *al-áshiq*.

desiderio del suo cuore (*ma 'ashúq*)? No, crediamo tutti in Te e speriamo ardentemente di giungere alla Tua presenza» (PM 83, sez. 60, par. 3; *Munáját* 70)

10

Gar partawí az Rúy-at dar Mişr-i-Ilahí²⁵ árand,

Bíní bi-kharídári şad Yúsuf-i-Kan'ání.

Se un raggio del Tuo volto brilla nell'Egitto divino,²⁶
cento Giuseppe cananei lo vorranno comprare.

Questo distico si riferisce alla storia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, venduto schiavo dai fratelli e, dopo molte vicissitudini, divenuto viceré d'Egitto. Qui il Volto dell'Amato gareggia con il bellissimo Giuseppe. Ogni volta che un raggio del volto dell'Amato risplende nel regno dell'amore, è come se cento Giuseppe fossero messi in vendita.

11

Ham búy-i-qamış az Tú, ham Rúh-i-Masîh az Tú,

Ham Musîy-i-baydá'í, ham şhu'liy-i-Fárání.

Da Te spirano il profumo della veste [di Giuseppe]²⁷ e lo spirito del Messia;
sei il Mosè dalla candida mano, il fuoco sul monte Paran.

L'amore viene poi identificato con Giuseppe, descritto dall'immagine del profumo della sua veste (*qamış*); con Gesù descritto da due tra i Suoi attributi conosciuti nel mondo musulmano, lo Spirito e la Sua Missione messianica; e con Mosè, descritto dall'immagine della mano bianca e del Roveto ardente. In seguito Bahá'u'lláh Si identificò con tutti e tre questi Personaggi. Quanto a Giuseppe, Egli Lo definisce «Profeta (*nabí*)» assieme a «Gesù, Mosè... e Muḥammad» (KI 157, par. 282; KMI197) e scrive di Lui:

La polvere vi riempie la bocca e le ceneri vi accecano, perché avete venduto il divino Giuseppe per il più vile dei prezzi. (SSB 203, sez. 103, par. 4)

Quanto a Mosè, scrive nella Súriy-i-Damm (SSB 84-5, sez. 39, par. 1):

²⁵ *Majmú'ih* 30 scrive *Mişr-i-bahar*, cioè città della primavera.

²⁶ In persiano *Mişr-i-Iláhí*, «Egitto divino».

²⁷ In persiano *qamış*, alla lettera, camicia.

Lode a Te, o Signore Mio Dio, per le meravigliose rivelazioni del Tuo imper-scrutabile decreto e per la molteplicità dei dolori e delle prove che Mi hai destinato. Una volta Mi hai consegnato nelle mani di Nimrod [Abramo], un'altra hai permesso che Mi perseguitasse la verga di Faraone [Mosè].

Quanto a Gesù, scrive:

Sono poi stato crocefisso per avere svelato agli occhi degli uomini le gemme celate della Tua gloriosa unità e rivelato i segni meravigliosi del Tuo potere sovrano ed eterno. (Súriy-i-Damm 85, sez. 39, par. 1)

O Ebrei! Se è vostro intento crocifiggere ancora una volta Gesù, lo Spirito di Dio, metteteMi a morte, poiché Egli, ancora una volta, Si è manifestato a voi nella Mia persona. (SSB 97, sez. 47, par. 1)

Questo distico sembra prefigurare il concetto di «unità essenziale» dei Messaggeri di Dio spiegato in seguito da Bahá'u'lláh in modo più dettagliato (KI 95, par. 160):

Ciascuna di queste Manifestazioni di Dio ha un doppio stato. Uno è quello di pura astrazione e unità essenziale. Sotto questo aspetto, se li chiamassi tutti con un nome e attribuissi loro le medesime qualità, non ti allontaneresti dal vero. Com'Egli ha rivelato: «Non facciamo distinzione alcuna fra i Messaggeri tutti che Iddio ha inviato». Poiché tutti esortano i popoli della terra a riconoscere l'Unità di Dio e annunziano il Kawthar d'infinita grazia e munificenza. Sono tutti investiti del manto della Missione Profetica e onorati del peplo della gloria. Così ha rivelato Muḥammad, il Punto del Corano: «Io sono tutti i Profeti». E inoltre: «Sono il primo Adamo, Noè, Mosè e Gesù». Dichiarazioni analoghe sono state fatte da 'Alí. Espressioni come queste, che indicano l'unità essenziale di questi Esponenti di Unicità, sono altresì emanate dai Ruscelli dell'immortale parola di Dio e dai Forzieri delle gemme della sapienza divina e sono state inserite nelle scritture. Questi Sembianti sono ricettacoli del Comando Divino e aurore della Sua Rivelazione. E questa Rivelazione è eccelsa al di sopra dei veli della pluralità e delle esigenze numeriche. Così Egli dice: «La Causa Nostra è unica e sola». Dato che la Causa è unica e sola, i suoi Esponenti sono necessariamente uno e lo stesso.

*Sar-há bi-kamand-at bastih, dil-há az²⁸ gham-at khastih,
Ham ‘ámíy-i-shaydá’i, ham ‘álim-i-Rabbání.*

La Tua treccia avvince le teste, l’angoscia per Te affligge i cuori
[teste] di villani innamorati, [cuori] di sapienti dello spirito.

Nel primo emistichio troviamo l’immagine dei capelli dell’Amato: *kamand* – «Cavazza, cappio, laccio, lazo; nodo scorsoio; scala a pioli... ciocca di capelli» (Steingass 1051) – che lega gli amanti. Bausani scrive che «la spiegazione mistica più comune» dei capelli dell’Amato è che simboleggino «la “pluralità del mondo fenomenico che vela il volto dell’unità di Dio”» (*Persia religiosa* 336). Troviamo anche l’immagine dell’angoscia degli amanti: *gham* – «Essere nuvoloso (giorno); essere intensamente caldo e soffocante; rendere tristi; museruola; rivestimento; dolore, tristezza, ansia, guai, preoccupazioni; fonte di rimpianto; rimorso; lutto, lamento; perdita» (Steingass 894). Il secondo emistichio descrive gli effetti che l’amore per l’Amato produce su tutti gli amanti, siano essi «villani innamorati (*‘ámíy-i-shaydá’i*) o... sapienti dello Spirito (*‘álim-i-Rabbání*)». *‘Ámí* significa «Cieco, ignorante» (Steingass 868); *shaydá’*, «pazzo, folle, innamorato» (Steingass 772); *‘álim*, «colto, intelligente, saggio» (Steingass 831); e *rabbání*, «divino, sacro» (Steingass 567). Le due categorie di ricercatori menzionate in questo versetto potrebbero essere le stesse dei «cuori che sanno (*muṭáli’in*) e... anime anelanti (*mushtáqín*)» delle Quattro »alli (QV 107, par. 41; Chihár Vádí 154). È l’antica divisione tra chi preferiva la sobrietà della via dell’ascesi e chi preferiva l’ebbrezza della via dell’amore.

*Man khúd zi Tú-am makhmúr, ham az Tú shudam mashhúr,
Kih²⁹ dahí-am şad ján, ham³⁰ kih kuní-am qurbání.*

Sono ebbro di Te, per Te sono sulla bocca di tutti
mi offra Tu cento vite o mi uccida.

L’amante proclama il suo amore per l’Amato. Questo amore gli ha fatto commettere atti così insensati che ora tutti parlano di lui ed è diventato *mashhúr*, cioè «pubblico, famigerato, conosciuto; pubblicato, divulgato, cospicuo; celebrato, illustre, notato, famoso» (Steingass 1250). Questo è un altro tropo della poesia sufi, appartenente al

²⁸ *Majmú’ih* 30 scrive *zi*.

²⁹ *Majmú’ih* 30 scrive *gah*.

³⁰ *Majmú’ih* 30 scrive *gah*.

filone *malámatí*. Marcello Perego, esperto italiano di sufismo, definisce i sufi *malámatí* come «persone che osservano una condotta religiosa perfetta, ma nascondono accuratamente qualsiasi stato estatico (*Aḥwāl*) e grazia (*Wāridāt*) che l'Unico Essere concede loro; dissimulano le loro buone opere, affinché nessuno se non Dio le conosca» (151). Alcuni sufi della *malámatiyya* cercarono di apparire biasimevoli agli occhi della gente comune. Il secondo emistichio riafferma il concetto di fedeltà dell'amante, indipendentemente dall'atteggiamento dell'Amato.

14

Gar Qábīḍ-i-arváhí, az chih kuní-am zindih?

Var Muḥiy-i-abdání, az chih kuní thu'bání.

Se sei tu che togli lo spirito, perché mi offri la vita?

E se sei tu che vivifichi i corpi, perché mi uccidi?

Questo distico presenta un altro ossimoro. L'Amato è così crudele che l'amante lo paragona all'Angelo della morte, *Qábīḍ-i-arváhí*, letteralmente il sequestratore degli spiriti. Eppure da Lui viene la vita. E se dà la vita, perché agisce con la stessa crudeltà di un *thu'bání*, cioè «grande serpente maschio, drago... basilisco» (Steingass 345)? Sembra la reazione umana di una persona di fronte agli «impetuosi venti del... decreto [di Dio] (*qaḍá*)» (PM 11, sez. 9, par. 2. Munáját 13). Bahá'ulláh scrisse nella *Súriy-i-Haykal* (32, para.68):

Se una volta vogliamo effondere la radiosità della Nostra amorevole provvidenza sugli specchi di tutte le cose e, un'altra, sottrarre loro gli splendori della Nostra luce, in verità, questo è in Nostro potere e nessuno ha il diritto di chiedere «perché» o «come». In verità, abbiamo il potere di realizzare il Nostro intento e di non rendere conto di ciò che facciamo accadere.

Eppure molti «perché» e «percome» sono espressi nella Tavola che i bahá'í occidentali conoscono come la «Tavola del Fuoco», che esprime concetti simili a quelli trasmessi da questo distico:

Consumati sono i cuori dei sinceri nel fuoco della separazione: Dov'è il lampeggiar di luce del Tuo Volto, Diletto dei mondi?

Coloro che Ti son vicini sono stati abbandonati in desolata tenebra: Dov'è il fulgore mattutino del ricongiungimento a Te, Desio dei mondi?

Tremanti su remote piagge, giacciono i corpi dei Tuoi prescelti: Dov'è
l'oceano della Tua presenza, Fascinator dei mondi?
Al firmamento della Tua generosa grazia si protendono anelanti mani: Dove
le piogge del Tuo largire, Esauditor dei mondi?
Ovunque gl'infedeli son montati in cime d'oppressione: Dov'è l'avvincente
potere del Tuo imperante calamo, Soggiogator dei mondi? (PB 281)

Queste parole ricordano, a orecchie cristiane, le parole pronunciate da Gesù sulla
croce pochi istanti prima di morire dopo molte ore di agonia:

«Eli, Eli, lemà sabactàni?», che significa: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai
abbandonato? (Matteo 27:46, CEI)

15

*Dar khar-gáh-i-sultán yik bár agar bi-kharámí,
Sultán kúní-ash bandih, ham bandih kúní sultání.*

Se incedi grazioso nella corte di un sultano
trasformi il sultano in servo e il servo in sultano.

L'aggraziata andatura dell'Amato è un motivo della poesia mistica persiana. Ḥáfiẓ
scrive in questo senso (Canzoniere 533, n. 434, v. 1):

Un attimo incedi grazioso, o cipresso (*sarv*), al roseto (*gulzár*),
e ogni rosa (*gul*) , invidiando il tuo volto, si punge di spina (*rúy*).

Il distico di Bahá'u'lláh esalta il potere dell'Amato, Che può trasformare un re in
umile vassallo e a un servitore conferire grandezza regale . Quanto alla capacità di
sottomettere un sovrano, Bahá'u'lláh scrive di Muḥammad nel Kitáb-i-Íqán: «Os-
serva quanti Sovrani s'inginocchiano al Suo nome!» (KI 69, par.117). E si tramanda
che il Báb abbia detto ai Suoi discepoli (in Nabíl 88):

Non curatevi delle vostre debolezze e della vostra fragilità; fissate lo sguardo
sull'invincibile potere del Signore Iddio vostro, l'Onnipotente. Non fece Egli
in giorni passati trionfare Abramo, malgrado la sua apparente impotenza, sulle
forze di Nimrod? Non ha Egli permesso a Mosè, la cui verga era il Suo solo
compagno, di sconfiggere Faraone e le sue schiere? Non ha Egli fatto trionfare
Gesù, povero e umile quale appariva agli occhi degli uomini, sulle forze unite

del popolo ebraico? Non ha Egli assoggettato le barbare e bellicose tribù d’Arabia alla santa e riformatrice disciplina di Muḥammad, il suo Profeta?

Quanto alla capacità di trasformare un servo in re, si dice che il Báb abbia detto ai Suoi discepoli:

Siete gli umili di cui Dio ha così parlato nel Suo Libro: «e desideriamo concedere il Nostro favore a coloro che furono umiliati sulla terra e farne guide spirituali fra gli uomini e farne i Nostri eredi». A questo alto stadio siete stati chiamati; ma vi perverrete soltanto se calpesterete ogni desiderio terreno e cercherete di diventare quei «Suoi servi onorati che non parlano finché Egli non ha parlato e che eseguono i Suoi ordini». (citato ibid. 88)

E ‘Abdu’l-Bahá scrisse di Gesù:

Pietro era pescatore e Maria Maddalena contadina, ma avendo avuto il favore speciale della grazia di Cristo, l’orizzonte della loro fede fu illuminato e ancor oggi essi risplendono sull’orizzonte della gloria eterna. (ASAB 105, sez. 68)

16

Yik shu ‘lih³¹ zi³² rúy-at dar gul-bun-i-Ján ámad,

Afrúkht jamál-i-ján chún láliy-i-nu ‘mání.

Una scintilla del Tuo volto cadde sul roseto dello spirito
e ne accese la bellezza come vermiglio tulipano.

In questo distico troviamo molte immagini tipiche della letteratura mistica persiana: la «scintilla (shu ‘lih)» del volto (rúy), «il roseto dello spirito (gul-bun-i-Ján)», il «vermiglio tulipano (láliy-i-nu ‘mání)». L’immagine del volto è stata già spiegata (vedi distico 7). Questo verso sembra usare l’immagine del Volto dell’Amato per alludere alla Sua Bellezza, alla Sua influenza sull’amante e allo svelamento della Sua Bellezza. Per quanto riguarda la rosa (gul), nel mondo sufi «è manifestazione suprema della bellezza divina o simbolo del volto amato» (Schimmel, *Deciphering* 26). Per quanto riguarda il tulipano (lálih), «i poeti hanno teso a paragonare al fuoco che arde sulla montagna sacra [Sinai] il tulipano rosso che assomiglia molto a una fiamma» (ibid. 10). Ḥáfiz usa l’immagine del tulipano nel verso seguente:

³¹ *Majmú ‘ih* 30 scrive shu ‘lihí.

³² *Majmú ‘ih* 30 scrive *az*.

rinnova al giardino (*bágh*) il costume che per Zoroastro e la fede (*dín*),
ora che il tulipano (*lálíh*) ha appiccato quel fuoco (*átash*) che fu di
Nemrud. (*Canzoniere* 241, n. 198, v. 8)

Háfiz associa il tulipano al fuoco di Nimrud, sovrano di Ur, perché Dio ha trasformato in un giardino il fuoco della fornace, in cui egli aveva fatto gettare Abramo. Allo stesso modo, Bahá'u'lláh associa il tulipano al fuoco acceso dall'Amato nei mondi spirituali, un fuoco che è dolce come un giardino per gli innamorati. Il tulipano descritto da Bahá'u'lláh è vermiglio (*nu 'mání*). Nel mondo musulmano

il rosso è collegato alla vita, alla salute e al sangue. È il colore del velo nuziale che sembra garantire la fertilità ed è usato come colore apotropaico.³³ Il vino rosso, come il fuoco (nei suoi aspetti positivi) e la rosa rossa, indicano la Gloria divina, come si dice che il *ridā al-kibriyā*, «il manto della Gloria divina», è rosso smagliante. (Schimmel, *Deciphering* 16)

Questo distico sembra descrivere la Bellezza dell'Amato (la scintilla del Suo volto) che cambia i cuori degli amanti («il roseto dello spirito»), coltivandovi il vermiglio tulipano della conoscenza e delle buone azioni. 'Abdu'l-Bahá parla diffusamente del potere vivificatore delle Manifestazioni di Dio. Per esempio, dice:

Le sante Manifestazioni di Dio vengono nel mondo per dissipare le tenebre della natura animale o fisica dell'uomo, per purificarlo dalle imperfezioni, affinché la sua natura celestiale e spirituale si risvegli, le sue perfezioni divengano visibili, le sue facoltà potenziali si rivelino e tutte le virtù del mondo dell'umanità in lui latenti prendano vita. Queste sante Manifestazioni di Dio sono gli Educatori e gli Addestratori del mondo dell'esistenza, i Maestri del mondo dell'umanità. Liberano l'uomo dalle tenebre del mondo della natura, lo salvano dalla disperazione, dall'errore, dall'ignoranza, dalle imperfezioni e da ogni cattiva qualità. Lo vestono dell'abito delle perfezioni e delle eccelse virtù. Gli uomini sono ignoranti, le Manifestazioni di Dio li rendono saggi. Sono simili ad animali, le Manifestazioni li rendono umani. Sono selvaggi e crudeli, le Manifestazioni li conducono ai regni della luce e dell'amore. Sono ingiusti, le Manifestazioni li rendono giusti. L'uomo è egoista, esse lo separano dall'ego e dal desiderio. L'uomo è arrogante, esse lo rendono modesto,

³³ «che serve ad allontanare e a esorcizzare un'influenza maligna» (Battaglia 1:544).

umile e amichevole. Egli è terreno, esse lo rendono celestiale. Gli uomini sono materiali, le Manifestazioni conferiscono loro sembianze divine. Sono bambini immaturi, le Manifestazioni fanno sì che acquisiscano maturità. L'uomo è povero, esse gli elargiscono ricchezza. L'uomo è vile, sleale e meschino, le Manifestazioni di Dio lo elevano alla dignità, nobiltà e all'eccellenza. (PPU509, par. 13, 4 dicembre 1912)

17

*Vah vah, chih nasím ámad, bá muzhdiy-i-ján ámad,*³⁴

Kaz Mashriq-i-Ján ámad án Tal'at-i-Yazdání.

Oh! Quale zefiro spirò recando la lieta novella dello spirito
che dall'oriente dell'anima è arrivato quel sembiante divino!

Questo distico annuncia poeticamente l'avvento della nuova Rivelazione portato dalla brezza, una reminiscenza della brezza mattutina che, secondo la tradizione, portò a Muḥammad il profumo della santità di Uways al-Qaraní che viveva nello Yemen. La brezza spira da oriente, il luogo da cui sorge il sole. Rúmí scrive:

Infine dall'Oriente dello spirito (*mashriq-i-ján*) come il sole
sorse Colui Che l'anima (*ján*) cercava allo scoperto e di nascosto. (*Dí-ván*, «*Ghazalyát*», n. 142, v. 2)

I suoi versi ricordano le seguenti parole scritte da 'Abdu'l-Bahá:

Dall'inizio dei tempi fino al giorno presente, affermò 'Abdu'l-Bahá, la luce della Rivelazione Divina, sorta in Oriente, ha diffuso il suo splendore in Occidente e tale luce ha qui acquisito uno straordinario fulgore. Considera la Fede proclamata da Gesù; per quanto apparisse in Oriente, pure finché la sua luce non si diffuse in Occidente non si manifestò la piena misura delle sue potenzialità... Nei libri dei Profeti sono annunciate alcune buone novelle assolutamente vere e sciolte da dubbi. L'Oriente è sempre stato il Sole della Verità. Qui sono apparsi tutti i Profeti di Dio... L'Occidente ha ricevuto l'illuminazione dall'Oriente, ma per alcuni versi è in Occidente che il riflesso di quella Luce è stato più intenso. Ciò è vero soprattutto per la Cristianità: Gesù Cristo apparve in Palestina e i Suoi insegnamenti furono colà istituiti. Ma, ancorché le porte del Regno venissero in un primo tempo aperte in quella terra

³⁴ *Majmú'ih* 30 scrive *ján-bakhsh*, that corrobora l'anima.

e da quel centro si diffondessero i doni di Dio, i popoli occidentali abbracciarono e promulgarono la Cristianità in modo più completo che le genti d'Oriente. (in OMB76-7)³⁵

La buona notizia è che il Volto di Dio è apparso.

18

*Ján-há bi-paríd az shawq, dil-há bi-ramíd az dhawq,
Ham 'Ishq shud-ash 'áshiq ham jawhar-i-imkání.*

Le anime fremettero di gioia, i cuori furono rapiti in estasi,
l'amore fu colto d'amore e così l'essenza del creato.

Questo distico descrive l'impatto dell'avvento della nuova Rivelazione. L'intera creazione s'innamora dell'Amato e dell'Amore. Apparentemente, quando la Manifestazione di Dio appare, nel mondo non succede nulla. Al contrario, ha inizio un processo interiore che lentamente ma inesorabilmente procede verso la nascita di una nuova civiltà. Bahá'u'lláh ha spesso descritto il Suo Avvento con parole trionfali. Ha scritto per esempio nella Lawḥ-i-Riḍván:

Questo è il Giorno in cui il mondo invisibile esclama: «Grande, o terra, è la tua benedizione poiché sei stata fatta piedistallo del tuo Dio e scelta quale sede del Suo potente trono». Il regno della gloria esclama: «Ti sia sacrificata la mia vita, poiché Colui Che è il Benamato del Misericordiosissimo ha stabilito su di te la Sua sovranità per il potere del Suo Nome che è stato promesso a tutte le cose, del passato e del futuro». Questo è il Giorno in cui ogni cosa profumata ha attinto la fragranza dall'effluvio della Mia veste, una veste che ha esalato profumo sull'intera creazione. Questo è il Giorno in cui le impetuose acque della vita eterna sono scaturite dalla Volontà del Misericordiosissimo. Accorrete con tutto il cuore e con tutta l'anima e bevete a sazietà, o Coorti dei regni superni! (27, sez. 14, par. 6)

Un altro esempio sono le parole con cui prevede il Suo arrivo nella prigione di 'Akká:

³⁵ Vedi inoltre DP 256-7, sez. 16, par. 4; CF 43-4; SAB 26, sez. 8, par. 3; PPU316-7, par. 1, 29 agosto 1912.

Al Nostro arrivo... fummo salutati da vessilli di luce, sui quali la Voce dello Spirito si levò dicendo: «Ben presto tutto ciò che dimora sulla terra sarà aruolato sotto questi vessilli». (in DP 186, sez. 11, par. 4)

Nelle dimensioni del mondo umano il Suo arrivo ad ‘Akká è descritto da Shoghi Effendi come segue:

Sbarcati ad ‘Akká dopo un penoso viaggio, tutti gli esuli, uomini, donne e bambini, sotto gli occhi di una popolazione curiosa e indurita che s’era radunata nel porto per vedere il «Dio dei Persiani», furono condotti in caserma dove vennero rinchiusi e posti sotto la sorveglianza di sentinelle. «La prima notte», dichiara Bahá’u’lláh nella *Lawh-i-Ra’ís*,³⁶ «tutti furono privati di cibi e di bevande... Pregarono per avere un po’ d’acqua ed ebbero un rifiuto». L’acqua del pozzo nel cortile era così sporca e salmastra che nessuno poté berne. A ciascuno furono assegnate tre pagnotte di pane nero e salato che in seguito, quando furono scortati al mercato da due guardie, ebbero il permesso di scambiare con due di qualità migliore. (DP 188-9, sez. 11, par. 10)

Evidentemente nei discorsi dello spirito, che non sono soggetti alle regole del tempo e dello spazio, le cose appaiono in una prospettiva diversa rispetto al mondo terreno.

19

Az hikmat-i-ú ulfat-i-má-bayin-i-dú didd záhir,

Ham ‘Ishq shudih bandih, ham ‘Aql kunad darbání.

Per la Sua saggezza si evidenzia l’affinità degli opposti,
l’amore si fa schiavo e l’intelletto resta alla porta.

Nella Manifestazione di Dio gli opposti coincidono. Bahá’u’lláh scrisse in seguito in una preghiera: «Faccio testimonianza che nella Sua persona sono state unite e fuse solidità e fluidità» (PM 42, sez. 38, par. 3). Egli spiega inoltre:

Questi Profeti ed Eletti di Dio sono ricettacoli e rivelatori di tutti gli immutabili attributi e nomi di Dio. Sono specchi che riflettono chiaramente e fedelmente la Sua luce. Qualsiasi cosa attribuibile a loro in realtà è attribuibile a Dio, che è tanto il Visibile quanto l’Invisibile (*záhir-i-mastúr*)... Dai

³⁶ Tavola di Bahá’u’lláh, rivelata agli inizi del periodo acritano e indirizzata ad ‘Alí Páshá, il Gran Visir turco. Vedi ISE 143-55.

molteplici attributi di queste Essenze del Distacco, Che sono il primo e l'ultimo, il visibile e il celato, vien reso evidente Colui Che è il Sole della Verità e «il Primo e l'Ultimo, il Visibile e il Celato [Koran 57:3]» (KI 89, par. 150; KMI110)

Un aspetto di questa coincidenza è l'armonioso equilibrio fra elementi che spesso gli esseri umani vedono in conflitto tra loro, come ad esempio la misericordia e la giustizia, l'amore e la ragione, la religione e la scienza. Questo distico spiega che, da una parte, l'amore diventa schiavo, forse dell'«Intelletto divino, universale, la cui sovranità alimenta la crescita di ogni cosa» (FV 96, par. 15), e, dall'altra, l'Intelletto «resta alla porta», cioè si sottomette alla Rivelazione. Rûmî scrive in questo senso:

O perfetto plenilunio (*máh*), la casa del cuore appartiene a Te,
L'intelletto che ne era signore a Te si è sottomesso. (*Dívân*,
«*Ghazalyát*», n. 2243, v. 2)

20

Darvîsh, ma-dar zîn bîsh in pardiy-i-asrâr,
Kaz shahr faghân khîzad vaz 'âlam-i-hayvánî.
Non lacerare oltre il velo dei misteri, o derviscio,
ché dal mondo degli umani e dei bruti un gemito sale.

Questa poesia, come altre, si conclude con un invito al silenzio. Il clamore che sale «dal mondo degli umani e dei bruti» potrebbe essere dovuto al fatto che esso non è pronto ad accogliere l'Amato. Questo verso ricorda le seguenti parole di Bahá'u'lláh nel *Riḍvānu'l-'Adl*:

I timori e le inquietudini suscitati nel cuore degli uomini dalla rivelazione di questa legge possono, invero, paragonarsi ai pianti del lattante svezzato dal latte materno, se solo foste fra coloro che comprendono! (170, sez. 88, par. 1)

BIBLIOGRAFIA

- ‘Abdu’l-Bahá. *Antologia dagli Scritti*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1987.
———. *Makátib-i-Haḍrat-i-‘Abdu’l-Bahá*, vol. 1. Bahá’í Publishing Trust, Iran, n.d.
———. *La promulgazione della pace universale. Discorsi pronunciati da ‘Abdu’l-Bahá durante la Sua visita negli Stati Uniti e nel Canada nel 1912. Compilati da Howard MacNutt*. Casa Editrice Bahá’í, 2017.

- . *La saggezza di 'Abdu'l-Bahá*. Discorsi pronunciati da 'Abdu'l-Bahá nel 1911. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2010.
- . *Tablets of 'Abdu'l-Bahá Abbas*. 3 vols. New York: Bahá'í Publishing Society, 1909-1915.
- Bahá'í Scriptures. Selections from the Utterances of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá*. Edited by Horace Holley. Approved by Bahá'í Committee on Publications, 1923. 2nd ed. New York: Brentano's Publisher's, 1928.
- Bahá'í Studies Review. Bahá'í Studies Review*. Association for Bahá'í Studies for English-speaking Europe. London, 1991.
- The Bahá'í World. An International Record*,
- Bahá'u'lláh. *Ad'ityiy-i-Haḍrat-i-Mahbúb* [Prayers of Bahá'u'lláh]. Ristampa dell'edizione originale, Egitto, Anno bahá'í 76. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1980.
- . *L'appello del divino Amato. Opere mistiche di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Ariccia, Roma, 2019.
- . *Áthár-i-Qalam-i-A'lá*, vol.3. Teheran: Bahá'í Publishing Trust, 129 B.E.(1972–73).
- . *Chihár Vádí*, in *Áthár-i-Qalam-i-A'lá* 3:140-57.
- . «Domande e risposte», in *Kitáb-i-Aqdas* 95-126.
- . L'Epistola al Figlio del lupo. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1980.
- . *Haft Vádí*, in *Áthár-i-Qalam-i-A'lá* 3:92-137.
- . *Gli Inviti del Signore degli Eserciti*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002.
- . *Ishráqát* (Splendori), in *Tavole* 93-122.
- . *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995.
- . *Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza rivelato da Bahá'u'lláh*. 2a ed. riv. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2009.
- . *Kitáb-i-Mustaṭáb-i-Íqán*. Ristampa dell'edizione originale, Egitto, 1934. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1980.
- . *Lawḥ-i-Aḥmad bih Fársí* (Tavola di Aḥmad persiana), in *Spigolature* 314-20, sez. 152 e 153.
- . *Lawḥ-i-Anta'l-Káfí*, in *Nafahat-i Faḍl* 2:17-22.
- . *Lawḥ-i-Dhabíh*, in *Spigolature* 234-9, sez. 115.
- . *Lawḥ-i-Hadí*, in *Spigolature* 159-61, sez. 83.
- . *Lawḥ-i-Ḥikmat* (Tavola della saggezza), in *Tavole* 125-38.
- . *Lawḥ-i-Laylatu'l-Quds*, in *Spigolature* 307-8, sez. 147.
- . *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola Maqṣúd), in *Tavole* 161-78.
- . *Lawḥ-i-Mubárah-i-khaṭáb bih Shaykh Muḥammad Taqí-yi Mujtahid-i Isfahání*. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1982.
- . *Lawḥ-i-Riḍván* (Tavola di Riḍván), in *Spigolature* 25-32, sez. 14.
- . *Majmú'iy-i-Áthár-i Qalam-i A'lá* [Raccolta di lettere di Baha'u'llah], vol. 30, Iran National Bahá'í Archives Private Printing (INBA) Private Printing, Tehran, 1976; vol. 36, Iran National Baha'i Archives (INBA) Private Printing, Teheran, 1977.
- . *Munáját* (Preghiere e meditazioni). Editora Baha'i-Brazil, Rio de Janeiro, 1981.

- . *Múntakhabátí az Áthár-i-Haḍrat-i-Bahá'u'lláh*. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1984.
- . *Nafahat-i-Faḍl*. Vol. 2. Persian Institute for Bahá'í Studies, Dundas, Ontario, 1988. Vedi <http://reference.bahai.org/fa/t/c/NF2/nf2-1.html> (consultato il 9 September 2011).
- . Le Parole celate. Casa Editrice Bahá'í. Qualsiasi edizione.
- . *Preghiere e Meditazioni di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- . Le quattro valli, in *L'Appello del divino Amato*, p. 91-109.
- . Riḍvānu'l-'Adl, in *Spigolature* 170-1, sez. 88.
- . Le sette valli, in *L'Appello del divino Amato*, p. 11-57.
- . *Spigolature dagli Scritti*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- . Súriy-i-Damm, in *Spigolature* 84-6, sez. 39.
- . Súriy-i-Haykal (Sura del Tempio), in *Inviti* 2-123.
- . La Tavola del fuoco, in *Preghiere bahá'í* 281-7.
- . *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1981.

«Bahá'u'lláh Best Known Works». *The Bahá'í World*. Vols. 9-20.

Balyuzi, Hasan M. *Bahá'u'lláh: The King of Glory*. George Ronald, Oxford, 1980.

- Bausani, Alessandro. «Ghazal. ii. In Persian literature», in *Encyclopaedia of Islam*.
- . «La letteratura neopersiana», in Pagliaro and Bausani: *La letteratura Persiana* 133-563.
- . *Persia Religiosa da Zaratustra a Bahá'u'lláh*. Il Saggiatore, Milano 1959.

Blachère, Régis. «Ghazal. i. The Ghazal in Arabic poetry», in *Encyclopedia of Islam*.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. 4 volumi. Iranbooks, Bethesda, Maryland, 1997.

Encyclopaedia of Islam. CD-ROM edition v. 1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV, 1999.

Fuoco e Luce. Passi dagli Scritti di Bahá'u'lláh, del Báb, 'Abdu'l-Bahááe da lettere di Shoghi Effendi. Compilazione a cura della Casa Universale di Giustizia. Casa editrice Bahá'í. 2023.

Furúzánfar, Badí'al-Zaman. *Aḥadīth va qīṣaṣ-i-Mathnaví: talfiqí az dú kitáb 'Aḥadīthi-Mathnaví' va 'Má'khidh-i- qīṣaṣ va tamthilát-i- Mathnaví*. A curi di Housayn Dávúdí. 2nd edn. Amír Kabír, Teheran, 1381 (2002). [AQM]

Háfiz, Shams ad-Dín. Háfiz. *Canzoni d'amore e di taverno. Nel Trecento alla corte di Shiraz*. A cura di Carlo Saccone. Carocci, Roma, 2011.

- . [Háfiz] *Canzoniere a cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia*, Ariele, Milano.
- . *The Dīvān-i-Háfiz*. Tradotto da H. Wilberforce Clarke. Ibex Publishers, Bethesda, Maryland, 1997. Vedi http://www.archive.org/stream/thedivan02hafiufift/thedivan02hafiufift_djvu.txt (consultato il 19 agosto 2011).

- . *The Divan of Hafiz*. Aban Book Publication, Teheran, 1387 [2008-2009].
- . *Dívān-i-ash'ār*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=poet&id=1> (consultato il 26 agosto 2011).
- . Hâfiz. *Il libro del coppiere*. A cura di Carlo Saccone. Luni Editrice, Milano, 1998.
- . [Hâfez] *Vino, efebi e apostasia. Poesia d'infamia e perdizione nella Persia medievale*. A cura di Carlo Saccone. Carocci, Roma, 2011.
- Hillmann, Michael Craig. «Hâfez and the Persian Ghazal, and Wilberforce Clarke's Translations», in Hâfiz, *Dīvān-i-Hâfiz* E-EE.
- Ishrâq Khâvarî, 'Abdu'l-Ḥamîd. *Mâ'idîy-i-Āsmânî*. Compilazione di Scritti bahá'í. 9 volumi; vol. 4. Mu'assisa Millî Maṭbu'ât Amrî, Teheran, 129 BE (1972).
- Il Corano, Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*. Sansoni, Firenze, 1961.
- Lambden, Stephen N. «Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/Sinai Motifs», in *Studies in Honour of the Late Hasan M Balyuzi* 65-183.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Williams and Norgate, London and Edinburgh, 1863–93. CD-Rom edition pubblicata da Thesaurus Islamicus Foundation. Tradigital, Il Cairo, 2003.
- Lewis, Franklin D. «Poetry as Revelation: Introduction to Bahá'u'lláh's "Mathnavíy-i Mu-bárak"», in *Bahá'í Studies Review* 9 (1999/2000):101-25.
- . «A Short Poem by "Darvîsh" Muhammad, Bahá'u'lláh, Saqí az ghayb-i baqá burqa' bar afkan az idhár. An Introduction and Three Versions of Provisional English Translations», in *Lights of 'Irfán* 2:83-91.
- Lights of 'Irfán. Documenti presentati agli Irfán Colloquia and Seminars. Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, Evanston, Illinois, 2000–. 'Irfán Colloquia, Wilmette, Illinois, 2000–.
- Mázandarání, Mírzá Asadu'lláh Fáḍil. *Tárikh-i-Zuhúru'l-Haqq* [Storia della Manifestazione della Verità], vol. 4. Digitally republished, H-Bahai, East Lansing, Michigan, 1998. Available at <http://www.h-net.org/~bahai/arabic/vol2/tzh4/tzh4.htm> (consultato il 19 agosto 2011).
- Nabíl-i-A'zam (Muḥammad-i-Zarandi). *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.
- Pagliaro, Antonino e Alessandro Bausani. *La letteratura persiana*. Sansoni Accademia, Firenze, 1968.

- Perego, Marcello. *Le parole del sufismo: Dizionario della spiritualità islamica*. Mimesis, Milano, 1998.
- Pregchiere bahá'í. Selezione di preghiere rivelate da Bahá'u'lláh, il Báb e 'Abdu'l-Bahá*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1998.
- RiRá. Kitábkháníy-i-Ázád-i-Fársí* [RiRa]. La Biblioteca digitale persiana libera, che fornisce l'accesso alla letteratura persiana di pubblico dominio o esplicitamente autorizzata per l'uso pubblico. Vedi <http://rira.ir/rira/php/> (consultato il 19 agosto 2011).
- Rúmi, Jalálu'd-Dín. *Díván-i-Shams*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=book&id=51> (consultato il 26 agosto 2011).
- . Rûmî. *Mathnawî*. Edizione italiana a cura di Gabriele Mandel Khân, Bompiani, Milano, 2006.
- . *The Mathnawî of Jalálu'Ddín Rúmî, edited from the oldest manuscripts available: with critical notes, translation and commentary by Reynold A. Nicholson . . .*, vols. 2, 4, 6. Warminster, Wiltshire: Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial Series, 1926.
- . *Mathnavíy-i-Ma'naví*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=book&id=50> (consultato il 26 agosto 2011).
- . *Mystical Poems of Rûmî 2: Second Selection, Poems 201-400 translated from the Persian by Arthur J. Arberry*. A cura di Ehsan Yarshater. University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.
- . Rûmî, Jalal ad-Dîn. *Poesie mistiche. A cura di Alessandro Bausani*. Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1980.
- Saccone, Carlo. «Sensi e soprasensi nei fragmenta di Hâfez, ovvero introduzione a uno “stilnovista” persiano», in *Il libro del Coppiere* 14-66.
- Sa'dí, Muşlih ad-Dín. *Díván-i-aşh'ár*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=book&id=41> (consultato il 26 agosto 2011).
- Savi, Julio. *Towards the Summit of Reality. An introduction to Bahá'u'lláh's Seven Valleys and Four Valleys*. George Ronald, Oxford, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. State University of New York Press, Albany, New York, 1994.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.
- Shoghi Effendi. *La cittadella della Fede: Messaggi all'America, 1947-1957*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2013.
- . *Dio passa nel mondo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2004.
- . *L'Ordine mondiale di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1982.

- Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian-English Dictionary Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. Routledge, London and New York, 1998.
- Strong, James. «A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible», in *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*.
 —. *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1990.
- Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi*. A cura di M. Momen. *Studies in the Bábí and Bahá'í Religions*, vol.5. Kalimát, Los Angeles, 1988.
- Taherzadeh, Adib. *The Covenant of Bahá'u'lláh*. George Ronald, Oxford, 1992.
- Traini, Renato. *Vocabolario Arabo-Italiano pubblicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche*. Istituto per l'Oriente, Roma, 2004.
- Wilberforce-Clark, Henri. «Preface», in Ḥáfīz, *The Dīvān-i-Hāfīz* v-xliv.