



Antiche poesie come mezzo di rivelazione, in una Tavola di Bahá'u'lláh¹

Abstract. Questo articolo presenta una traduzione personale di una Tavola di Bahá'u'lláh rivelata in persiano nel periodo irakeno. La Tavola è ricca di citazioni poetiche. L'articolo esamina l'importanza della poesia nella storia della Fede e negli Scritti. Analizza le poesie citate e le molte metafore usate nella Tavola. Si conclude con un breve commento sul contenuto del Testo: il distacco è un irrinunciabile requisito per «giungere alla Presenza di Dio».

Gli autori sono venuti a conoscenza di questa Tavola di Bahá'u'lláh leggendo *Má'akhidh* III, 281-2 di Vahid Rafati, il terzo di quattro volumi in persiano nei quali l'Autore elenca uno per uno tutti i versi citati da Bahá'u'lláh e 'Abdu'l-Bahá nei loro Scritti illustrandone il contesto. Interamente scritta in persiano, essa è pubblicata anche in *Majmú'iy-i-Áthár-Qalam-i-A'lá* XXXVI, 374-6. Rafati scrive che è stata rivelata a Baghdad. Lo studioso bahá'í iraniano Mírzá Asadu'lláh Fádíl Mázandarání (ca.1880-1957) la fa risalire al periodo in cui Bahá'u'lláh Si trovava nel Kurdistan (*Asráru'l-Áthár* V, 15). Il contenuto mistico è sicuramente tipico degli Scritti rivelati in quel periodo.

La Tavola ci ha particolarmente colpiti, non solo per il contenuto che indica nel distacco un indispensabile requisito per «giungere alla Presenza di Dio» (KI 148: 88), ma anche perché nel breve spazio di due pagine contiene ben sei citazioni di versi di tre poeti. Questo ci è sembrato un chiaro segno dell'importanza che Bahá'u'lláh attribuiva alla poesia.

La poesia nella storia della Fede e negli Scritti

Nabíl racconta che il Báb gli ricordò un verso di Ḥáfiz che recita: «O zefiro, dovessi tu passar vicino alle rive d'Arasse, getta un bacio sulla terra di quella valle, e dà fragranza al tuo soffio. Salute, mille volte salute a te, o dimora di Salmá! Quant'è cara la voce dei tuoi cammellieri, e quant'è dolce il suono delle tue campane!» (vedi *Canzoniere* 314.2: 387) e poi gli disse:

¹ *Lights of Irfán* 19 (2018): 283-342 (rivisto), con Faezeh Mardani Mazzoli.

è la diretta influenza dello Spirito Santo che fa uscire dalla bocca dei poeti parole come queste, il cui significato spesso nemmeno loro sono capaci di comprendere. Anche il verso seguente è ispirato da Dio: «*Shíráz* sarà gettata in un tumulto; apparirà un Giovane dalla gola di miele. Temo che l'alito della Sua bocca agiterà e sconvolgerà *Baghdád*». Il mistero racchiuso in questo verso è ora nascosto; sarà rivelato nell'anno dopo *Hín*». Il Báb citò poi questa ben nota tradizione: «Molti tesori giacciono celati sotto il trono di Dio; la chiave di quei tesori è la lingua dei poeti». (AA 242)

Bahá'u'lláh e 'Abdu'l-Bahá furono entrambi poeti. Uno dei «primi frutti della... Penna Divina» di Bahá'u'lláh che sono giunti nelle nostre mani è l'ode persiana intitolata *Rashh-i-'Amá*, «rivelata a Teheran» (DP VII, 36: 122). E *Rashh-i-'Amá* è solo una delle numerose poesie arabe e persiane da Lui rivelate. Bahá'u'lláh elogiò Mírzá Maqṣúd, uno dei credenti che vissero a Damasco e a Gerusalemme, per le poesie che Gli aveva inviato e definì quei versi «uno specchio in cui... [si riflettevano] i segni della devozione e dell'amore che... [egli nutriva] verso Dio e i Suoi eletti» (TB 158, *Lawḥ-i-Maqṣúd*). Egli scrisse della poesia in generale:

Benedetto il poeta colmo dello spirito del Giorno di Dio, dalle cui parole esala su tutte le cose create la dolce fragranza dell'amore del suo Signore, il Misericordiosissimo. Egli è, in verità fra i beati. Mal incolga il poeta che lancia frecce di sarcasmo contro gli altri e che si allontana da questa mirabile Rimanenza. Tenete a mente la grazia di Dio nel dischiudere segreti e nel rivelare saggezze e misteri con le vostre lingue. Sia Iddio il vostro timore e non siate fra i negligenti. Questo è il giorno in cui celebrare la Sua lode, il giorno in cui il Creatore dei cieli è apparso con il regno del vostro Signore, l'Onnipotente, il Lodatissimo.²

Anche 'Abdu'l-Bahá scrisse poesie sia in persiano sia in turco. Del valore speciale della parola nella poesia Egli ha detto: «La poesia è molto più efficace e

² Bahá'u'lláh, citato in Ra'fatí, *Yádnámih* 296 (traduzione personale dell'autore sulla guida della traduzione provvisoria inglese di Omid Ghaemmaghami).

completa della prosa. Commuove più profondamente, perché ha una struttura più leggiadra» (in *Musica* 15: 9). Ma soprattutto Sarah Lady Blomfield riporta queste Sue parole: «Tutta l'arte è dono dello Spirito Santo. Quando questa luce rifulge attraverso la mente di un musicista si manifesta in belle armonie. Quando brilla attraverso la mente di un poeta, appare come raffinata poesia e prosa poetica. Questi doni conseguono il loro massimo fine, quando mostrano la lode di Dio» (CH 167). 'Abdu'l-Bahá esprime la Sua ammirazione per alcuni compagni di prigionia che, come Nabíl-i-Zarandí, Darvish Šidq-'Alí, Áqá Muhammad-Ibráhím, Ustad 'Alí-Akbar e Jináb-i-Muníb³ avevano una fine vena poetica. Ebbe parole di ammirazione anche per le poesie che ricevette da alcuni bahá'í occidentali.

Di taluni di quei poeti conosciamo il nome. A James Simpson 'Abdu'l-Bahá scrisse che le sue poesie dimostravano che era «infiammato dall'ardente fuoco dell'amore di Dio», che si era «assicurato una parte del dono dello Spirito e... proposto di rendere un cospicuo servizio al Regno divino e di essere causa della promozione dell'unità del genere umano» («Tablets Received» 166). A Marie Watson scrisse che le sue poesie erano «della massima dolcezza e delicatezza» («Tablets to Bahais» 307). A Louise R. Waite, poetessa e musicista, alla quale conferì il titolo di *Shahnáz*, il nome di un modo musicale arabo-persiano, scrisse che le sue poesie erano «della massima eloquenza e dolcezza» («Recent Tablets» 318), «meravigliose... scorrevoli... e molto emozionanti» («Tablets Revealed» 198), «dolci melodie nel roseto dell'amore di Dio» («Tablets to Bahais» 276), «causa di letizia per gli ascoltatori» («Recent Tablets» 318) e che la loro «vibrazione» avrebbe «per sempre deliziato le orecchie dei figli del Regno» («Tablets to Bahais» 276). Le consigliò di comporre altri «brani come quelli, sì che dalla... [sua] bocca sempre... [fluisse] il rivo della vera poesia» («Tablets Revealed» 198). Ad altri poeti, di cui è per ora difficile rintracciare il nome, scrisse: «Ho declamato la tua poesia. Ha un bel significato, composizione eloquente e parole eccellenti. È come la melodia degli uccelli della santità nel Paradiso di El-Abhá... Te benedetta ché hai composto questa bella poesia, questa perla lucente» (TAB I, 57). E inoltre: «In verità, ho letto la tua poesia, che contiene nuovi significati e belle parole. Il suo eloquente significato mi ha aperto il cuore» (TAB I, 58). E ancora: «Ho letto il tuo libretto di poesie, così dolci. È stato motivo di gioia, perché è un inno spirituale e una melodia d'amor di Dio» (TAB I, 59). E infine: «È giunta la tua poesia. Il contesto

³ TF 30-4, 34-6, 75-6, 94-5, 133-6.

è elegante, le parole eloquenti e il tema la Luce manifesta. Pertanto è stata molto apprezzata» (TAB III, 546).

Abdu'l-Bahá incoraggiò apertamente molti di quei primi poeti. A uno di loro scrisse. «In verità, questi versi saranno cantati in incontri divini e nelle assemblee delle persone spirituali nelle ere e nei secoli avvenire, perché hai pronunciato la lode del tuo Signore ed espresso importanti significati in elogio del tuo Signore, il Misericordioso, il Clemente» (TAB I, 58). E a un altro: «Fa' il massimo sforzo per comporre bellissime poesie da cantare con musica celestiale, sì che la loro bellezza colpisca la mente e tocchi il cuore degli ascoltatori» (TAB I, 59). E infine: «finisci la poesia che stai componendo e mandala qui, sì che leggendola il petto dei credenti ne sia corroborato e aperto alla gioia» (TAB III, 669).

I primissimi credenti hanno scritto poesie e parlando degli ultimi anni dell'esilio iracheno di Bahá'u'lláh Shoghi Effendi menzionò le «gioiose feste che, malgrado i guadagni estremamente modesti, questi compagni continuamente offrivano in onore del loro Diletto, le riunioni che si protraevano fino a tarda notte, in cui con preghiere, poesie e canti essi declamavano le lodi del Báb, di Quddús e di Bahá'u'lláh» (DP VIII, 18: 137). Non meraviglia dunque che sia Bahá'u'lláh sia 'Abdu'l-Bahá abbiano attinto al patrimonio poetico arabo-persiano negli Scritti che rivelarono. I lettori occidentali conoscono in particolare *Le sette valli* e *Le quattro valli*, come opere nelle quali le citazioni poetiche abbondano.

Le poesie citate in questa Tavola

In questa Tavola Bahá'u'lláh cita versi di Khájih Shamsu'd-Dín Muḥammad Ḥáfiẓ-i Shírází (ca.1318-1390), Mawláná Jalálu'd-Dín Rúmí (1207-1273) e Majdúd Saná'í (ca.1045-ca.1141). Di Ḥáfiẓ cita un emistichio di un ghazal, «una forma lirica breve, somigliante a un sonetto, caratterizzata da un'unica rima, metri convenzionali e altre regole prosodiche» (Lewis, «Short Poem» 83). Di Rúmí cita all'inizio della Tavola un distico di un noto ghazal; nel contesto cita un distico di un altro ghazal per ora ancora sconosciuto; poi cita un distico del *Mathnaví* nel contesto e infine due distici del *Mathnaví* alla fine della Tavola. Di Saná'í cita due distici di un ghazal nel contesto.

L'emistichio di Ḥáfiẓ dice: «tu solo, o Hâfez, sei velo a te stesso, togliiti di mezzo!». Citiamo l'intero ghazal nella italiana versione di Carlo Saccone, docente di letteratura persiana medievale, che ne ha tradotto l'intero *Díván* (Vino 170: 312-3):

Ho il cuore sgomento per uno dal volto di zingaro che porta subbuglio
 uno che certo è un fedifrago, ad uccidere pronto e lesto all'inganno!
 In sacrificio per la camicia stracciata di bellezze dal volto di luna
 mille tonache devote vengano offerte, e il saio di asceti altrettanti!
 L'immagine del solo tuo neo con me porterò nella tomba
 così che la polvere mia ne diventi profumata qual ambra!
 L'angelo no, non può sapere davvero l'Amore cos'è, o coppiere
 chiedi una coppa, acqua di rose, e su argilla di uomo tutto riversa!
 Per me un calice legate al sudario, affinché all'alba della resurrezione
 col vino io liberi questo mio cuore dal terrore del dì del Giudizio!
 Alla tua corte mendicante e ferito io venni a bussare: Pietà tu abbia
 giacché, oltre alla mia devozione, io altro regalo davvero non porto
 Su vieni! Una voce invisibile in fondo alla taverna stanotte mi disse:
 nella dimora rimani del Compiacimento, dal Destino tuo non fuggire!
 Tra l'amante e l'amato nulla è, in mezzo, d'ostacolo:
 tu solo, o Hâfez, sei velo a te stesso, togliti di mezzo!

È una bella poesia d'amore, nella quale evidentemente il bello dal «volto di zingaro» è l'Amato, con l'A maiuscola. Il poeta Ne canta la bellezza e la crudeltà. Descrive la propria dipendenza da Lui. Conclude con un distico di alto misticismo, del quale Bahá'u'lláh cita il secondo emistichio, dove afferma che se vuole ricongiungersi con l'Amato, dovrà annientarsi. È il solito concetto del *faná*,⁴ che poi Bahá'u'lláh descriverà più ampiamente in altri Scritti, come Le sette valli, nella Valle della povertà vera e del radicale Annientamento (36-40), e Gemme di misteri divini, nella Città dell'assoluto annientamento (101: 61-2).

Quanto a Rúmí, Bahá'u'lláh mostra per lui qui, come in altri Scritti, per esempio Le sette valli, una speciale predilezione citandone due distici di due diversi ghazal e tre distici del *Mathnaví*. Nella Sua descrizione della vita di Ustád Ismá'íl, uno dei compagni che seguirono Bahá'u'lláh in Terra Santa, 'Abdu'l-Bahá racconta:

⁴ L'annientamento o morte mistica, intesa come superamento degli aspetti inferiori della natura umana.

Una volta Bahá'u'lláh aveva trascritto per lui un'ode di Rûmî e gli aveva detto di rivolgere il viso verso il Báb e di cantarne le parole, secondo una certa melodia. E così Ustád, mentre vagava nel buio delle lunghe notti, cantava questi versi:

O amore, smarrito son io abbagliato e posseduto
zimbello d'amore, in tutto il mondo.
Principe dei folli mi chiamano
ma un tempo primeggiavo per meriti ed ingegno.

O Amore, che mi vendi questo vino,
o Amore, per cui sanguino e ardo,
amore, per cui mi struggo e piango
tu sei Sonatore e io zampogna.

Se vuoi ch'io viva
insufflami l'alito Tuo santo.
il tocco di Gesù Tu mi darai
sebbene giacqui una vita nella morte.

Tu Fine e Principio
Tu Occulto e Palese
Da ogni occhio Ti nascondi
eppure in ogni occhio Tu dimori.(TF 28-9)⁵

Il verso di Rûmî che Bahá'u'lláh cita in apertura della Tavola è il seguente:

La scorsa notte girovagando per la città con la lanterna in mano,
lo shaykh gridava: «Sono stanco di bestie e demoni, vo' cercando un
uomo».

⁵ Non abbiamo trovato questo ghazal nelle raccolte di ghazal di Rûmî registrate su Internet.

Questo ghazal è interamente tradotto in inglese sia da Nicholson (*Selected Poems* 16: 65-9), sia da Arberry (*Mystical Poems* I, 51: 46). È lungo 24 distici e pertanto, come molti ghazal di Rûmî, è più lungo dei ghazal classici che non ne comprendono quasi mai più di quattordici. Il mondo bahá'í ne conosce il distico 20, «in una mano la coppa del vino, in una mano la treccia dell'Amico. Questa danza nella piazza del mercato è il mio desiderio!», perché Shoghi Effendi aggiunge questa nota agli *Araldi dell'aurora* (AA 581, nota 28):

Lo straordinario eroismo con cui Sulaymán Khán sopportò queste tremende torture è ben noto, e ho ripetutamente sentito raccontare che egli non cessò, durante la lunga agonia, di attestare la sua gioia perché era considerato degno di subire il martirio per la causa del suo Maestro. Cantò perfino e recitò versi di poesie, tra cui i seguenti: «Son tornato! Son tornato! Son venuto dalla parte di Shíráz! Son venuto con arie e modi affascinanti! Tale è la pazzia dell'amante!». «Perché non balli», chiese con scherno il carnefice, «se trovi la morte così piacevole?». «Danzare!», gridò Sulaymán Khán, «in una mano la coppa del vino, in una mano la treccia dell'Amico. Questa danza nella piazza del mercato è il mio desiderio!».

Il tema centrale è la ricerca dell'Uomo perfetto. Ma la poesia può anche essere letta come la ricerca di un uomo avanzato sulla via della ricerca spirituale, fra tanti spiritualmente immaturi. Questa la traduzione del testo della poesia offerto da Nicholson:

Mostra il Tuo volto, ché frutteti e roseti io bramo. Le labbra socchiudi, ché
zucchero in abbondanza io bramo.

Fra le nubi le tue sembianze mostra, o Sole, ché quella scintillante guancia
luminosa io bramo.

Nell'amore per te ho udito suonare tamburi di falchi e sono subito tornato, ché
il polso del sultano io bramo.

Capriccioso dicesti: «Non disturbarmi, va via! Che tu dica: «Non disturbarmi»
io bramo,

E il tuo rifiuto: «Vattene, non c'è nessuno». Ora bizzie e boria e sgarbi di por-
tinai io bramo.

O dolce brezza che spiri dai fioriti prati dell'Amato, vieni da me ch  buone
 novelle dal basilico io bramo.

Torrente insidioso quel pane e quell'acqua dalle sfere celesti e io pesce e le-
 viatano.   il mare dell'Oman⁶ che io bramo.

Come Giacobbe pel dolore grido. Il bel volto di Giuseppe cananeo io bramo.
 In nome di Dio, senza te   una prigione la citt  e ramingo io vago. Montagne
 e deserti io bramo.

In una mano la coppa del vino, nell'altra la treccia dell'Amico. Danzare nella
 piazza del mercato io bramo.

Il mio cuore   stanco di questi compagni indolenti. Il Leone di Dio⁷ e lo scaltro
 Rustam io bramo.⁸

Scaglie di bellezza nelle mani di chiunque esista. Quella miniera di raffina-
 tezza, quella fonte io bramo.

Pur squattrinato, non accetter  una piccola corniola, ch  quella pietra rara e
 preziosa io bramo.

Di questa gente lacrimosa e lamentosa sono stufo. Baccano e mugugno di
 ubriachi io bramo.

La mia anima   stanca di faraoni e tirannie. La luce del volto di Mos  imranita⁹
 io bramo.

Dissero: «  introvabile, anche noi l'abbiamo cercato». Rispose: «  l'introva-
 bile che io bramo».

Sono pi  eloquente di un usignolo, ma la volgare invidia mi ha sigillato la
 bocca. Ora solo il lamento io bramo.

La scorsa notte girovagando per la citt  con la lanterna in mano, lo shaykh
 gridava: «Sono stanco di bestie e demoni, vo' cercando un uomo».

⁶ Nicholson spiega che il mare dell'Oman   la parte pi  meridionale del Golfo Persico («Notes» XII, 10: 232). In un altro ghazal R m  scrive: «Indi oltrepassa il mondo degli angeli e nell'oceano tuffati || ch  la tua goccia divenga un mare cento volte quello di Oman» (*Divan* XII, 10: 49), una poetica descrizione del ritorno dell'anima a Dio.

⁷ Un titolo dell'Im m 'Al .

⁸ Un eroe della mitologia persiana cantato nello *Sh h-n mih* (Il libro dei re) di Firdaws  (X secolo).

⁹ Mos    chiamato imranita dal nome, Imran, che la tradizione musulmana ascrive a Suo padre.   il biblico Amram (Esodo VI, 20).

Ogni desiderio e anelito oltrepassato, qui e ora è la sostanza che io bramo.
 Nascosto ad ogni sguardo, ogni cosa veduta da Lui proviene. Quel Nascosto
 Che nel creato appare io bramo.
 Le mie orecchie udirono fiabe di fede, me ne inebriai. Dì: «Membra e corpo e
 sembianze della fede io bramo».
 Io sono ribeca d'Amore e Amore è la mia ribeca. La mano, l'abbraccio e il
 plettro di 'Uṭhmán¹⁰ io bramo.
 La ribeca dice: «Sono sempre lì che aspetto. I favori della misericordia del
 Misericorde io bramo».
 O abile menestrello, in questo modo arrangia il resto di quest'ode, ché è questo
 il modo che io bramo.
 O celebrato Sole di Tabríz,¹¹ mostra l'oriente dell'amore. Io sono upupa,¹² la
 presenza di Salomone io bramo. (vedi *Selected Poems* 16: 64-8)

Il secondo ghazal di Rûmî citato è il seguente:

Profumo d'Amato esala dal crine d'un cammello.
 Fa parte del branco di quella perla che è il signore Uways.

Rafati dice di non aver trovato questo distico nell'edizione del *Dívân* di Rûmî curata da Şafî 'Alî Shâh nel 1361 (*Mâ'akḥidh* II, 275). Nemmeno noi l'abbiamo trovato nell'edizione on line del *Dívân* di Rûmî riportata nel sito RîRâ. Lo commenteremo nella parte di questo scritto dedicata al linguaggio poetico della Tavola.

¹⁰ Nicholson commenta: «Il califfo 'Uṭhmán era famoso per la sua bellezza e per questo, come Giuseppe, potrebbe essere assunto a simbolo del divino Amato... Ma perché è stato menzionato qui parlando di una ribeca? Posso solo suggerire che *naghmiy-i-'Uṭhmán* (il plettro di 'Uṭhmán) possa essere il nome di un particolare motivo forse usato da qualche musicista del tempo» («Notes» XVI, 22: 247).

¹¹ «Shams-i-Tabríz è il sufi che esercitò una grande influenza su Rûmî, distogliendo la sua attenzione dalla scienza e orientandola verso il misticismo. Gran parte dei lavori di Rûmî sono dedicati a lui» («Note» 138: 121).

¹² Nell'immaginario arabo-persiano l'upupa è sempre un messaggero, in particolare lo è del re Salomone.

Il primo distico del *Mathnaví* di Rûmí citato da Bahá'u'lláh nella nostra Tavola è il seguente:

Quando i semi sono nascosti nel terreno, il loro profondo segreto diventa la
verzura del giardino. (M I, 177)

Questo distico fa parte di una storia che racconta di un grande re che vide una schiava, se ne innamorò e la comprò, ma subito dopo la fanciulla si ammalò e nessuno dei medici di corte era in grado di curarla. Finalmente un giorno il re ne trovò uno, noto per la sua eccezionale abilità. Egli lo portò dalla schiava e il medico gli chiese di lasciarlo solo con lei. Nel loro colloquio il medico scoprì la causa della malattia della fanciulla: era innamorata di un orafo di Samarcanda. Il medico le promise di aiutarla, ma le chiese di non svelare a nessuno il suo segreto. E Rûmí così commenta questo consiglio:

Il Profeta disse che chi dissimula il suo Pensiero più intimo, otterrà presto quel
che desidera.

Quando i semi sono nascosti nel terreno, il loro profondo segreto diventa la
verzura del giardino.

Se l'oro e l'argento non fossero nascosti, come potrebbero abbondare nella
miniera?

Due versi di questa lunga storia sono citati nelle Quattro valli:

Più dolce è che il segreto degli amanti
venga narrato con parole d'altri. (M I, 136, QV 70)

Non cercar tumulti, rumori e spargimento di sangue,
non parlar più, ormai, di Shams-i-Tabríz! (M I, 142, QV 70)

I due distici citati alla fine della Tavola sono i seguenti:

Non parlo più: l'Amato ha cominciato a parlare: sii tutto orecchi. *E Dio sa
meglio.* (M III, 3846)

In questo giorno la vita è uscita dal mio corpo, mi dice: *Certo, a Lui ritor-
niamo*. (M III, 3908, vedi Corano II, 156)

Il primo distico riprende un *topos* tipico della lirica persiana: alla fine del discorso il poeta afferma che il suo discorso è concluso. In questo caso vuol dire che quando l'Amato parla, ogni altra voce deve tacere. Lui è Onnisciente, ogni altra voce è dunque superflua. Il secondo distico invece attribuisce il silenzio al conseguimento dell'annientamento.

Infine Bahá'u'lláh cita due distici di Saná'í, il primo dei quali cita anche nelle Quattro valli:

Verso quel rubacuori nessuno s'avanza col desiderio,
con un tal volto di rosa nessuno dorme con la camicia. (QV 66)
Sulla via dell'unità nessuno procede con due qibla.
O si compiace l'Amato (*dúst*) o si cede alle passioni.

Essi sono tratti da un ghazal che dice:

Indossa l'abito della fede, onde tu possa vivere per sempre. Se
non morrai con quest'abito addosso, marcirai nel sudario.
Non appena il leviatano del dolore apre la bocca, la Fede in-
ghiotte in un boccone questo mondo e quell'Altro .
Sulla via dell'unità nessuno procede con due qibla. O si com-
piace l'Amato o si cede alle passioni (*havá*).
Verso quel rubacuori nessuno s'avanza col desiderio, con un tal
volto di rosa nessuno dorme con la camicia. (QV 66)
Non sollevare il velo della continenza e del pudore dal volto
della fede, sì che il malocchio dell'indegno non ti stregghi.
Cammina secondo il Corano, perché chi vi si rifugia sfugge ai
tormenti dell'Altro mondo e alle tentazioni di questo.¹³

¹³ Saná'í, *Díván* [Furúzánfar] 253, tradotto dal persiano dagli autori, tranne il distico segnato QV66; vedi Radmihr, *Samavát* 558.

Anche questi due distici invocano il distacco, simboleggiato nel primo distico dalla camicia che l'amante deve togliersi se vuole godere appieno la vicinanza dell'Amato; nel secondo, dalle due qibla, una delle quali – quella delle passioni – dev'essere abbandonata per mantenere solo quella dell'Amato.

Immagini usate nella Tavola

La Tavola è scritta nel linguaggio immaginifico dei mistici persiani, come la maggior parte degli Scritti di Bahá'u'lláh che risalgono a quel periodo. Alcune delle immagini usate sono di più difficile comprensione per la cultura occidentale e quindi le esamineremo.

La tavola del cuore

All'inizio della Tavola Bahá'u'lláh scrive: «Voglia Iddio che lo scopo del tuo cuore sia raggiunto ed esaudito il desiderio della tua anima, sebbene sia preferibile purificare dalle allusioni di entrambi questa tavola luminosa (*lawḥ-i-núr*), che è tra le pagine dei petti illuminati(*ṣafahát-i-af'adiy-i-munírih*)». Questa immagine è spesso usata dai sufi per descrivere il cuore dell'uomo, come essenza della sua anima. Ecco tre esempi tratti uno da Rúmí e due da Ḥáfiz:

Il cuore un tetto, pluviali i sensi. Bevi l'acqua dal tetto: i pluviali non restano per sempre.

Recita per intero questa ode dalla tavola del cuore. Non badare alla bocca: bocca e lingua non restano per sempre.

Il corpo un arco, respiro e parola le sue frecce. Sparite frecce e faretra, non ha più lavoro l'arco. (Rúmí, *Mystical Poems* 96.7-9: I, 83)

Dalla tavola del cuore (*lawḥ-i-dil*) e dell'anima, la Tua immagine, giammai svanisce.

A quanto ricordo, quel cipresso che orgoglioso incede giammai svanisce (Ḥáfiz, *Dīvān* 258.1: 462)

Soltanto l'*alef* di statura d'amico, su questa lavagna del cuore (*lawḥ-i-dil*):

che posso farci? Il maestro non ebbe a dettarmi altro segno. (*Canzoniere* 310.5: 383)

Bahá'u'lláh usa più volte questa immagine nei Suoi Scritti. Per esempio:

In verità Io dico: Questo è il Giorno in cui l'umanità può contemplare il Volto del Promesso e udire la sua Voce. L'Appello di Dio si è fatto udire e la luce del Suo sembiante è sorta sugli uomini. Incombe a ognuno di cancellare impronte di parole fatue dalla tavola del cuore e di mirare con mente aperta e imparziale i segni della Sua Rivelazione, le prove della Sua Missione e i pegni della Sua gloria. (SSB VII, 1: 9, Súriy-i-Qamís)

Scrive anche:

Ma, fratello mio, quando un vero ricercatore si accinga a iniziare la ricerca sul sentiero che conduce alla sapienza dell'antico dei Giorni... Non deve mai esaltare se stesso al di sopra degli altri, deve cancellare dalla tavola del cuore ogni traccia d'orgoglio e vanagloria, armarsi di pazienza e di rassegnazione, osservare il silenzio e astenersi da discorsi fatui. (KI 213: 119, 120)

Questa immagine ci ricorda la *tabula rasa* aristotelica (vedi Aristotele, *De Anima* III, 4: 430-31). L'anima sembra descritta come una pagina sulla quale, grazie agli sforzi congiunti di un amore puro e un intelletto purificato, si possono disegnare i mirabili tratti del Volto del Signore .

Dil-bar, il rubacuori

L'immagine del rubacuori (*dil-bar*), «rubacuori; una bella donna, un innamorato» (Steingass 531), è molto comune nella poesia mistica persiana. Nurbakhsh spiega che questa locuzione «si dice rappresenti l'attributo della contrazione generata nel cuore dall'angoscia (*anduh*) e dalla tribolazione (*mehnat*)» (N II, 40). Háfiz usa questa immagine nel seguente distico:

Se in chi regna ho riposto speranza, sbagliavo,
e se in ladro di cuori (*dil-bar*) ho cercato lealtà, mi faceva violenza.
(*Canzoniere* 126.7: 153)

L'immagine si trova anche in un verso di Saná'í che Bahá'u'lláh cita in questa Tavola:

Verso quel rubacuori (*dil-bar*) nessuno s'avanza col desiderio,
con un tal volto di rosa nessuno dorme con la camicia. (SV 60)

Il rubacuori descrive la crudeltà dell'Amato, che si nega all'amore assoluto dell'amante, facendolo soffrire nel deserto della solitudine e della lontananza. È un'allusione all'inconoscibilità di Dio. Negli Scritti bahá'í questo *topos* ha un'importanza minore, perché Bahá'u'lláh è venuto ad annunciare una lieta novella:

Mirate come le molteplici grazie di Dio che discendono dalle nubi della gloria divina abbiano pervaso, in questo giorno, il mondo. Poiché, mentre nei giorni passati l'amante supplicava e cercava il Benamato, adesso è il Benamato Che chiama gli amanti e li invita alla Sua presenza. Attenti a non perdere un così prezioso favore, guardatevi di non sminuire un così cospicuo pegno della Sua grazia. Non abbandonatene i benefici incorruttibili e non accontentatevi di ciò che è perituro. Alzate il velo che vi oscura la vista e dissipate le tenebre che l'avviluppano, così che possiate vedere la nuda beltà del volto del Benamato, contemplare ciò che mai occhio ha contemplato e udire ciò che mai orecchio ha udito. (SSB CLI, 2: 312, Lawḥ-i-‘Áshiq va Ma‘shúq)

Sono finiti i giorni della tristezza dell'amante, è incominciata un'era di gioia.

La bellezza della rosa

Anche questa immagine appartiene ai versi di Saná'í citati da Bahá'u'lláh. Nel modo dei sufi la rosa (*gul*) «simboleggia il frutto della conoscenza che appare nel cuore dello gnostico» (N IV, 39). Può anche essere interpretata come «la suprema manifestazione della bellezza divina o il simbolo del volto amato» (Schimmel, *Deciphering* 26). Annemarie Schimmel (1922-2003), grande studiosa del sufismo e della poesia classica e popolare del mondo musulmano, spiega: «nella tradizione islamica, come

altrove, la rosa occupa un posto d'onore. Il Profeta ha baciato una rosa e vi ha appoggiato gli occhi, perché "la rosa rossa fa parte della gloria di Dio, *kibriya*". D'altra parte, la leggenda afferma che la rosa è cresciuta dalle gocce di sudore cadute dal corpo del Profeta durante il suo viaggio notturno, pertanto ne porta la dolce fragranza» (*Deciphering* 20).

Nell'immaginario collettivo bahá'í la rosa è legata in modo particolare alla storia della Dichiarazione di Bahá'u'lláh nel giardino di Ridván a Baghdad, descritta da Nabíl. Un famoso passo di Bahá'u'lláh ruota attorno alle immagini del roseto e del fiore per eccellenza, la rosa: «Nel Roseto dell'immutabile splendore (*gulzár-i-báqí*) ha incominciato a sbocciare un Fiore (*gulí*) in confronto al quale ogni altro fiore non è che un rovo e innanzi allo splendore della Cui gloria l'essenza della beltà è costretta a impallidire e appassire» (SSB CLI, 3: 312, Lawḥ-i-‘Áshiq va Ma‘shúq; *Muntakhabátí* 206).

Due qibla

Come si è detto Bahá'u'lláh cita due distici di Saná'í:

Verso quel rubacuori nessuno s'avanza col desiderio,
con un tal volto di rosa nessuno dorme con la camicia. (QV 66)
Sulla via dell'unità nessuno procede con due qibla.
O si compiace l'Amato (*dúst*) o si cede alle passioni.

La qibla è «Il «Punto di Adorazione», cioè il punto verso il quale il devoto deve rivolgersi mentre recita la preghiera obbligatoria» (KA 155, nota 7) e Bahá'u'lláh ha decretato: «In verità, la Qiblih è Colui Che Dio manifesterà; dovunque Egli Si muova, essa si muove, finché Egli non giungerà al riposo» (KA 137: 60). L'immagine poetica è trasparente: essa «simboleggia il centro dell'attenzione del cuore» (N III, 101) e il cuore non può rivolgersi contemporaneamente verso due cose. O ama l'Amato o si allontana da Lui. Anche il Vangelo dichiara: «Nessun servo può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a mammona» (Luca XVI, 13).

I veli

Bahá'u'lláh cita un emistichio di Háfiz che dice: «tu solo, o Hâfez, sei velo a te stesso, togliti di mezzo!» (*Vino* 170: 312-3). I sufi pensano che mentre vive nel mondo terreno ogni uomo è separato dalla Realtà nascosta in ogni cosa da molti ostacoli, che essi definiscono veli: il velo della carne, il velo delle passioni, il velo dell'ignoranza, il velo dell'ignavia, il velo del sapere terreno, il velo dell'attaccamento alle glorie del mondo, il velo dell'ego, eccetera. Questa immagine è ampiamente presente negli Scritti bahá'í. 'Abdu'l-Bahá per esempio scrive:

Sappi, in verità, che molti sono i veli che avvolgono la Verità: veli di tenebra, veli delicati e trasparenti, infine l'involucro di Luce, che a guardarlo abbaglia la vista, come fa il sole che, quando lo osserviamo circonfuso dal suo splendore, acceca e abbacina gli occhi. (TAB I, 71-2)

Giuseppe e Giacobbe

Bahá'u'lláh scrive: «Parimenti, se il Giacobbe dell'amore avesse mondato l'essenza del cuore e dell'anima dal sudiciume dell'acqua e dell'argilla, non avrebbe di certo avuto bisogno di una camicia egizia, o che un nunzio gli recasse la buona novella, o un ambasciatore gli parlasse». Giuseppe, che nel Corano viene presentato non solo come uomo giudizioso, saggio e pio, ma anche come giovane di così straordinaria bellezza da apparire come «un angelo nobile» (XII, 31), è considerato il simbolo della Bellezza assoluta. Giacobbe è visto come l'anima umana alla ricerca di quella Bellezza ed è diventato cieco a causa delle molte lacrime che ha versato nella lontananza dal suo Amato.

La tunica o la veste egizia

Questa allusione alla veste egizia si trova anche nel Kitáb-i-Aqdas: «Dalle Mie leggi si aspira il profumo soave della Mia veste e col loro aiuto gli stendardi della Vittoria saranno issati sulle vette più elevate» (KA 4: 20). Questo versetto del Kitáb-i-Aqdas è commentato come segue (KA 165, nota 1):

È un accenno alla storia di Giuseppe narrata nel Corano e nell'Antico Testamento, nella quale la veste di Giuseppe, portata dai fratelli al padre Giacobbe, permise a questi di riconoscere il diletto figlio perduto. La metafora della

«veste» profumata è spesso usata negli Scritti Bahá'í per alludere al riconoscimento della Manifestazione di Dio e della Sua Rivelazione.

L'Egitto della fedeltà

Bahá'u'lláh menziona anche «l'Egitto della fedeltà (*Miṣr-i-vafá*)». Anche questa immagine appartiene al quadro complessivo della storia di Giuseppe. È interessante notare che, quando i poeti sufi si riferiscono alla storia di Mosè, all'Egitto, regno del Faraone, il grande oppressore di Mosè e degli ebrei, esso denota principalmente il materialismo, la prigione dell'io e le passioni. Questo dimostra la grande fluidità del simbolismo mistico, che sfida le rigide regole dell'intelletto.

Il vento nordico dello Spirito (*shimál-i-rúh*)

Bahá'u'lláh scrive: «Al contrario, avrebbe percepito le brezze pure e santificate provenienti dal nord (*shimál*) dello Spirito e dimorato in perfetto ricongiungimento con l'Amato». La parola *shimál* può voler dire sia nord, sia sinistra. Ma quando significa sinistra ha una connotazione negativa, come nel corano LVI, 9, dove indica i dannati, in contrapposizione alla destra che indica i beati. Qui la parola è collegata a *ruh*, lo spirito e quindi ha una connotazione positiva. Molto interessante è la lettura dell'iranista francese Henry Corbin (1903-1978) il quale scrive

Proprio la «Ricerca dell'Oriente» è uno dei temi principali della letteratura del sufismo iraniano. Si tratta però della Ricerca di un Oriente di cui ci viene detto, o di cui si comprende all'istante, che non è situato né situabile sulle nostre carte geografiche. Questo Oriente non è compreso in alcuno dei sette climi (i *keshvar*); è infatti l'ottavo clima. E la direzione in cui questo “ottavo clima” va cercato non è quella orizzontale ma quella verticale. Questo Oriente mistico sovrasensibile, luogo dell'Origine e del Ritorno, oggetto della Ricerca eterna, è al polo celeste; esso è il Polo, un estremo nord così estremo da essere la soglia della dimensione «al di là». Per questo si rivela e può rivelarsi soltanto a un preciso modo di presenza al mondo; ad altri non si rivelerà mai. È il modo di presenza che caratterizza il modo d'essere del sufi, ma nella sua persona è anche quello dell'intera famiglia spirituale alla quale il sufismo, e in particolare il sufismo iraniano, si ricollega. L'*Oriente* cercato dal mistico, Oriente non situabile sulle nostre mappe, è in direzione del nord, al di là del là del

nord. Soltanto un cammino ascensionale può avvicinare a questo nord cosmico scelto come punto d'orientamento (*Uomo di luce* 8)

Corbin fa anche notare che il nord è (ibid. 64)

da una parte... il polo è il *situs* dell'angelo Sraosha (che corrisponderebbe così all'angelo Serafiele); dall'altra è questa la qualifica che nel sufismo riceve il grande shaykh di un'epoca (ovvero il grande di una comunità sufi, *tarîqat*, essendo quest'ultima omologata come un microcosmo), ed è questo il motivo per cui il sufismo shî'ita considera il polo come rappresentante dell'Imâm nascosto.

Ḥáfiz usa questa metafora nei due versi seguenti:

O brezza del settentrione, latrice di liete notizie,
giunge, giunge il buon tempo d'incontro per noi. (*Canzoniere* 296.1:
365)

Sentivo l'aroma d'affetto ed un lampo d'incontro da lungi scorgevo:
orsù vieni, brezza del nord, perch'io muoio anelando il tuo arrivo! (*Canzoniere* 297.1: 367)

La gioia della Presenza divina (*Shawq-i-laqá*)

Bahá'u'lláh scrive: «Avrebbe assaporato dalla fonte della purezza la gioia della Presenza divina e l'estasi del sapore della sussistenza». Bahá'u'lláh spiega il significato spirituale del concetto della Presenza divina nel Kitáb-i-Íqán: «“pervenire alla Presenza divina” significa giungere alla presenza della Sua Beltà nella persona della Sua Manifestazione» (KI 181: 105).

La vita eterna

Bahá'u'lláh scrive: «avrebbe... ottenuto vita eterna e perpetuità perenne». Questo concetto è spiegato anche nel Kitáb-i-Íqán: «chiunque, in qualsiasi Dispensazione, abbia riconosciuto e sia giunto alla presenza di questi gloriosi, risplendenti ed eccellenti Luminari è veramente giunto alla «Presenza di Dio» ed è entrato nella città della vita eterna e immortale» (KI 150: 89)

La resurrezione

Bahá'u'lláh scrive: «dopo la resurrezione spirituale, sarebbe entrato nel Paradiso immortale». La resurrezione può essere vista in due diverse prospettive, personale ed escatologica. Per quanto riguarda la prospettiva personale, la chiave di lettura di questa metafora è nel Kitáb-i-Íqán:

Cose simili sono avvenute al tempo di ogni Manifestazione di Dio. Come pure Gesù disse: «Dovete rinascere» [1 Giovanni 3:7]. Ancora disse: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne; e quel che è nato dallo Spirito, è Spirito» [2 Giovanni 3:5-6]. Il senso di queste parole è che, in ogni Dispensazione, chiunque sia generato dallo Spirito e vivificato dall'alito della Manifestazione di Santità è veramente fra coloro che hanno conseguito la «vita» e la «resurrezione» e sono entrati nel «paradiso» dell'amore di Dio. E chiunque non sia di loro è condannato a «morte» e «privazione», al «fuoco» della miscredenza e alla «collera» di Dio. In tutte le Scritture, nei libri e nelle cronache la sentenza di morte, fuoco, cecità, stoltezza e sordità è stata pronunciata contro coloro le cui labbra non hanno gustato l'eterea coppa della vera sapienza e il cui cuore è stato orfano della grazia dello Spirito Santo nel loro giorno. Come è già stato asserito: «Hanno cuori con i quali non comprendono». [Corano 7:178]. (KI 125: 74)

In questo caso sembra che la resurrezione sia intesa nella sua prospettiva personale.

«e tutte le cose periscono salvo il Suo volto (*kullu shay'in hálíka illa vajhahu*)» Yusuf Ali commenta questo versetto del Corano (XXVIII, 88) come segue: «Queste parole riassumono la lezione dell'intera Sura. L'unica Realtà Eterna è Allah. Il Suo "Volto" o Io, Personalità o Essere è ciò che dobbiamo cercare, sapendo che è l'unica cosa duratura della quale possiamo avere un'idea. L'intero mondo fenomenico è soggetto a flussi e cambiamenti e passerà, ma Egli durerà per sempre» (*Holy Qur'an* 1027, nota 3421). Questa citazione appare in un verso di Rúmí nel seguente contesto (M III, 3903-11):

«Sono morto allo stato inorganico e son diventato vegetale; poi sono morto
allo stato vegetale e son giunto all'animalità;

«poi son morto all'animalità e son diventato Adamo: che ho dunque da temere? Quando mai la morte mi ha sminuito?

«Nel prossimo trasporto morirò allo stato d'uomo per poter spiccare il volo ed alzare la testa fra gli angeli.

«Poi uscirò dal fiume dello stato angelico: *Tutto su di essa è nulla; solamente sussiste l'essenza del Signore* [Corano LV, 26-27];

«verrò sacrificato di nuovo, morirò allo stato d'angelo; diventerò ciò che l'immaginazione non può concepire;

«poi diverrò non-esistenza: e la non-esistenza mi dice, come un organo: *Certo, a Lui ritorniamo* [Corano II, 156.]

«Sappi che la morte è ciò che la *ûmma* [tutta la comunità dei musulmani] considera l'Acqua della Vita nascosta nelle tenebre.

«Cresci sulla riva del fiume come la ninfea, desideroso e bramoso della morte come uno che soffre d'idropisia.

«Per lui l'acqua è la morte, e tuttavia cerca l'acqua e la beve. *E Dio sa meglio.*

L'uomo è qui descritto nel suo progresso ascendente dal mondo minerale fino allo stato degli angeli, e poi fino all'annientamento nel suo ritorno a Dio. 'Abdu'l-Bahá ha scritto una Tavola nella quale spiega i diversi significati della parola «volto (*vajh*)»:

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 VI, 52) e anche: «Noi vi cibiamo... sol per amore di Dio» (Corano LXXVI, 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 XXVIII, 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 II, 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* [Iran] I, 396, traduzione personale degli autori)

Uways

Uwaysu'l-Qaraní era «un leggendario o semilegendario contemporaneo di Muhammad che si dice sia morto durante la battaglia di Şiffin nel 37/657, combattendo a fianco di 'Alī... [La leggenda dice che] Muḥammad e Uways corrispondevano telepaticamente» (Bosworth, «Uways al-Ḳaranī»). Secondo la Tradizione, la brezza mattutina portò a Muḥammad il profumo della santità di quest'uomo che viveva nello Yemen.

Il cammello

Secondo Javad Nurbakhsh (1926-2008), un maestro sufi che ha pubblicato una raccolta di 16 volumi intitolata *Sufi Symbolism*, il cammello «si dice rappresenti l'umanità (*ensāniyat*)» (N IV, 153).

Brezze e profumi e lo Yemen

Nel linguaggio sufi brezze e profumi hanno connotazioni positive. La brezza, *nasím*, è spesso descritta come messaggera d'amore, perché all'alba trasporta il profumo della rosa, metafora tradizionale dell'Amato, oppure il profumo muschiato dell'Amico. Le brezze e i venti sono spesso associati all'idea del profumo, un concetto che nel mondo sufi trasmette molti significati. Per esempio, come nel mondo occidentale, una persona spirituale può essere descritta come una persona in odore di santità. La Tavola di Bahá'u'lláh allude alla leggenda di Uways menzionata sopra. Inoltre menziona lo Yemen la regione meridionale della penisola araba perché lì abitava Uways.

La perla e la conchiglia

Bahá'u'lláh scrive: «Sì, la conchiglia marina (*şadaf*) nasconde in grembo lo scrigno della Perla bianca (*lú-lú-i-bayḍá*), giacché la perla intatta, che elargisce perfetto potere alle facoltà interiori del cuore e all'intelligenza aggiunge la luce della visione, è più accettabile e piacevole». Secondo Nurbakhsh, la perla simboleggia «l'Uomo perfetto che Ebn 'Arabi chiama perla bianca» (N IV, 240). Quanto alla conchiglia, secondo Nurbakhsh «si dice che simboleggi la forma della molteplicità dei nomi essenziali e degli attributi» (N IV, 152). Quanto alle perle intatte, esse ricordano l'immagine coranica degli Urí, che sono «fanciulle, modeste di sguardo, bellissime d'occhi

come bianche perle celate» (XXXVII, 48-9), «dai grandi occhi neri» (XLIV, 54), belle «come rubino e corallo» (LV, 58), «mai prima toccate da uomini» (LV, 56), date in sposa ai credenti nei giardini di delizia del Cielo.

Il braccio dell'Amato

Nella lingua dei sufi il braccio, *bázu*, «rappresenta la Volontà divina (*masheyat*)» (Nurbakhsh I, 14). L'immagine è comunemente usata nei poemi mistici persiani per descrivere la forza e il potere. Per esempio Ḥáfiz scrive:

Da quanto il re vittorioso fa pago non volgere, o cielo, i tuoi occhi,
tu osserva la spada affilata, quel braccio possente tu guarda! (*Canzoniere* 394,8: 485)

Bahá'u'lláh usa questa immagine in questa Tavola quando scrive: «Imagini che cosa possa fare la forza del braccio dell' Amico?»

La Fenice occidentale e la città dell'anima

Bahá'u'lláh scrive: O mio caro, il tuo Compagno dice che bisogna purificarsi dal contagio dell'imitazione, affinché la Fenice dell'Occidente possa emergere dall'Oriente dell'Amato e spiccare il volo nell'atmosfera santificata dello Spirito, che è la città dell'anima». Secondo Nurbakhsh, la Fenice occidentale «si dice rappresenti l'Uomo perfetto, il viandante che si è ricongiunto, e colui che ha la gnosi dell'Essenza divina» (N IV, 148). In questo caso c'è anche un simbolismo nelle due direzioni opposte dell'occidente e dell'oriente. L'occidente indica l'occultazione e l'oriente indica la teofania. Questa frase menziona anche «la città dell'anima (*madíniy-i-ján*)», una locuzione che ricorda una frase delle Sette Valli: «per questo effimero Essere dell'oceano del significato spirituale, questa sede è la prima porta della cittadella del cuore» (SV 41).

‘Il deserto dell'intelletto e il «deliquio»

Bahá'u'lláh scrive: «Gli amanti del deserto dell'intelletto sono venuti meno all'appello dell'Invisibile». Nurbakhsh ci fornisce un interessante background per comprendere il simbolo del deserto

Sappiamo che per arrivare alla Mecca bisogna attraversare alcune città e superare il deserto. Nel passo che segue, Shāh Ne‘matollah¹⁴ usa le immagini delle «città» e del «deserto» a simboleggiare la *nafs* e le sue inclinazioni sulla via del «Pellegrinaggio» verso la Realtà:

«L’amore per le donne, le proprietà, lo status sociale, il cibo e le bevande, o qualunque cosa tenti la *nafs*, si erge come una cittadella sulla via del “Pellegrinaggio” verso la Realtà. Superati questi ostacoli, ci si trova davanti a un deserto crudele che si deve attraversare per amore del rigore, mentre il capo-carovana è il Profeta. Chi manca di seguirlo rimane indietro e viene distrutto dalla *nafs*, che è come un brigante del deserto». (N III, 112)

Per quanto riguarda il «deliquio», la locuzione persiana *madhúsh shudand* corrisponde all’arabo *ša ‘iq^{an}*. La frase sembra dunque far riferimento alla storia di Mosè, e in particolare al suo deliquio quando Dio si mostrò a Lui sul Monte Sinai, descritta nel Corano come segue: «Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde fulminato (*ša ‘iqan*)» (VII, 143). È l’annientamento delle qualità umane del ricercatore di fronte alla Manifestazione di Dio. Bahá’u’lláh espone idee analoghe nelle Quattro valli, quando cita questo versetto Saná’í:

Se vuoi che l’intelletto non ti prenda in trappola
prendilo per l’orecchio e portalo alla scuola del Misericordioso! (SV 59-60)

In altre parole, la mente può essere ingannevole. Solo una mente che è stata educata e trasformata dalla lettura e dall’interiorizzazione delle Scritture è una fonte di conoscenza affidabile .

Le ossa imputridite (‘*azm-i-ramím*)

Bahá’u’lláh scrive. «Tali sono state la gioia, l’estasi, la delizia e la felicità, che ossa imputridite hanno esalato soffi di Spirito Santo...». Questa immagine proviene dal Corano, che dice. «E ci paragona ad esempi e dimentica come fu creato, e dice: “Chi

¹⁴ Sháh Ni‘matulláh Valí (1330-1431) era maestro sufi e poeta.

farà vive l'ossa quando son polvere putrida?» (XXXVI, 78)». Bahá'u'lláh ne fa un attributo di Dio «il Plasmatore delle ossa putrescenti» (ISA 1.118: 54, Súriy-i-Haykal).

Azraele, Gabriele (*Rúhu 'l-Amín*) e Serafiele

È interessante notare che, nell'ultima parte della Tavola, sono direttamente o indirettamente menzionati tre angeli: Azraele, l'angelo della morte; Gabriele, l'angelo della rivelazione, e Serafiele, l'angelo della vita.

Quanto ad Azraele, di colui che si è purificato «dal contagio dell'imitazione», Bahá'u'lláh scrive: «'Isrá'íl, l'angelo della morte, sosterrà come un servo alla Sua porta, pronto a servirLo». Il Corano dice (XXXII, 11): «Vi farà morire l'Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti». Il nome di questo angelo è, secondo la tradizione, 'Izrá'íl o Azrá'íl (il servo dell'Altissimo). Può essere paragonato a Azraele, l'angelo della collera divina degli apocrifi cristiani. Rúmi lo definisce «il tirannico, il furioso» (M V, 1570). La tradizione musulmana lo descrive come un enorme angelo che appare in forma diversa ai credenti e ai non credenti. Appare al credente in punto di morte come una visione piacevole e rassicurante, ma all'infedele come la figura più terrificante.

Quanto a Gabriele, Bahá'u'lláh scrive: «Tali sono state la gioia, l'estasi, la delizia e la felicità, che ossa imputridite hanno esalato soffi di Spirito Santo e Gabriele (*Rúhu 'l-Amín*) ha spiccato il volo sulle ali del successo». Shoghi Effendi traduce la locuzione *Rúhu 'l-Amín* (alla lettera, lo Spirito fedele) “Gabriele” in SSB 50: 100, e “Spirito di Dio” in KI 121: 72. Rúmi scrive: «Poiché il nome di Âḥmad divenne una fortezza inespugnabile, quale è allora l'essenza di quello Spirito leale?» (M I, 742). Secondo Nurbakhsh «Lo Spirito fedele indica normalmente a Gabriele, anche se occasionalmente nel *Mathnaví* di Rúmi può rappresentare lo Spirito mohammadico» (N IX, 100).

Di Serafiele Bahá'u'lláh scrive: «L'Isráfil della vita si chiede con quale melodia possa risvegliare questi compagni e implora di condividere il loro deliquio (*bí-húshí*)». Israfil, la cui etimologia potrebbe essere la stessa di Serafino, corrisponde all'italiano Serafiele. Nella tradizione musulmana è l'angelo che il Giorno del giudizio risveglierà i morti «chiamandoli» con la sua tromba. Il Corano (LIV, 6-8) lo chiama «il Chiamantr(*dá'i*)». Rúmi lo definisce «vita del corpo», mentre descrive

Gabriele come «vita dell'anima ispirata» (M V, 1566, 1565). Si tramanda che 'Abdu'l-Bahá abbia detto che i due angeli 'Izrá'il e Isráfil sono simboli:

Come per volere di Dio esiste la forza di composizione, così per Suo volere esiste anche la forza di decomposizione.

Queste due forze sono rappresentate nelle scritture da «Isráfil», l'angelo che dà la vita agli uomini e l'angelo della morte che gliela toglie. Il primo è la forza di composizione o attrazione, il secondo la forza di decomposizione. Non sono angeli. (in Goodall and Goodall Cooper 43-4)

e Dio sa meglio (w'alláhu a'lam bi's-sawáb)

Rúmi riporta spesso questa frase nel *Mathnaví*. Ricorda un versetto coranico che dice: «Il giorno in cui lo Spirito e gli angeli staran ritti a schiere, non parleranno, e solo parlerà colui cui lo permetta Iddio e dirà ciò che giusto (*aş-şawáb^{an}*) (LXXVIII, 38).

certo, a Lui ritorniamo. (M III, 3908, Corano II, 156)

Questo versetto coranico è spesso usato negli Scritti bahá'í, come ad esempio Le sette valli, Le quattro valli e Javáhiru'l-Asrár. È un'allusione alla cosiddetta «seconda nascita», cioè a quel processo attraverso il quale l'anima umana si distacca gradualmente dal mondo inferiore ed esprime gli attributi spirituali che Dio le ha dato.

Il contenuto della Tavola

Non è certo facile riassumere il contenuto di una Tavola rivelata da Bahá'u'lláh. Egli cita una tradizione islamica che dice: «Pronunziamo una parola e con essa Ci riferiamo a uno e settanta significati; ognuno dei quali possiamo spiegare» (KI 283: 158). E così ci accontenteremo di una brevissima rassegna di questo ispirante Testo.

Bahá'u'lláh desidera che i desideri più cari del Suo interlocutore vengano esauditi. Tuttavia, suggerisce che la più alta aspirazione di un cuore umano, cioè il raggiungimento della Sua Santa Presenza, può essere appagata solo se l'anima dimentica qualsiasi altra cosa che non sia il suo Signore. Questo concetto complessivo è veicolato attraverso un linguaggio ricco da immagini poetiche e di citazioni.

Primo. La prima citazione – «La scorsa notte girovagando per la città con la lanterna in mano, lo shaykh gridava: “Sono stanco di bestie e demoni, vo' cercando un uomo”» (Rúmi, *Mystical Poems* I, 51.14: 46) – è in sé, come spesso accade con

gli scritti mistici, un compendio dell'intera Tavola. Lo shaykh è stanco di incontrare persone che si possono paragonare a «bestie e demoni», vuole finalmente trovare un vero essere umano. E Bahá'u'lláh scrisse più tardi in una Tavola: «Altissimo è lo stadio dell'uomo, s'egli s'aggrappa alla rettitudine e alla verità e rimane saldo e incrollabile nella Causa. Agli occhi del Misericordiosissimo il vero uomo si rassomiglia al firmamento: suo sole e sua luna sono la vista e l'udito; sue stelle, il carattere luminoso e risplendente. Egli occupa lo stadio più sublime e la sua influenza educa il mondo dell'essere» (TB 15.2: 196, Kitáb-i-Ahd). Perciò l'intera Tavola riguarda la ricerca di un uomo che abbia raggiunto l'alto stadio che gli è stato assegnato.

Secondo. La seconda citazione sottolinea l'importanza del distacco in due diverse prospettive (Saná'í, *Díván* 253):

Verso quel rubacuori nessuno s'avanza col desiderio,
con un tal volto di rosa nessuno dorme con la camicia.
Sulla via dell'unità nessuno procede con due qibla.
O si compiace l'Amato o si cede alle passioni (*havá*).

Il primo verso raccomanda il distacco con il linguaggio della poesia erotico-mistica: la massima vicinanza con l'amata richiede che l'amante si tolga pure la camicia. E poco dopo suggerisce che ciò da cui massimamente ci si deve distaccare è l'ego, qui descritto come un velo: «tu solo, o Hâfez, sei velo a te stesso, togliti di mezzo!» (Hâfez, *Vino* 170: 312). Il secondo distico usa il linguaggio dell'asceta. L'asceta non può avere due qibla. Nurbakhsh spiega che la qibla «simboleggia il centro dell'attenzione del cuore» (N III, 101). 'Abdu'l-Bahá disse a proposito dell'attaccamento del cuore:

Iddio ha dato all'uomo un cuore e il cuore deve attaccarsi a qualcosa. Abbiamo dimostrato che nulla è degno della devozione del cuore tranne la realtà, perché ogni altra cosa è destinata a perire. Perciò il cuore non è mai in pace e non trova mai la vera gioia e la vera felicità finché non si attacca all'eterno. Come è sciocco l'uccello che fa il nido su un albero che può morire quando potrebbe farlo nel giardino del paradiso che resta sempre verde.

L'uomo deve attaccarsi a una realtà infinita, sì che siano infiniti anche la sua gloria, la sua gioia e il suo progresso. Solo lo spirito è reale, tutto il resto non è altro che un'ombra. (*Divine Philosophy* 133)

Terzo. Poi la Tavola spiega che se Giacobbe fosse stato totalmente libero da ogni attaccamento al mondo, avrebbe ritrovato Giuseppe anche senza l'aiuto della sua tunica. È un riferimento alla storia coranica di Giuseppe. In particolare l'episodio finale della vicenda quando Giuseppe rimanda i fratelli a Canaan con una sua tunica e chiede loro di consegnarla al padre. Questi dal profumo capisce che appartiene al figlio Giuseppe, che credeva perduto, e riacquista la vista (XII, 93-96).

Quarto. La Tavola spiega che solo chi è distaccato coglie il significato del versetto coranico XXVIII, 89, «E tutte le cose periscono salvo il Suo volto». Ossia solo chi è distaccato riesce a guardare il mondo «con l'occhio di Dio» (SV 17) e pertanto può vedere «i fulgidi raggi del Sole della Verità risplendere dall'oriente dell'Essenza divina ugualmente su tutte le creature e le luci dell'Unità riflettersi su tutto il creato» (ibid.).

Quinto. Chi è distaccato è capace di riconoscere l'Uomo perfetto anche dall'odore del crine dei cammelli di Uwaysu'l-Qaraní. L'Uways della leggenda faceva il cammelliere per la sua tribù e indossava una grezza tonaca fatta di peli di cammello (vedi Attár, *Tadhkiratu'l-awlya* 45, 47). Era un asceta e viveva in solitudine e distaccato da tutto. Era così povero e dimesso che non era facile capire che era un santo. Segue un passo di non facile interpretazione che potrebbe alludere al fatto che in quel momento i tempi non erano ancora maturi perché Bahá'u'lláh annunciassero la Propria Manifestazione.

Sesto. Solo chi è distaccato può vedere la Fenice prendere il volo e insediarsi nella città dell'anima. La Fenice è il simbolo della Manifestazione di Dio. La città dell'anima è il simbolo del cuore del ricercatore. Questa immagine ne ricorda una delle Sette valli (SV 22-3):

Ogni qual volta la luce della manifestazione del Re dell'Unità risplende sul trono del cuore e del pensiero, il suo brillare diviene visibile in ogni arto e in ogni membro. In quell'istante si sprigiona rilucente il mistero della famosa tradizione: «Un servo s'avvicina a Me nella preghiera fino a che Io gli risponda, e quando gli ho risposto Io divengo l'orecchio col quale egli ode...».

Poiché così il Padrone di casa è apparso entro la Sua casa e tutte le colonne dell'abitazione risplendono della Sua luce. E l'azione e gli effetti d'essa vengono dal Datore di Luce e perciò tutto si muove per Suo mezzo e agisce per volontà Sua.

Anche in questo caso si afferma che la Manifestazione di Dio prende possesso di un cuore umano che si avvicina a Lui nel distacco della preghiera.

La Tavola si conclude con un altro passo di difficile interpretazione che ancora potrebbe alludere all'alto rango di Bahá'u'lláh, qui descritto come uno al quale gli angeli sono pronti a prestare servizio.

Abbreviazioni

AA	Nabíl, Araldi dell'aurora
CH	Blomfield, The Chosen Highway
DP	Shoghi Effendi, Dio passa nel mondo
ISE	Bahá'u'lláh, Gli Inviti del Signore degli Eserciti
KA	Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Aqdas
KI	Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Íqán
M	Rûmî, Mathnawî (Mandel)
N	Nurbakhsh, Sufi Symbolism
SSB	Bahá'u'lláh, Spigolature dagli Scritti
SV	Bahá'u'lláh, Le sette valli e Le quattro valli
TAB	Tablets of Abdul-Baha Abbas
TB	Tavole di Bahá'u'lláh
TF	'Abdu'l-Bahá, Testimonianze di fedeltà

Bibliografia

- 'Abdu'l-Bahá. *'Abdu'l-Bahá on Divine Philosophy*. Tudor Press, Boston, 1918.
- *Makátib-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Bahá*, vol. 1. Bahá'í Publishing Trust, Iran, n.d. Vol.7. Mu'assisiy-i-Milliy-i-Maṭbú'át-i-Amrí, Iran, n.d.
- «Recent Tablets from Abdul-Baha to American Bahais [Recenti Tavole di 'Abdu'l-Bahá a bahá'í americani]», *Star of the West* 10.17 (19 gennaio 1920): 316-20.
- . *Tablets of Abdul-Baha Abbas*. 3 vols. Bahá'í Publishing Society, New York, 1909-1915.

- «Tablets received by American Bahais in 1919 [Tavole ricevute da bahá'í americani nel 1919]», *Star of the West* 11.10 (8 settembre 1920): 159, 163-8.
- «Tablets revealed by Abdul-Baha in the winter of 1916-17, but just received in America [Tavole rivelate da 'Abdu'l-Bahá nell'inverno 1916-17, ma appena pervenute in America]», *Star of the West* 9.17 (19 gennaio 1919): 197-9.
- «Tablets to Bahais in America received in 1919 and 1920 [Tavole a bahá'í in America ricevute nel 1919 e 1920]», *Star of the West*, vol. 11, no.18 (7 febbraio 1921), pp.306-8.
- *Testimonianze di fedeltà*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1999.

Aristotele. *Della generazione e della corruzione. Dell'anima. Piccoli trattati di storia naturale*. Laterza, Bari, 1983.

‘Attár, Faridu'd-Dín. *Tadhkirat al-Awliyá*, available at <http://www.ketabfarsi.org/ketab-khaneh/nevisandeh/html/0060.html>, Book no.6314 (consultato il 1° settembre 2011).

Bahá'u'lláh. *L'appello del divino Amato. Opere mistiche di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Ariccia, Roma, 2019.

- *Gemme di misteri divini. Javáhiru'l-Asrár*, Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002.
- *Gli Inviti del Signore degli Eserciti*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002.
- *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995.
- *Il Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza rivelato da Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2009.
- *Le sette valli e Le quattro valli*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- *The Seven Valleys and the Four Valleys*. Translated by Marzieh Gail in consultation with Ali-Kuli Khan. Rev. edn. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1991.
- *Spigolature dagli Scritti*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1981.

Blomfield, Lady (Sara Louise). *The Chosen Highway*. Bahá'í Publishing Trust, London, 1940. RP Oxford: George Ronald, 2007.

Bosworth, Clifford Edmund. «Uways al-Ḳaranī», in *Encyclopaedia of Islam*.

Corbin, Henri. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*. Traduzione di Fabrizio Pregadio. Edizioni Mediterranee, Roma 1988.

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

Goodall, Helen S.; Goodall Cooper, Ella. *Daily Lessons Received at 'Akká, January 1908*. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1979.

Háfiz, Shams ad-Dín. *The Dīvān-i-Hāfiz*. Translated by H. Wilberforce Clarke. Ibex Publishers, Bethesda, Maryland, 1997. Vedi http://www.archive.org/stream/thedivan02hafiuft/thedivan02hafiuft_djvu.txt (consultato il 19 agosto 2011).

— *Dīvān-i-ash'ār*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classiccpoems&obj=poet&id=20> (consultato il 26 agosto 2011).

[Hāfez] *Canzoniere*. A cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia. Ariele, Milano.

[Hāfez] *Vino efebi e apostasia. Poesie di infamia e perdizione nella Persia medievale*. A cura di Carlo Saccone. Carocci, Roma, 2011.

The Holy Qur'an. Translation and commentary by A.Yusuf Ali. (Lahore, 1934.) Islamic Propagation Centre International, n.d.

Lights of Irfān. Papers Presented at the 'Irfān Colloquia and Seminars. Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, Evanston, 2000 - .

Majmú'iy-i-Āthār-Qalam-i-A'lá [Collected Letters of Baha'u'llah], vol. 36, Iran National Baha'i Archives (INBA) Private Printing, Teheran, 1977.

Mázandarání, Mírzá Asadu'lláh Fáḍil. *Asráru'l-Āthar*. 5 volumi. Bahá'í Publishing Trust, Teheran, 124–129 BE/ 1968–1973.

Musica. Compilazione. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995.

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. Roma, Casa Editrice Bahá'í, 1978.

Nicholson, Reynold A. «Notes», in *Selected Poems from the Divan-e Shams-e Tabrizi*, pp. 197-330.

«Note», in Bahá'u'lláh, *Appello*, pp. 113-21.

Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology* (Farhang-e Nurbakhsh), 16 volumi. Khaniqahi-Nimatullah Publications, London, 1986-2004.

- Radmihir, Faridud'Din. *Samávát-i-Sulúk* [I cieli della via]: *Sharhí bar 'ibárát, ishárát, kalimát, ahádíth, ash'ár va áyát mubárah munday dar Chihár Vádí*. Inedito.
- Rafati, Vahid. *Má'akhidh-i-Ash'ár dar Áthár-i-Bahá'í, Má'akhidh-i-Ash'ár-i-Fársí* (Fonti della poesia persiana negli Scritti bahá'í), *Alif-Thih*. Vol. 2. Association for Bahá'í Studies in Persian, Dundas, Ontario, 1995.
- *Má'akhidh-i-Ash'ár dar Áthár-i-Bahá'í. Má'akhidh-i-Ash'ár-i-Fársí* (Fonti della poesia persiana negli Scritti bahá'í), *Jim-Zá*. Vol. 3. Association for Bahá'í Studies in Persian, Dundas, Ontario, 2000.
- *Yádnámih-yi Mişbáh-i Munír*. Bahá'í Publishing Trust, Hofheim, 2006.
- RíRá. *Kitábkhániy-i-Ázád-i-Fársí*. RíRá [RiRa], Biblioteca digitale persiana libera, che dà 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).
- Rúmí, Jalálu'd-Dín. *The Mathnawí of Jalálu'Ddín Rúmí, 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.
- Rûmî, Jâlâl âlDîn. *Mathnawî*. Edizione italiana a cura di Gabriele Mandel Khân, Bompiani, Milano, 2006.
- *Mystical Poems of Rûmî 1: First Selection, Poems 1-200 translated from the Persian by Arthur J. Arberry*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.
- *Selected Poems from the Divan-e Shams-e Tabrizi*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. Cambridge University Press, London, 1898.
- Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. State University of New York Press, Albany, New York: 1994.
- Shoghi Effendi. *Dio passa nel mondo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2004.
- Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian-English Dictionary Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. London and New York: Routledge, 1998.