



«All'alba l'Amico venne al mio letto», una primizia della Penna suprema¹

«All'alba l'Amico venne al mio letto»

La poesia di Bahá'u'lláh, che si apre con il verso *Saḥar ámad bi bistar-am Yár*, All'alba l'Amico venne al mio letto, è una delle otto poesie persiane firmate "Derviscio" pubblicate dallo studioso iraniano bahá'í 'Abdu'l-Ḥamíd Ishráq Khávarí (1902-1972) nella sua antologia in più volumi degli Scritti delle Figure centrali della Fede bahá'í *Má'idíy-i-Asmání* (IV, 176-211).

Aspetti letterari

Per quanto riguarda la forma, *Saḥar ámad bi bistar-am Yár* può essere definita poesia alla luce della seguente definizione di poesia nella Persia del XIX secolo proposta da Franklin D. Lewis (1961-2022), esperto di lingua e letteratura persiana: «discorso in rima (*moqafâ*) composto in versi (*bayt* / *abyât*) seguendo uno dei metri quantitativi stabiliti (*bahr* / *bohur*) e disposti secondo una forma particolare» («Poetry as Revelation» 102). Precisamente, essa si conforma alla tradizionale forma poetica persiana della *qaṣídih*.

La *qaṣídih* è un'ode «sempre destinata a essere salmodiata o cantata» (Lane VII, 60), nata tra gli arabi, della cui lirica era «lo strumento principe» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 176), e successivamente introdotta in Persia. Il suo nome deriva dalla radice araba *qaṣada*, cioè «cercare, perseguire qualcosa... avere come scopo qualcosa» (Traini 1171). Come Fritz Johann Heinrich Krenkow (1872-1953), esperto tedesco di studi arabi, persiani e islamici, e Gérard Lecomte (1926-1997), esperto francese di studi arabi e islamici, spiegano nell'*Encyclopaedia of Islam*, la *qaṣídih* primitiva «si proponeva di elogiare la tribù del poeta e denigrare quelle nemiche. In seguito tesserono elogi di un

Lights of Irfan 16 (2015): 229-73 (riveduta), con Faezeh Mardani Mazzoli.

¹ Per un'introduzione generale a questa e ad altre poesie di Bahá'u'lláh vedi Savi, «Le poesie persiane di Bahá'u'lláh scritte prima 1863», in *Lights of Irfan* 13 (2012): 317-61.

personaggio o di una famiglia ai quali il poeta chiedeva aiuto o sussidi». Probabilmente sulla base di questa etimologia, Edward G. Browne (1862-1926), il famoso orientalista britannico, chiamò la *qaṣīdih* «purpose-poem» (*Literary History* II, 22). In Persia venne utilizzata principalmente come «strumento di poesia panegiristica o filosofica e moraleggiante» (Bausani, «Letteratura neopersiana», 176). Gli aspetti formali più importanti della *qaṣīdih* persiana, elencati nell'*Encyclopaedia of Islam* (de Fouchécour), nell'*Encyclopaedia Britannica* («Qasida») e in altre fonti, sono i seguenti:

Lunghezza: «il numero dei suoi distici è compreso fra quindici e trenta» (de Fouchécour). Tuttavia, secondo altre fonti, la *qaṣīdih* potrebbe avere da «60 a 100 distici» («Qasida»). Henri Wilberforce-Clarke (1840-1905), il primo traduttore del *Būstān* di Sa'dī e del *Sikandar Nāmih* di Nízamī, osserva: dato che «questo genere di poesia è letto alla presenza della persona in cui onore è composta», necessariamente «non deve essere lunga al punto da annoiare» (xv).

Rima: la fine del primo emistichio del primo distico della *qaṣīdih* «stabilisce l'unica rima per l'intera poesia. La rima si ripete in ogni *ḍarb*, la parte finale del secondo emistichio di ogni distico, secondo regole complesse» (de Fouchécour).

Metro: «in pratica la *qasida* accetta qualsiasi metro tranne il *rajaz*,² i cui versi sono lunghi la metà dei versi degli altri metri» («Qasida»). Lewis ci ricorda che secondo «la metrica tradizionale... ogni poesia deve seguire lo stesso metro per la sua intera durata» («Short Poem» 85).

Contenuti: «di norma il poeta deve fare in modo che il significato di ogni *bayt* [distico] sia indipendente da quello di tutti gli altri» («Qasida»).

Tre parti: Molti autori concordano nell'affermare che la *qaṣīdih* classica si divide in tre parti, ma poi non si trovano d'accordo sulle caratteristiche di queste tre parti. Seguiremo il modello descritto dall'iranista francese Charles-Henri de Fouchécour. La prima parte, «l'esordio, deve fare colpo toccando il cuore degli ascoltatori, cosa che fa mediante un *ghazal*, un canto di corte,³ descrivendo la bellezza dell'amata e lo stato dell'amante (*nasīb*) o parlando agli ascoltatori del

² Uno dei quattro metri arabi giambici.

³ Vedi Savi, «A Hymn to Love (*Sāqī bi-dih ābī*)», *Lights of 'Irfān* 16 (2015): 223-72, traduzione-parafasi dell'autore e di Faezeh Mardani.

poeta innamorato (*tashbīb*)» (de Fouchécour). L'islamista italiano Alessandro Bausani (1921-1988) commenta che nella prima parte il poeta piange «la separazione dall'amata o... descrive la sua casa abbandonata o la primavera»; alla fine di questa parte il poeta usa «qualche abile artificio di uno o due versi», il *gurízgáh*, per passare «alla seconda e più importante parte che è il... panegirico» («Letteratura neopersiana» 176). La seconda parte (*madh*),

l'elogio di un principe o di un protettore, è la parte centrale della *qaṣída*. Bendisposto dall'esordio... l'ascoltatore si lascerà sedurre dall'abilità del poeta. Tutto ciò che occorre è una certa misura di ritmo nell'elogio, un forte effetto di *balāgha* (abbondanza di significati in poche parole)... e il trasporto dell'anima al di là del suo normale elemento. (de Fouchécour)

La terza parte è «la petizione: il poeta deve saper “infiorare” la sua richiesta... inducendo il personaggio che ha elogiato a compensarlo per la bellezza della sua poesia e per la fama che gliene deriva» (de Fouchécour).

Versi importanti: tre distici esigono una cura particolare: il primo «perché apre la poesia e condiziona tutte le possibilità espressive»; il verso di transizione tra la prima e la seconda parte, l'elogio, «che deve abilmente introdurre il nome del personaggio elogiato»; e l'ultimo verso (*maqta'*), «la cui qualità deve essere tale da riscattare ogni mediocrità presente nell'opera» (de Fouchécour).

Il nome d'arte del poeta (*takhalluṣ*) compare nell'ultimo verso (*maqta'*).

In questa poesia, Bahá'u'lláh adotta la forma della *qaṣidih* con una certa libertà, introducendo innovazioni formali e tematiche e facendo diverse eccezioni al modello classico. Per quanto riguarda la lunghezza, questa poesia ha 34 distici (15-30 è la lunghezza media di una *qaṣidih* classica). Per quanto riguarda la rima, ha classicamente un'unica rima (in *-ár*). Per quanto riguarda la metrica, che Bahá'u'lláh non usa sempre lo stesso metro, sebbene le regole prosodiche della *qaṣidih* impongano di farlo. Per quanto riguarda il significato indipendente in ogni verso, questa regola ha un'eccezione nei distici 30 e 31, che trasmettono insieme un unico significato.

È ora di issare lo stendardo,

O Mistero di Dio! Dall'Invisibile protendi la mano,

Per liberare i mortali dalla polvere

E forbire dalla ruggine gli specchi dei cuori.

Inoltre, questa poesia è una sorta di dialogo d'amore tra l'Amato e il Poeta. Quindi, nessun distico è del tutto indipendente dagli altri. Tutti i versi sono collegati dalla forma specifica adottata da Bahá'u'lláh, come se Egli intendesse dare a questi versi una struttura unitaria. La poesia descrive una conversazione tra l'amante e l'Amato, che all'alba si reca al capezzale dell'amante. È una forma libera dell'espedito retorico, tipico della *qaṣīdih* e del *ghazal*, noto come *su'ál-u-javáb* (domanda e risposta). Bahá'u'lláh lo usa anche in altre due poesie, *Ishq az Sidriy-i-A'lá ámad e But-i-má ámad bá baṭṭí-u bádiḥ*. Sotto questo aspetto queste tre poesie hanno illustri precedenti, ad esempio i numeri 50 e 166 delle poesie di Jalalu'd-Dín Rúmí (1207-1273) tradotte da Arthur John Arberry (1905-1969), il noto orientalista britannico (vedi *Mystical poems* I, 44-45 e 138), e i numeri 136 e 194 delle poesie di Shamsu'd-Dín Háfız (ca.1318-1390) tradotte da Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia (vedi *Canzoniere* 227, 1: 277). Rúmí scrive:

Disse: «Chi bussa alla porta?». Dissi: «Il tuo umile servo». Disse: «Che cosa vuoi?». Dissi: «SalutarTi, Signore».

E proseguì così per altri dodici versi. Háfız writes:

«Per te soffro», dissi. «Finisce, il dolore», rispose.

«Per me», dissi, «sii luna!» «Se sorge occasione», rispose.

E continua in questo modo per otto distici.

Quanto alle tre parti in cui ogni *qaṣīdih* è solitamente divisa, qui esse non sono così ben distinte come nelle *qaṣīdih* classiche, ma si susseguono l'una all'altra senza alcuna linea precisa e ordinata. La prima parte comprende i distici 1-14. Il secondo emistichio del primo distico, che menziona lo stato dell'amante, «folle d'amore» e «cuore affranto», assomiglia vagamente a un *nasīb*, un verso che descrive la bellezza dell'Amato e lo stato dell'amante. Non possiamo dire se il Poeta voglia che «i suoi ascoltatori partecipino alla sua condizione», come di solito accade in un *tashīb*. Il distico 14 può essere considerato un *gurízgáh*, un «abile artificio di uno o due versi» per passare «alla seconda e più importante parte che è il... panegirico». Il Poeta chiede all'Amato: «Come mai sei venuto al capezzale di questo infermo?». Questa domanda introduce la seconda parte, che comprende i versi 15-29 e dovrebbe essere un *madḥ*, un elogio dell'Amato.

Tuttavia, solo due versi, il 15 e il 16, Lo descrivono direttamente, «O Tu dal cui Volto il sole è illuminato nel cielo» e «O Tu per il cui amore l'essenza della quiete s'inquieta». Gli altri versi continuano a parlare del Poeta. Questa seconda descrizione del Poeta differisce dalla prima parte perché si sofferma sulla relazione tra lui e l'Amato, in particolare sulla Sua fedeltà all'amore per l'Amato. Ovviamente, quando il Poeta descrive la Sua fedeltà all'Amato, allude implicitamente alla Sua grandezza, alla Sua bellezza e al Suo potere. Potremmo considerare queste parole alla stregua di un elogio dell'Amato? Anche il verso 29 sembra rispondere ai requisiti di un *gurízgáh*. Dice:

Gli Uccelli dell'Eternità sono ritornati nel nido,
Noi oppressi e desolati siamo rimasti qui sulla terra.

Esso descrive i sentimenti dell'amante: è «oppresso e desolato» e solo perché tutti i Suoi compagni hanno offerto la vita per amore dell'Amato. Questa descrizione prepara la richiesta espressa nella terza parte, distici 30-4. La richiesta del Poeta è anche per gli altri. Implora il Più Grande Spirito e ne invoca l'avvento per il bene di tutti i «mortali», «pellegrini e compagni» che percorrono le vie dello spirito.

Quanto ai tre versi importanti di questa ode, il primo (*maṭla'*) connota l'intera poesia: «All'alba l'Amico venne al mio letto». Quanto al verso di transizione tra la prima e la seconda parte, il distico 14,

Risposi: «O Amico, Guaritore dell'anima mia!
Come mai sei venuto al capezzale di questo infermo?

può essere vagamente considerato come un verso di transizione (*gurízgáh*). L'Amato è chiamato: «Amico» e «Guaritore dell'anima mia», un'intima descrizione del Più Grande Spirito, al Quale Bahá'u'lláh sembra rivolgere questa poesia. Quanto all'ultimo verso, *maqta'*, «la cui qualità deve essere tale da riscattare ogni mediocrità presente nell'opera», sarà commentato più avanti. Quanto al nome d'arte (*takhalluṣ*), come è stato detto Bahá'u'lláh adotta il nome di «Derviscio» che appare nell'ultimo verso.

Figure retoriche

In quest'ode, sono presenti diverse figure retoriche tipiche della poesia persiana. Le più importanti sono le seguenti.

Tajnis, alla lettera «allitterazione» (Steingass 283), o *jinás*, alla lettera «gioco di parole» (Aryanpur Kashani 376) consiste in «veri e propri giochi di parole grafici o fonetici... di varie specie facilmente immaginabili dal lettore» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 177). Essendo strettamente legata alle caratteristiche fonetiche del persiano, è difficile mantenere l'allitterazione nelle traduzioni. Per esempio Bahá'u'lláh scrive:

«senza veli (*bí-ḥijáb*)... libero dal corpo (*bí-jassab*)» (v. 28), l'allitterazione *-áb... -ab* si perde nella traduzione italiana;

«Per liberare i mortali dalla polvere (*Tá rahání **khákyán**-rá Tú zi **khák***)» (v. 31), anche qui l'allitterazione va perduta *án... ák*;

«Sciogli... dalle catene del mondo (*zi qayd-i-**ín jahán bi-rahán***)» (v. 32), l'allitterazione «*jahán* (mondo) *bi-rahán* (sciogli)» si perde.

«Poni sul loro capo la corona dell'accettazione (*Bar sar-ishán nih az **táj-i-qabúl tájí***)» (v. 33), l'allitterazione *táj... tájí* va perduta.

Isti'arīh o «metafora, tipo “l'occhio dell'intelletto non prenderà a collirio per purificar la sua vista altro che la polvere delle tue battaglie!”» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 177). Come tutte le poesie di Bahá'u'lláh, anche *Saḥar ámad bi bistar-am Yár* è ricca di metafore. Questi sono gli esempi più importanti:

«comodo letto (*bistar-i-ráḥat*)» (v. 4);

«il cuore del mondo (*kabid-i-álam*)... l'occhio dell'universo (*chashm-i-jahán*)» (v. 5);

«prigioni crudeli (*sijn-i-jafá*)» (v. 7);

«frece crudeli (*tír-i-jafá*)» (v. 19);

«la Tua lama spietata (*tígh-i-jafá-t*)» (v. 22);

«il laccio del tuo amore (*rishtiy-i-ḥubb-i-Tú*)» (v. 24);

«fuoco d'angoscia (*átash-i-gham*)» (v. 27);

«Dall'Invisibile protendi la mano (*dastí az Ghayb bar ár*)» (v. 30);

«gli specchi dei cuori (*áyiniy-i-dil*)» (v. 31);

«la corona dell'accettazione (*táj-i-qabúl*)... il cordiglio dell'amore (*ḥubb zunnár*)» (v. 33).

Tashbíh, «similitudine, paragone» (Steingass 302), è «la nostra comparazione, di varie specie facilmente intuibili» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 177-8). Per esempio Bahá'u'lláh scrive:

«s'è affilato il tuo corpo (*gashtih badan-at ḥún tár*)» (v. 11);

«come a morso di serpe (*kih gazíd-ash már*)» (v. 12).

Hashv, o ridondanza, è la «giustapposizione di sinonimi a rafforzare un concetto poetico» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 177). Per esempio Bahá'u'lláh scrive

«ti giri e rigiri (*ghaltí-u píchí*)» (v. 12);

«il segreto del mio cuore (*Sirr-i-díl*)... l'enigma dell'anima mia (*Ramz-i-ján*)» (v. 18);

«oppressi e desolati (*dhalíl-u khwár*)» (v. 29).

Tanásub, «relazione, conformità» (Steingass 326), l'introduzione di «cose naturalmente associate insieme, come per esempio: arco e freccia, notte e giorno, ecc.» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 178). Bahá'u'lláh associa

«sole... cielo (*shams... samá'*)» (v. 15);

«monti e aride piane (*kúh... dasht*)» (v. 20);

«uccelli... nido (*aṭyár... áshyán*)» (v. 29).

Nel verso 32, Egli menziona «pellegrini e compagni (*muhájarín-u anṣár*)». L'associazione di queste due parole risale a Corano IX, 100:

E i Precursori, i primi fra gli Emigranti [*muhájarín*, anche pellegrini] e gli Ausiliari [*anṣár*, anche compagni] e coloro che li seguirono nel loro benefico agire, Iddio s'è compiaciuto di loro ed essi si son compiaciuti di Dio, ed Egli ha loro preparato Giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, dove rimarranno in eterno sempre; ecco il Successo supremo.

Husn-i-ta'líl è un'«etiologia fantastica, l'attribuzione cioè di cause fantastiche, poetiche, a fatti e cose reali» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 178). Bahá'u'lláh scrive in questo senso (versi 8 e 9):

Infiammati dal tuo dolore i cuori degli amici,
Rabbuiati dai tuoi gemiti i volti degli amanti.
I tuoi occhi spargono rubini di sangue
Onde l'occhio dell'alba s'è fatto color melagrana.

Mubálighih, «esagerazione» (Steingass 1149), è la nostra iperbole, che nella poesia persiana «assume spesso forme incredibilmente spinte» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 178). Bahá'u'lláh scrive in questo senso:

Se narrassi ciò che per amor Tuo ho patito,
La mia lingua si stancherebbe di parlare. (v. 21)

Ho legato il mio cuore alla ciocca dei Tuoi capelli,
Ché mai se ne sciolga fino al Dì del giudizio. (v. 25)

Non mi ribellerò al Tuo amore, mi uccidessero
centomila volte in ogni istante. (v. 26)

Raddu'l-'ajuz 'ala'ş-şadr «consiste nell'usare la stessa parola in due parti differenti del verso, il che dà un senso di ritmicità all'insieme» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 178). Come il *tajnís*, anche questa forma retorica è strettamente legata alle caratteristiche fonetiche del persiano e, quindi, è difficile conservarla nelle traduzioni. Bahá'u'lláh scrive in questo senso (versi 5 e 27):

Per il tuo cocente gemito il cuore del mondo s'è incendiato (*átash-i-áh*),
E per il tuo dolore l'occhio dell'universo s'è consumato (*átash-bár*).
Ché la mia testa (*sar-am*) dalla forza (*sar-i-dár*) ancora non pende.

Husn-i-maqta', o bel verso finale, «consiste nell'abile richiesta di premio da parte del poeta che si firma nell'ultimo verso della sua qaṣīdè» (Bausani, «Letteratura neopersiana» 178). Le poesie scritte da Bahá'u'lláh non hanno un destinatario umano al quale chiedere qualcosa. Pertanto, questa forma retorica non appare come tale nelle Sue poesie. Tutt'al più, Egli rivolge a Se stesso il Suo «bel verso finale», come il distico 34, nel quale esorta Se stesso a non rivelarsi al mondo perché i tempi non erano ancora maturi:

Basta così, o derviscio, non tormentarci oltre,
Da queste parole si sono già sparse molte scintille.

Taḍádd o *mutaḍádd*, che Haïm traduce «contrasto... antilogia» (I, 445), ma sarebbe meglio tradurlo «antitesi», «di norma consiste nell'accostare nello stesso verso cose antitetiche o opposte come... la luce e l'oscurità, il giorno e la notte, eccetera» (Browne, *Literary History* 62). Bahá'u'lláh usa questa forma retorica nel primo emistichio del verso 15:

O Tu per il cui amore l'essenza della quiete s'inquieta.

Il contenuto della poesia

L'io narrante è sempre Bahá'u'lláh, l'amante, che racconta la Sua esperienza mistica dell'incontro con il Più Grande Spirito, l'Amico, nel Síyáh-Chál di Teheran. L'amante è insonne, pallido e smagrito. Egli è così fedele all'Amato che per Lui accetterebbe di patire fino al Giorno del giudizio. L'Amato, così premuroso da andare al capezzale dell'amante (v. 1), non appare ironico e crudele, come di solito accade nella poesia mistica persiana. È persino tenero quando gli chiede le ragioni della sua insonnia e fedeltà (versi 11-13):

Perché sei irrequieto sta notte?

Perché s'è affilato il tuo corpo?

La notte ti giri e rigiri nel letto,

Ti contorci e gemi come a morso di serpe.

Perché smani e ti lamenti, ora?

Perché così pallido il volto?

Se leggiamo questa poesia secondo gli standard classici, potremmo pensare che l'Amato sia così crudele da deridere l'amante perché accetta le pene che sta soffrendo nel suo amore per Lui. Un esempio di questo tipo di disprezzo si trova nel seguente verso di un *ghazal* di Rúmi:

Il mio Idolo mi strapazza: «Perché sei finito in mezzo alla strada?» (*Mystical Poems* 366, 1: II, 121)

Ma se leggiamo i versi 11-13 da un punto di vista bahá'í, sembra farci capire che l'Amato Si preoccupa per l'amante e simpatizza con lui. A questo proposito, essi ricordano il dialogo tra Bahá'u'lláh e la Damigella del Cielo, descritto nella *Lawh-i-Húríyyih*. In questa Tavola, la Damigella percepisce in Bahá'u'lláh un tale dolore che alza «gli occhi al cielo afflitta e addolorata» e guarda «verso la

terra confusa e rammaricata» («Tablet of the Maiden», traduzione provvisoria di Juan R. Cole).

La figura dell'Amato è a mala pena abbozzata nei versi 15-6. Egli è «Onnipotente (*Kirdigár*)» (v. 28), «Unico (*Aḥad*)» (v. 28), un «Mistero di Dio (*Sirr-i-Khudá*)» (v. 30). Più avanti, il verso 31 dice che ha il potere di «liberare i mortali dalla polvere» e di forbire «dalla ruggine gli specchi dei cuori». Sembra pertanto un eccelso Essere spirituale. L'amante non soffre per la Sua lontananza perché l'Amato è accanto a lui. Soffre perché il suo amore attrae la malvagità dei suoi simili, che lo opprimono in vari modi. Il riferimento autobiografico è evidente. Nel Suo amore per l'Amato, Bahá'u'lláh ha rinunciato a tutto ciò che può interessare un comune essere mortale: la Sua casa, le Sue ricchezze, la posizione sociale, i legami, persino il Suo paese. Non è l'Amato la causa delle Sue sofferenze, ma la fedeltà dell'amante a quell'amore.

I temi principali

Dei quattro temi principali della poesia lirica persiana descritti da Bausani – «il vino, l'amore, la primavera e la mistica» («Letteratura neopersiana» 176) – manca solo il vino. I motivi primaverili appaiono per lo più come immagini della natura. I temi mistici a volte assumono le forme di motivi teologici, scritturali e talvolta didattici, i primi semi della nuova via mistica che Bahá'u'lláh stava aprendo ai Suoi seguaci. Infine, in questa poesia vi sono anche molti riferimenti autobiografici.

L'amore

L'intera poesia si basa su questo nobile tema: è una conversazione appassionata tra due amanti ricca di cliché del linguaggio d'amore della poesia sufi. L'amante è «pazzo d'amore», insonne, magro, pallido, ha il cuore spezzato e si strugge per l'Amato. Soffre come l'amante delle poesie tradizionali sufi. Bahá'u'lláh scrive in questa vena:

I miei sospiri svelano il segreto del mio cuore,

I miei occhi lacrimanti mostrano l'enigma dell'anima mia. (v. 18)

Però, mentre l'amante sufi soffre perché l'Amato è crudele, rimane lontano da lui e spesso lo deride per il suo amore, in questa poesia l'Amato è vicino all'amante, ha pietà di lui e ne apprezza la fedeltà. Come si è detto, è l'ostilità

del prossimo che fa soffrire l'amante. Ovunque vada, egli è prigioniero, una descrizione che ricorda altre parole scritte da Bahá'u'lláh di Se stesso: «Egli fu sempre alla mercé dei malfattori: una volta Lo gettarono in prigione, un'altra Lo esiliarono e poi di nuovo Lo scacciarono di terra in terra» (Súriy-i-Haykal: Regina Victoria 1.177: 81-2). Scrisse inoltre nel Kitáb-i-Íqán: «Tutto quel che questa generazione Ci poté offrire furono le ferite dei suoi strali e la sola coppa che porse alle Nostre labbra fu quella del suo veleno. Sul collo portiamo ancora le cicatrici delle catene e sul corpo abbiamo impressi i segni di una crudeltà inesorabile» (KI 208: 117-8).

Motivi primaverili e immagini della natura

Il primo verso dell'ode dice: «All'alba (*saḥar*) l'Amico venne al mio letto». Questo incipit assomiglia a un *maṭla'*, il primo verso di un *ghazal*. L'Amato va a trovare l'amante all'alba, quando sta ancora dormendo. È una tipica forma poetica sufi. Ad esempio, Rúmí scrisse:

Ieri, all'alba (*saḥarí*), passando mi disse l'Amato : «Sei sconvolto e smarrito; Per quanto tempo ancora? (*Mystical poems* 130,1: I, 110; *Díván*, «*Ghazalyát*», n. 1022, v. 1)

Rúmí scrive inoltre:

Una mattina (*saḥarí*) Colui il cui sonno
gli angeli invidiano venne e guardò nel mio cuore.
Pianse Lui e piansi anch'io, finché non giunse l'alba.
Chiesero: «Dei due, l'amante chi è ?» (*Díván*, «*Rubá'yát*», parte 2)

Anche Fátimih Zarrín-Táj Baraghání (ca.1817–1852), detta Qurratu'l-'Ayn, Consolazione degli Occhi, o più frequentemente Ṭáhirih, la Pura, nota tra i bahá'í come una delle Lettere del Vivente del Báb e tra i Persiani come una raffinata poetessa, scrive in una delle sue poesie:

All'alba quel crudele Seduttore S'introdusse nel mio letto,
Al mirar la Sua bellezza mi parve di vedere chiarore mattutino. (in
Browne, *A Persian Anthology* 70-1)

L'alba, «nella tradizione islamica tempo per eccellenza di estasi e visioni» (Saccone, «Sensi e soprasensi» 41), legata com'è al sorgere del sole dopo l'oscurità

notturna, simboleggia il ritorno dello spirito nel mondo esanime. Bahá'u'lláh nacque a Teheran il 12 novembre 1817 all'alba e sembra avesse un forte legame personale con questo momento della giornata. Rúhíyyih Rabbani (1910-2000), consorte di Shoghi Effendi, il Custode della Fede bahá'í, scrive a questo proposito:

È evidente che fra Lui e quell'ora del giorno nella quale la vita si riversa nuovamente nel mondo c'era un profondo legame. E come avrebbe potuto essere altrimenti? Egli era l'Eremita di Sar-Galú, dove trascorse lunghi mesi in un solitario abituro di pietra scavato sulla cima d'un colle. L'alba Lo deve aver spesso trovato in vigile attesa del suo arrivo, la voce spiegata nei melodiosi canti delle Sue suppliche e composizioni. Quante volte, sul far del mattino, avrà sentito gli uccelli dei campi destarsi e cantare mentre i primi raggi del sole inondavano l'orizzonte e avrà visto il creato risvegliarsi in tutto il suo splendore dopo la notte. (792)

L'ora dell'alba ha profondi significati spirituali negli Scritti di Bahá'u'lláh. È l'inizio della manifestazione delle potenzialità di una nuova giornata, è l'inizio di un percorso spirituale, personale o collettivo. E, poiché i mistici avanzati vedono «la fine e il principio come un'unica cosa» (SV 16), è un prezioso momento di totipotenzialità, un'occasione speciale di comunione con il Divino. Bahá'u'lláh scrisse: (PM LXXXV, 2: 123; *Munáját* 87)

Per i Tuoi ardenti adoratori hai riservato all'alba (*ashár*), di ogni giorno, secondo il Tuo decreto, la coppa del ricordo di Te, o Tu Che sei il Sovrano dei sovrani! Essi sono coloro che sono stati così inebriati dal vino della Tua multiforme saggezza, che hanno abbandonato i loro giacigli nella brama di celebrare le Tue lodi e di esaltare le Tue virtù, e han rifuggito il sonno nell'ansia di giungere alla Tua presenza e aver parte della Tua munificenza.

Il verso 9 è significativo anche per le sue immagini della natura:

I tuoi occhi spargono rubini di sangue

Onde l'occhio dell'alba s'è fatto color melagrana.

Le lacrime di sangue, simili a rubini, fanno parte dei cliché della poesia mistica persiana. Ad esempio, Majdúd Saná'í (morto nel 1141 circa), il più antico poeta lirico mistico persiano, scrive:

Quando quella perla purissima da me s'allontana ,
Si conviene ch'io sparga rubini dagli occhi. (*Díván*, «*Ghazalyát*»,
n. 241, v. 7)

Il distico gioca sui colori: l'amante sparge lacrime che sembrano rossi rubini e il crepuscolo condivide il suo dolore facendosi color melagrana. Ḥáfīz scrive:

O giardiniere, non cacciarmi dalla porta come s'io fossi vento accattone
l'acqua, al tuo verziere, scorre dalle lacrime mie del color di melagrane (*gulnár*). (*Vino* 36, 6: 105)

Quanto ai colori, negli Scritti bahá'í l'aggettivo "cremisi", cioè «rosso acceso» (Battaglia III, 950), è spesso associato alla Manifestazione di Dio o a eccelsi regni spirituali. Bahá'u'lláh menziona

l'Albero cremisi (*sidratu'l-ḥamrá*) (TB 176, *Lawḥ-i-Siyyid-i-Mihdíy-i-Dahájí* 196; *Majmú'ih* 121, par. 6);

la Colonna cremisi (*rukni'l-ḥamrá*) (GMD 105: 63; *Jawáhir* 82);

il mare cremisi (*al-baḥra'l-lujjī al-ḥamrá*), per riferirsi a Se stesso (GMD 83: 53; *Jawáhir* 69);

il vino vermiglio (*khamru'l-ḥamrá*) offerto dalla Sua candida mano, per indicare le Sue Parole (*Súriy-i-Haykal* 1, 23: 12; *Áthár* 1:7);

l'Arca cremisi (*as-safínatu'l-ḥamrá*), per dire la Sua Causa (KA 84: 46);

il Libro cremisi (*ṣaḥífiy-i-ḥamrá*), per dire il Libro del Suo Patto (EFL 23; *Lawḥ-i-Mubárah-i-Khaṭáb* 24);

la Luce cremisi (*núru'l-ḥamrá*) che avvolge il Sinai della Nostra Rivelazione (*Súriy-i-Bayán* CXXIX, 7: 274; *Muntakhabátí* 180);

la nuvola cremisi (*ghamámu'l-ḥamrá*), sulla quale «con gli eserciti della rivelazione alla Sua destra e gli angeli dell'ispirazione alla sinistra, il Promesso è disceso dal cielo» (*Súriy-i-Vafá* 12, 7: 164; *Majmú'ih* 113, par. 7);

la terra cremisi (*arḍu'l-ḥamrá*) (GMD 26: 19; *Jawáhir* 26; *Lawḥ-i-Fu'ád* 173, sec.4, par. 1);

la Collina cremisi (*arḍi kathíbī'l-ḥamrá*), per indicare eccelsi regni spirituali (*Súriy-i-Mulúk* 5, 2: 167; *Súratu'l-Mulúk* 2);

il Benedetto Luogo cremisi (*al-baq'atu'l-mubárahatu'l-ḥamrá*) (KA 100: 51);

l'inchiostro purpureo (*midáda 'l-ahmari*) (PCA 71) per dire il sangue dei martiri.

Il verso 16 dice:

Il cielo ha colmato di perle (*gawhar*) il suo manto (*dámán*),
Per stenderlo ai piedi della Tua Maestà.

Il manto decorato di perle è tra i cliché usati dai poeti mistici persiani. Per esempio, Rúmí scrive:

Riempì il suo manto (*dámán*) di perle (*gawhar*) e si sedette al suo capezzale. (*Díván*, «*Ghazalyát*», n. 2041, v. 5)

Questa poetica descrizione della bellezza dell'Amato, che fa pensare a un cielo notturno trapunto di stelle, ricorda le seguenti parole di una meditazione di Bahá'u'lláh: «Ogni qual volta levo gli occhi al Tuo cielo, Mi ricordo la Tua elevatezza e sublimità, la Tua gloria e grandezza incomparabili» (PM CLXXVI, 15: 235). Nello scrivere questo distico, forse Bahá'u'lláh ha pensato ai limpidi cieli notturni della Sua adolescenza, quando andava nei villaggi montani di Afchih e Tákur, dove la Sua famiglia aveva due residenze, o a Yálrúd, città natale della Sua amata sposa Ásíyih (ca.1820-1886), nota come Navváb, situata sulla catena dell'Alborz.

Temî mistici

Il verso 28 dice:

Per mirare il Tuo Volto, o Unico, libero dal corpo,
Senza veli a Te mi presento, o Onnipotente.

Questo distico ha forti connotazioni mistiche. L'Amato è invocato come «Unico (*Aḥad*)» e «Onnipotente (*Kirdigár*)». Per vedere l'Amico nella sua essenza (*bí-jasad*, lett. senza corpo) l'amante si presenta a lui ignudo (*bí-hijáb*, lett. senza velo). Questa immagine appartiene alla vena *malámatí* perché l'aggettivo in persiano *bí-hijáb* comporta una connotazione di immodestia. L'orientalista tedesca Annemarie Schimmel (1922-2003) osserva che l'Islam «proibisce severamente la nudità» (*Deciphering* 93). Poi aggiunge (ivi 94):

Pur contraria alle rigide prescrizioni islamiche, la nudità è tuttavia usata come metafora nel linguaggio mistico e autori come Bahā-i Walad (m. 1231), suo

figlio Jalāluddīn Rūmī, Nāsir Muhammad ‘Andalīb e Sirāj Awrangābādī nell’India del XVIII secolo (per citarne solo alcuni), usarono questo termine per indicare il momento in cui il mondo quotidiano e i suoi oggetti sono stati, per così dire, accantonati e solo Dio e l’anima sono rimasti in un’unione raggiunta con la completa «denudazione» dell’anima.

La forte coloritura mistica del distico induce a interpretare l’aggettivo, nudo, nel senso di totalmente distaccato da ogni cosa che non sia l’Amato, distaccato «da tutto fuorché Lui» (Súriy-i-Mulúk 5, 47: 184). Ricorda anche un aforisma delle Parole celate persiane che dice: «Oltrepassa gl’infimi stadi del dubbio e innalzati alle eccelse vette della certezza. Apri l’occhio della verità, affinché tu possa mirare la Bellezza senza veli (*Jamál-i-mubín*) ed esclamare: “Benedetto sia il Signore, l’eccelso fra tutti i creatori!”» (PCP 9; Kalimát-i-Maknúnih 426). Se l’amante vuole vedere l’Amato senza veli deve liberarsi dai propri, ossia da tutto ciò che lo lega al livello animale, inferiore, della sua esistenza, e lo separa dal livello superiore, spirituale.

Temi teologici

Il verso 15 dice:

O Tu dal cui Volto il sole è illuminato nel cielo,
O Tu per il cui amore l’essenza della quiete s’inquieta.

La descrizione dell’Amato assume in questo distico connotazioni mistiche e teologiche. Quando il Più Grande Spirito mostra il Suo volto – cioè Si rivela – il Sole della Realtà, la Manifestazione di Dio, sorge sul mondo. La Sua luce illumina anche il sole nel cielo. La Manifestazione di Dio è «Orbe centrale dell’universo, sua Essenza e suo Fine ultimo» (KI 106: 63). A causa Sua «l’essenza della quiete s’inquieta». Nell’Amato, gli opposti coincidono. Secondo i sufi questa coincidenza è possibile solo nell’Essere in Sé, che porta «tutti gli opposti insieme in un’unica realtà» (Chittick 112). Un aspetto di questa coincidenza è l’armonioso equilibrio fra elementi che gli uomini vedono spesso in conflitto fra loro, come l’amore e la ragione, la guerra e la pace. Rūmī scrive:

La mente non ne comprende le descrizioni [della Penna dell’Amato], perché in essa v’è l’unione degli opposti, una composizione senza

composizione, stupefacente! – vincolato ma con libertà di scelta.
(*Mystical Poems* 324, 9: II, 94)

Bahá'u'lláh invece spiega che questa coincidenza si realizza nella Manifestazione di Dio: «Faccio testimonianza che nella Sua persona sono state unite e fuse solidità e fluidità» (PM XXXVIII, 3: 42). Egli spiega inoltre nel Kitáb-i-Íqán:

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... Dai 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». ⁴ (KI 150: 89)

Egli allude a questo concetto nel seguente verso di un'altra poesia:⁵

Per la Sua saggezza si evidenzia l'affinità degli opposti,
L'amore si fa schiavo e l'intelletto resta alla porta. (*Sáqí, bi-dih ábí*, v. 19)

Il verso 15 può avere anche un'interpretazione più diretta. Così ardente è l'amore dell'amante per l'Amato che il suo cuore è inquieto. Bahá'u'lláh usa una metafora simile nella Lawḥ-i-Ḥikmat mentre parla di Balínús, Apollonio di Tiana, filosofo e asceta del primo secolo d.C., al quale attribuisce le seguenti parole: «Il mio cuore è turbato, le mie membra tremano, ho perduto la ragione e la mente mi ha tradito» (TB 134).

Temî scritturali

Bahá'u'lláh menziona «pellegrini e compagni» (v. 32). Inoltre scrive:

O Mistero di Dio! Dall'Invisibile protendi la mano. (v. 30)

Quanto ai «pellegrini e compagni (*muhájarín-u anṣár*)», è un riferimento ai seguaci di Muḥammad subito dopo l'Egira. I pellegrini sono quei seguaci che

⁴ Koran 57:3.

⁵ Savi, «A Hymn to Love (*Sáqí bi-dih ábí*)» 24-5, traduzione-parafrasi dell'autore e di Faezeh Mardani.

Lo accompagnarono nel Suo trasferimento dalla Mecca a Medina. I compagni sono gli abitanti di questa città che lo hanno sostenuto.⁶ Come si è detto, queste due parole sono menzionate nel Corano (IX, 18 e 100). Bausani («Religione islamica» 376) spiega il significato dell'Egira,

erroneamente chiamata da alcuni «fuga» a Medina. Nella parola araba *hiğra*, da cui deriva il nostro volgare *ègira*, è invece centrale, oltre a quella di «allontanarsi», «emigrare», l'idea di «rescissione dei legami tribali»; ha in altre parole un senso tecnico-giuridico.

Il distico 32 sembra suggerire che gli effetti della Rivelazione si manifesteranno in tutti coloro che accompagneranno la nuova Manifestazione nella Sua nuova “Egira” e Lo assisteranno, tagliando ogni legame con la precedente tradizione. Questo verso trasmette un riferimento autobiografico. Anche Bahá'u'lláh ha lasciato la Sua Mecca, Teheran. Alcuni parenti fedeli Lo hanno seguito: la prima moglie, Navváb; il figlio di nove anni, ‘Abdu’l-Bahá; la figlia di sette anni, Báhiyyih Khánum (1846-1932); il fratello leale, Mírzá Músa (ca.1819-1887), noto come Áqáy-i-Kalím; e un fratellastro più giovane, Mírzá Muḥammad-Qulí (1837-1910), che Gli fu fedele anche dopo la Sua morte (vedi DP VII, 109). In Baghdad trovò solo una manciata di compagni fedeli che Lo aiutarono. Per il resto, fu completamente solo. Egli descrive la Sua solitudine come segue: «Al Nostro arrivo in ‘Iráq trovammo la Causa di Dio immersa in cupa apatia e immota la brezza della divina rivelazione. Molti credenti erano abbattuti ed estenuati, anzi completamente morti e perduti» (TB 119, *Ishraqát*).

L'emistichio 30 contiene un'allusione alla mano bianca di Mosè (vedi Savi, *Towards the Summit* 184-6) e può essere più facilmente compreso alla luce dell'episodio coranico a cui si riferisce. Come nella Bibbia (Esodo IV, 2-9), il Corano racconta che quando Dio assegnò a Mosè la missione di salvare gli ebrei dalla cattività egiziana, Gli concesse un potere taumaturgico come prova della Sua missione divina (XX, 17-24).

⁶ Steingass definisce *i muḥájarín* «Coloro che seguirono Muḥammad nella fuga dalla Mecca a Madīnah» (Steingass 1351). Egli definisce *gli anṣár* «Assistenti, amici, aiutanti, ausiliari, in particolare i cittadini di Madīna, che aiutarono Muḥammad quando fu costretto a fuggire dalla Mecca» (Steingass 111).

«...Che cos'è, o Mosè, quel che tu hai nella destra?». Rispose: «È il mio bastone, sul quale m'appoggio, col quale sfrondo il fogliame degli alberi pel gregge e ne fo altri usi ancora!». Disse Dio: «Gettalo O Mosè!». E lo gettò, ed ecco che divenne un serpente strisciante. Disse Dio: «Afferralo, e non temere, ché lo ritorneremo al suo stato primiero. Premiti ora la mano sul fianco, ne uscirà bianca, ma senza male alcuno: ecco un altro Segno, a esempio dei nostri Segni Supremi. Va ora da Faraone, ch'è ribelle».

Secondo i maestri sufi «la bianchezza significa l'Intelletto primo, che è il centro della nube primordiale ('amā '). È la prima cosa che emerge dall'oscurità dell'invisibile e la massima fonte di luce in quel regno, essendo descritta come bianchezza, in contrapposizione all'oscurità dell'invisibile» (Nurbakhsh IV, 54).

Bahá'u'lláh offre una chiave per spiegare gli episodi della vita di Mosè nel Kitáb-i-Íqán. Scrive: «Armato della verga del dominio celeste, adorno della bianca mano della sapienza divina, procedendo dal Párán dell'amore di Dio, brandendo il serpente della potenza e della maestà eterna, Egli apparve sul mondo dal Sinai della Luce» (KI 12: 8). In altre Tavole Bahá'u'lláh attribuisce a Se stesso il segno della Mano bianca e della verga di Mosè: «Questa è la Mia mano che Dio ha fatto diventare bianca perché tutti i mondi la possano mirare. Questa è la Mia verga, se la gettassi a terra, in verità, inghiottirebbe tutte le cose create» (in DB X, 12: 171).

Temi didattici

Da questa poesia emerge l'importanza di tre concetti principali: la fedeltà, le tribolazioni e l'accettazione.

Quanto alla fedeltà, il patto d'amore che lega l'amante all'Amato è eterno. L'amante ha «legato il... cuore alla ciocca dei... [Suoi] capelli / Ché mai se ne sciolga fino al Dì del giudizio» (v. 25). Questo patto implica che l'amante dimentichi completamente se stesso e faccia tutto ciò che l'Amato desidera. Esempi storici di persone che hanno tradito questo patto d'amore sono, nella Dispensazione cristiana, Giuda Iscariota e, nella Dispensazione bahá'í, Muḥammad 'Alí (ca. 1853-1937), il figlio infedele di Bahá'u'lláh, che non accettò il testamento scritto da suo Padre e si ribellò ad 'Abdu'l-Bahá, da Lui nominato Suo Successore. In quest'uomo, l'amore egoistico per il potere, che in lui prese

la forma del desiderio di succedere al genitore al posto di ‘Abdu’l-Bahá, prevalse sul suo amore per la divina Bellezza di suo Padre. Bahá’u’lláh scrive:

La mia anima non reciderà il laccio del Tuo amore,
Le tagliassero la testa con ferro mortale. (v. 24)

Non mi ribellerò al Tuo amore, mi uccidessero ,
centomila volte in ogni istante. (v. 26)

È un’altra descrizione simbolica e iperbolica della fedeltà dell’amante. Bahá’u’lláh menziona questo requisito nell’introduzione delle Quattro valli: «Non ti è stato detto che la perseveranza (*istiqámat*) è un obbligo per coloro che seguono la mistica via ed è la prova che si è raggiunta la Sua santa Presenza?» (QV 55, Chihár Vádí 141). Ne parla anche nelle Parole celate persiane:

O Mistico Usignolo! Dimora unicamente nel roseto dello Spirito. O Messaggero del Salomone dell’amore! Non cercare rifugio altrove che nella Saba del beneamato. O fenice immortale! Non soffermarti che sul monte della fedeltà. Ivi è la tua dimora, se sulle ali dell’anima t’innalzi al regno dell’infinito e cerchi di raggiungere la mèta. (PCP 1)

Rúmí scrive in questo senso:

Disse: «Dove sono le calamità?». Dissi: «Accanto al tuo amore».

Disse: «E tu dove stai?». Dissi: «Persevero (*istiqámat*)». (*Selected Poems* XIV, 11: 57)

Reynold Alleyne Nicholson (1868–1945), l’eminente orientalista inglese, osserva che i sufi attribuivano molti significati alla parola fedeltà (*istiqámat*), per esempio, «Continuazione, non preferire nulla a Dio» («Notes» XIV, 11: 237). Questo significato sembra pertinente in questo distico. L’amante non mette nulla davanti a Dio, nemmeno la propria vita. Ḥáfiz scrive in questa vena:

Se vuoi che non abbia a spezzare il suo patto l’amato,
Tieni in pugno il tuo capo del filo, a che faccia altrettanto. (*Canzoniere* 118, 2: 141)

Ḥáfiz attribuisce all’Amato anche le seguenti parole: «rispetta il vincolo: sii fedele in amore e io non mancherò» (in Nicholson «Notes» XXVIII, 5: 275).

Quanto alle tribolazioni, Bahá'u'lláh scrive : «E il mio spirito anela a soffrire per Te» (v. 23). Un cliché sufi dell'amante è che egli è disposto ad affrontare ogni tipo di dolore e tribolazione per amore dell'Amato. Questo concetto è espresso da molti poeti mistici persiani, come Saná'í, che scrisse:

Il cuore che da patimenti e dolori si tiene lontano

Né sigillo né firma d'Amore è in grado di mostrare. (in Browne,
Literary History II, 322)

Bahá'u'lláh ha ripetutamente esposto questa idea nei Suoi Scritti:

E se non fosse per le prove sopportate per amor Tuo, come potrebbe essere rivelato il grado di coloro che Ti bramano? La Tua potenza mi è testimone! Compagne di coloro che Ti adorano sono le lacrime che essi versano, e consolatori di coloro che Ti cercano sono i gemiti che emettono, e cibo di coloro che si affrettano a incontrarTi sono i frammenti dei loro cuori spezzati. (PM XCII, 1: 133)

L'amante accetta tutto per amore dell'Amato. Accetta la «lama spietata» (v. 22), o come disse più tardi: «Vedi la mia testa pronta a cadere sotto la spada del Tuo Volere, il mio collo disposto a sopportare le catene del Tuo Desiderio, il mio cuore bramoso d'essere bersagliato dai dardi del Tuo decreto (*qadá*)» (PM LX, 1: 82; *Munáját* 69). Ama soffrire (*dard*) perché sa che «Se non fosse per le tribolazioni (*baláyá*), come si potrebbero distinguere fra i Tuoi servi i risoluti dai dubbiosi? In verità, chi è stato inebriato dal vino del Tuo sapere corre incontro a ogni sorta di avversità (*baláyá*) nella brama di ascendere al Tuo cospetto» (PM VI, 2: 8; *Munáját* 11). L'amante rispetta il decreto (*qadá*) di Dio e il suo cuore anela «d'esser bersagliato dai dardi del... [Suo] decreto (*qadá*)» (PM LX, 1: 82; *Munáját* 69), un decreto (*qadá*) che è «l'unica Speranza di coloro che hanno riconosciuto la... [Sua] verità» (PM CXXXIII, 1: 190). Vuole soffrire (*balá*), perché ben conosce gli effetti benefici delle pene dell'amore mistico. Più tardi, è arrivato al punto di affermare: «Perisca l'amante che distingue il piacevole dal venefico, nel suo amore per l'amato! Sii pago di ciò che Dio t'ha destinato (*qaday*)» (PM VIII, 2: 10; *Munáját* 13). La sottomissione al Decreto di Dio è descritta come segno d'amore in molti altri Scritti di Bahá'u'lláh, come ad esempio: «O Tu, le Cui prove (*balá*) sono un farmaco risanatore per coloro che Ti

sono vicini, la Cui spada (*sayf*) è l'ardente desiderio di tutti coloro che Ti amano, il Cui strale è il più caro anelito di quei cuori che Ti bramano, il Cui decreto (*qadā'*) è l'unica speranza di coloro che hanno riconosciuto la Tua verità!» (PM CXXXIII, 1: 190; *Munáját* 148). In Gemme dei Misteri divini, nella Città dell'amore e dell'estasi, Egli scrive che l'amante «È pronto a obbedire a qualunque cosa al suo Signore piaccia decretare sul suo inizio e sulla sua fine» (GMD 38: 25). In questo verso si sentono echi del salmo CXIX, 31: «Ho aderito ai tuoi insegnamenti [decreti]: Signore, che io non debba vergognarmi». La Bibbia di Gerusalemme lo intitola «Elogio della legge divina» (1256).

Quanto all'accettazione, Bahá'u'lláh scrive nel verso 33:

Poni sul loro capo la corona dell'accettazione,
Cingi il loro tempio con il cordiglio dell'amore.

La parola accettazione (*qabúl*) sembra essere usata negli Scritti di Bahá'u'lláh con almeno tre connotazioni. Il significato più frequente è che Dio accetti le azioni umane:

Potremo così calcare con passo sicuro la via della certezza, sì che la brezza che spira dai prati del compiacimento di Dio possa alitare su di noi i dolci effluvi dell'accettazione divina (*qabúl*) e permetterci, effimeri mortali quali siamo, di giungere al Regno della gloria eterna. (KI 145: 84; KMI104)

Durante i fugaci giorni della vita, impegnati in azioni che esalino la fragranza del divino compiacimento e siano abbellite con l'ornamento della Sua accettazione (*qabúl*). (EFL 53; *Lawḥ-i Mubárah-i-Khaṭáb* 51)

Il secondo significato è che l'uomo accetti i decreti di Dio:

Cosa mai può averli indotti ad accettare (*qabúl namúdiḥ-and*) queste dolorose prove e a rifiutarsi di alzare anche solo una mano per allontanarle? (EFL 52; *Lawḥ-i Mubárah-i-Khaṭáb* 51)

Quindi questo verso potrebbe significare che l'Amato porrà su tutte le teste la corona dell'accettazione (*qabúl*), sì che tutti «invece di lamentarsi», renderanno «grazie a Dio e nelle tenebre dell'angoscia» mostreranno «solo radiosa acquiescenza al Suo volere» (KI 264: 146).

Il terzo significato è che l'uomo accetti la Manifestazione di Dio:

Dalla fondazione del mondo sino ad oggi, s'è forse mai accesa all'oriente del volere di Dio Luce o Rivelazione che i popoli della terra abbiano accettata (*qabúl namúdiḥ*) e la Cui Causa abbiano riconosciuta? (EFL 64; *Lawḥ-i Mubárák-i-Kḥaṭáb* 61)

Quando la Manifestazione di Dio Si rivela al mondo, la più alta forma di accettazione (*qabúl*) è accettare che Dio ha decretato l'inizio di una nuova Dispensazione. Bahá'u'lláh scrive a questo proposito: «È impossibile conseguire la perfezione della vera fede in Dio e del Suo riconoscimento senza accettare (*tabaṣṣur*) ciò che Egli ha rivelato e osservare tutto quello che ha decretato e che il Calamo glorioso ha scritto nel Suo Libro» (TB V, 9: 46, *Tajalliyát*; *Majmú'ih* 11: 27). È interessante notare che in questo verso l'accettazione è associata all'amore, il tema centrale dell'intera poesia.

Riferimenti autobiografici

Questa poesia è ricca anche di riferimenti autobiografici, si vedano ad esempio i seguenti versi:

Ora un capestro al collo come servo ribelle

Ora trascinato in catene fino al bazar.

Ora oppresso in mani tiranne,

Ora giorno e notte in prigioni crudeli. (v. 6-7)

Mi han trascinato per monti e aride piane (v. 20)

Gli Uccelli dell'Eternità (*Ātyár-i-Baqá*) sono ritornati nel nido,

Noi oppressi e desolati siamo rimasti qui sulla terra. (v. 29)

Quanto alle parole «Ora un capestro al collo come servo ribelle», Bahá'u'lláh scrisse nella Sua Tavola a Násiri'd-Dín Sháh:

Per coloro che sono dotati di discernimento e i cui occhi sono fissi sulla Sublime Visione non è un segreto che per la maggior parte dei Miei giorni sono stato come uno schiavo, seduto sotto una spada (*sayf^{an}*) appesa a un filo, ignaro se essa presto o tardi Gli sarebbe caduta addosso. (*Súriy-i-Haykal* 1, 273: 122; *Āthár* 1:87)

Quanto alla frase «Ora trascinato in catene fino al bazar», ricorda quel terribile giorno dell'agosto 1853, allorché Bahá'u'lláh fu portato nella prigione del Sáyáh-Chál, un giorno che Egli Stesso descrisse così:

Non avevamo nulla a che fare con quel misfatto e la Nostra innocenza fu provata in modo inoppugnabile innanzi ai tribunali; tuttavia fummo arrestati, incatenati e condotti a piedi nudi e a capo scoperto da Níyávarán, dove allora risiedeva Sua Maestà, alla prigione di Tíhrán; un essere brutale che Ci accompagnava a cavallo Ci strappò il cappello dalla testa, mentre aguzzini e carnefici Ci spingevano innanzi con furia. Per quattro mesi fummo posti in un luogo di cui non s'è mai visto l'uguale. (EFL 14-5)

Le «mani tiranne» potrebbero essere i Suoi avversari dei quali Egli scrisse in quei giorni, che «di comune accordo, mi si sono avventati contro» (PM CXLV, 1: 202). E le «prigioni crudeli» potrebbero essere il Sáyáh-Chál, «un luogo di cui non s'è mai visto l'uguale» (EFL 15). Anche negli anni successivi Egli fu imprigionato, come poi scrisse: «Per la maggior parte della vita Egli è stato duramente provato nelle grinfie dei Suoi nemici. Ora, in questa sconsolata Prigione in cui i Suoi oppressori L'hanno ingiustamente gettato, le Sue sofferenze sono giunta al colmo» (SSB XXIII, 4: 54-5).

Quanto al verso 20, esso ricorda il viaggio di Bahá'u'lláh da Teheran a Baghdad, che ebbe inizio nel cuore dell'inverno (12 gennaio 1853 - 8 aprile 1853). Dapprima attraversò le «aride piane (*dash*)», poi valicò il passo di Saveh e poi quello dello Sháh sui monti Nahavand e infine i monti Zagros (vedi Ruhe 165-74). In questo verso, Bahá'u'lláh scrive che l'amante è «trascinato per monti (*kúh*) e aride piane (*dash*)», una condizione che in seguito descrisse nell'Epistola al Figlio del Lupo: «Una volta Mi trovai in cima ai monti, un'altra in fondo alla prigione (*sijn*) di Tá (Tíhrán), costretto ai ceppi e alle catene» (EFL 55; *Lawh-i Mubárah-i-Khatáb* 53). L'amante è stato «portato di fronte ai malvagi (*fujjár*)», una condizione che in seguito Egli descrisse come segue: «Egli fu sempre alla mercé dei malfattori: una volta Lo gettarono in prigione, un'altra Lo esiliarono e poi di nuovo Lo scacciarono di terra in terra» (Súriy-i-Haykal: Regina Vittoria, 177: 82).

Per quanto riguarda il verso 29, esso ha connotazioni sia mistiche sia storiche. Qui Bahá'u'lláh utilizza una locuzione molto simile a una usata nel Kitáb-

i-Íqán, «Uccelli dell'Eternità (*Atyár-i-Baqá... Hamámát-i-Azalíyat*)» (KI 16: 11; KMI 14; vedi anche KI 23: 16, KMI 19). In quei contesti, la locuzione si riferisce alle Manifestazioni di Dio. Forse nel verso 29 si riferisce non solo al Báb, martirizzato a Tabríz il 9 luglio 1851, ma anche a tutti quei credenti che «con... amore... devozione... esultanza e santa estasi... hanno sacrificato la loro vita sul sentiero del Gloriosissimo» (KI 251: 140), i martiri bábí. Bahá'u'lláh ne scrisse: «I loro petti furono bersagli delle saette del nemico e le loro teste ornamento sulle lance degli infedeli. Non vi fu angolo della terra che non bevesse il sangue di queste personificazioni della rinunzia, né spada che non ne fendesse il collo» (KI 249: 138-9). Questo verso sembra riflettere i sentimenti di una Persona che, dopo aver visto tutti quei compagni trucidati sulla via di Dio e il successivo, quasi immediato, declino della comunità bábí, forse avrebbe voluto andarsene anche Lui con loro. Sembra trasmettere lo stesso scoraggiamento descritto nella Tavola di Fuoco, rivelata molti anni dopo ad 'Akká. Ma è solo un attimo. Subito dopo, Egli afferma:

È ora di issare lo stendardo.

O Mistero di Dio! Dall'Invisibile protendi la mano.

Si ritorna subito all'atmosfera di certezza e di entusiasmo, tipica di questa poesia.

Una lettura verso per verso della poesia

I pensieri che seguono sono offerti solo come riflessioni personali sui versi rivelati da Bahá'u'lláh, la cui lettura può evocare ricordi dei Suoi Scritti e di versi di poeti precedenti.

0

*Huva 'l-Mughní fí kull-i-shá'n*⁷

Egli è il Provvidente in ogni circostanza

Come spesso accade nella letteratura musulmana e bahá'í, la poesia è preceduta dall'invocazione di un nome di Dio. In questo caso Bahá'u'lláh usa l'attributo di Dio *al-Mughní*, il Provvidente, definito dall'orientalista, traduttore e lessicografo britannico Edward William Lane (1801-1876) «come nome di Dio... Colui che sazia, o

⁷ *Majmú'ih* 30 omette questa invocazione.

accontenta, chi vuole, dei suoi servi» (Corano VI, 87). È uno dei novantanove «bei Nomi» che i teologi musulmani hanno scoperto nel Corano, e precisamente l'89esimo. È un riconoscimento diretto della Divina Provvidenza, che basta a tutto in qualsiasi circostanza della vita, e una dichiarazione indiretta di sottomissione al Decreto divino, come si addice a Colui Che ha appena ricevuto l'annuncio di una Missione così importante. Bahá'u'lláh proclama la Sua sottomissione alla Volontà divina in molti Scritti. Ad esempio, Egli scrive:

Ogni qual volta taccio e smetto di celebrare le Tue meravigliose virtù, il Tuo Spirito mi costringe a gridare dinanzi a tutti coloro che sono in cielo e sulla terra e ogni qual volta resto immoto, i soffi che spirano dalla destra del Tuo volere e del Tuo proposito passano su me, mi ridestano e scopro di essere come una foglia in balia dei venti del Tuo decreto, trasportata ovunque Tu permetta o comandi. Ogni uomo illuminato che consideri ciò che ho rivelato si convince che la Tua Causa non è nelle mie mani, ma nelle Tue, e riconosce che le redini del potere non sono nel mio pugno, ma nel Tuo, e sono soggette al Tuo sovrano potere. (PM 179, 10: 265-6)

Pur penosa la Mia sorte, o Dio, Mio Benamato, Ti rendo grazie e il Mio Spirito Ti è grato per tutto ciò che Mi è avvenuto sul sentiero del Tuo compiacimento. Sono soddisfatto di quello che hai predisposto per Me e accolgo con gioia le pur gravi pene e tribolazioni che sono destinato a soffrire. (SSB XXXIX, 1: 86, Súriy-i-Damm)

La scritta arabo-persiana *al-M-gh-n-í*, potrebbe essere letta anche *al-Mughanní*, «cantore» (Steingass 1282). Ḥáfiz ascrive questo attributo a Dio stesso. Scrive:

Sii lesto, coppiere, ci tende la pena un agguato!

Non cambiare, melode (*Huva'l-Ghaní*), la strada di note che hai preso (*Canzoniere* 470, 4: 579)

Ḥáfiz scrisse un *Mathnaví* di 44 versi intitolato *Mughanní Námih*, tradotto da Wilberforce-Clark «La rima del menestrello» (*Dīvān* 993-6). Carlo Saccone, raffinato traduttore italiano dell'opera omnia di Ḥáfiz, osserva: «Il cantore (*moghanni*) ha significato e funzioni del tutto simili al coppiere» («Note», in *Il libro del coppiere* 2, 1: 218) nel *Sáqí Námih*, cioè «l'iniziatore ai misteri del vino d'Amore» (ibid. 1, 1: 216).

*Sahar ámad bi bistar-am Yár káy*⁸

Shúrídiḥ zi ‘ishq vay dil-afkár.

All'alba l'Amico venne al mio letto:

«O folle d'amore, o cuore affranto,

L'immagine dell'alba è stata spiegata in precedenza (p. 12). Nel secondo emistichio, l'amante è definito *shúrídiḥ*. Questo aggettivo deriva da *shúr*, un termine definito da Javad Nurbakhsh (1926-2008), maestro dell'ordine sufi Nimatullahi: «shur... frenesia... uno stato che accompagna l'eccitazione e talvolta l'estraniamento da se stesso, che il viandante prova nell'udire la parola di Dio o nella danza» (XV, 121). Francis Joseph Steingass (1825-1903), il linguista tedesco esperto di arabo, persiano e sanscrito autore del più famoso dizionario persiano-inglese, definisce *shúridih* «disturbato... pazzo, frenetico, disperatamente innamorato; debole, abbattuto» (766), cioè pazzo d'amore secondo i canoni tradizionali.

L'immagine dell'amante pazzo è un motivo tipico del linguaggio d'amore della poesia lirica persiana. Chi accetta un sentimento così doloroso come l'amore non può che essere pazzo, perché rinuncia al primato della ragione e decide di seguire le regole del cuore, che sono ben diverse. 'Attár scrive:

L'intelletto, sappilo, non è maestro nella passione d'amore (*sawdáy-i-‘ishq*), giacché l'amore non è faccenda per l'innata ragione. L'amore è fuoco (*átash*), l'intelletto fumo, e quando il primo appare, l'altro vola via (*Verbo* 167; *Conference* 98)

Bahá'u'lláh allude ripetutamente alla follia dell'amore nelle Sette valli. Ad esempio, scrive: «E quando divampa, il fuoco d'amore riduce in cenere la messe della ragione» (SV 9) and also, «Per meritare la follia dell'amore l'uomo deve abbondar di saggezza e ci vogliono molte teste per meritare il laccio dell'Amico!» (SV 10-1). Scrive inoltre: «Il leviathan dell'amore (*nahang-i-‘ishq*) inghiotte il maestro della ragione (*adīb-i-‘aql*) e preda il genio della scienza (*labīb-i-dánish*)» (SV 11; *Haft Vádí* 101). Egli si riferisce a questo concetto nelle seguenti citazioni dalla letteratura sufi:

⁸ *Majmú‘ih* 30 scrive Kay all'inizio del secondo emistichio.

la storia di Majnún che cerca Laylí nella polvere (SV 7.8; vedi anche ‘Aṭṭar, *Verbo* 164) e il seguente distico di Rúmí:

L’amore è estraneo alla terra e al cielo;
in esso vi sono settantadue pazzie. (SV 11; QV 61)⁹

Menziona l’amore come follia anche nelle Quattro valli in due citazioni:

In capo ad ogni mese, o mio diletto;
per tre giorni senza fallo impazzisco

Oggi è il primo di questi tre giorni: giorno fausto dunque,
giorno di gemme e diamanti! (Rúmí, in QV 56-7)¹⁰

Un sol cenno della bellezza del Tuo volto ha raggiunto la cella dell’eremita.
Impazzito, egli cercò la Taverna dove il vino si compra e si vende.
L’amore per Te ha raso al suolo il castello della pazienza
la Tua crudeltà ha solidamente barricato la porta della speranza. (Sa’dí in
FV 62-3; *Chihár Vádi* 148)

Per ulteriori dettagli su questo argomento vedi Savi, *Towards the Summit* 112-5.

L’amante è definito anche *dil-afgár*, secondo Steingass «dolorante, con il cuore spezzato» (531). In altre parole, questo aggettivo allude a quella condizione spirituale della quale Bahá’u’lláh scrive: «cibo (*ghidhá*) di coloro che si affrettano a incontrarTi sono i frammenti (*qaṭa’ātu*) dei loro cuori spezzati (*ikbádi-him*)» (PM XCII, 1: 133; *Munáját* 106).

⁹ Mandel ne dà la seguente traduzione: «L’amore è estraneo ai due mondi: in lui vi sono settantadue follie» (M III, 4722).

¹⁰ Mandel ne dà la seguente traduzione: «Senza dubbio, oh adoratore, io divento pazzo per i primi tre giorni d’ogni mese. Ascolta, oggi è il primo di questi tre giorni : è il giorno del *pîrûz* [vincitore], non il giorno di *pîrûza* [turchese]» (M V, 1888-9).

*Ay az*¹¹ *baráy-am futádih bi-har sú 'í*,¹²
Vay dar ráh-am gashtih asír-i-har dyár.

O tu che in ogni luogo per Me ti struggi
 E in ogni paese per Me sei prigioniero,

L'amante soffre non solo per le pene d'amore, ma anche per l'ostilità dei suoi simili, forse un accenno autobiografico. Ovunque vada, è prigioniero (*asír*), una descrizione che ricorda altre parole che Bahá'u'lláh scrisse di Se stesso: «Egli fu sempre alla mercé dei malfattori: una volta Lo gettarono in prigione, un'altra Lo esiliarono e poi di nuovo Lo scacciarono di terra in terra» (Súriy-i-Haykal: Queen Victoria 1, 177: 81-2). Scrisse inoltre nel Kitáb-i-Íqán: «Tutto quel che questa generazione Ci poté offrire furono le ferite dei suoi strali e la sola coppa che porse alle Nostre labbra fu quella del suo veleno. Sul collo portiamo ancora le cicatrici delle catene e sul corpo abbiamo impressi i segni di una crudeltà inesorabile» (KI 208: 217-8).

*Gah bar páy hamí píchídih*¹³ *af'í*,
Gah bar gardan-at zanjír-i-sharar-bár.

Ora un aspide avvolto al piede,
 Ora una rutilante catena al collo.

Anche le metafore di questo distico sembrano suggerire eventi della vita di Bahá'u'lláh. L'*af'í*, «un grande serpente velenoso; vipera; aspide; basilisco» (Steingass 84), cioè l'aspide attorno al Suo piede, potrebbe essere un accenno ai Suoi numerosi nemici all'interno della comunità bábí, in primo luogo il fratellastro Yahyá, del quale 'Abdu'l-Bahá scrisse:

Un'altra delle Sue tribolazioni fu l'ostilità, la flagrante ingiustizia, l'ini-
 quità e la ribellione di Mírzá Yahyá. Benché quel Vilipeso, quel Prigio-
 niero, nella Sua bontà, Se lo fosse allevato in seno fin dalla sua prima

¹¹ *Majmú'ih* 30 omette *az*.

¹² *Majmú'ih* 30 scrive *súy*.

¹³ *Majmú'ih* 30 scrive *Gah páyat píchídih hamí*.

infanzia, sebbene l'avesse sempre circondato delle Sue premure, quantunque avesse esaltato il suo nome, l'avesse protetto da ogni sventura, gli avesse cattivato le simpatie di questo e dell'altro mondo e malgrado le ferme esortazioni e i consigli dell'Eccelso (il Báb) e il Suo chiaro e incontrovertibile ammonimento – «Attento, attento che le Diciannove Lettere del Vivente e ciò che è stato rivelato nel Bayán non ti si faccian velo!» – pure, nonostante tutto, Mírzá Yahyá Lo rinnegò, Lo trattò proditoriamente, non credette in Lui, sparse i semi del dubbio, chiuse gli occhi ai Suoi manifesti versetti e se ne discostò. Si fosse accontentato! No, egli giunse a tentare di versare il sacro sangue (di Bahá'u'lláh) e poi suscitò intorno a sé gran clamore e tumulto, attribuendo a Bahá'u'lláh malanimo e crudeltà nei suoi confronti. Quale sedizione fomentò! quale tempesta di discordia suscitò nella Terra del Mistero (Adrianopoli)! Da ultimo perpetrò cose per cui l'Astro del mondo, esiliato in questa che è la Più Grande Prigione, fu duramente oppresso: qui, nell'Occidente di questa Grande Prigione, Egli tramontò. (UVT 4: 17-8)

Bahá'u'lláh scrisse dei suoi parenti e compagni infedeli in una delle Sue Tavole a Maryam: «O Maryam! Dalla Terra di Tá [Teheran] dopo innumerevoli afflizioni, per ordine del Tiranno di Persia raggiungemmo l'Iraq dove, dopo i ceppi dei nemici, fummo afflitti dalla perfidia degli amici. Sa Dio cosa mi accadde poi!» (in DB VII, 31: 119). Scrisse in un altro passo: «Avanzo con il viso rivolto verso Colui Che è l'Onnipotente, il Generosissimo, mentre dietro di Me striscia il serpente (*ḥubáb*)» (Lawh-i-Haykal: Náṣiri'd-Dín *Sháh* 1, 265: 118; *Áthár* I, 85).

Lo *sharar-bár*, «che piove scintille, scintillanti» (Steingass 741) – cioè la catena rutilante – potrebbe essere un ricordo delle terribili catene che Gli furono messe al collo nel Síyáh-Chál. Ne scrisse: «Se ti dovesse mai capitare di visitare la prigione di Sua Maestà lo Sciá, chiedi al direttore e al capo carceriere di mostrarti le due catene, note l'una come Qará-Guhar e l'altra come Salásil. Giuro per la Stella Mattutina della Giustizia che per quattro mesi questo Vilipeso fu tormentato e incatenato dall'una o dall'altra delle due» (EFL 54). 'Abdu'l-Bahá descrive le sofferenze di Bahá'u'lláh in quei giorni come segue:

...nel Mázindarán i benedetti piedi della Bellezza di Abhá (possa la mia vita essere offerta per i Suoi dilette) furono così dolorosamente fustigati da

sanguinare e piagarsi. Il Suo collo fu avvinto in catene di prigioniero e i Suoi piedi serrati nei ceppi. Ora dopo ora, per cinquant'anni, nuovi dolori e nuove calamità si abbattono su di Lui e Lo assalirono sempre nuove afflizioni e preoccupazioni. Fra l'altro, dopo aver sofferto crudeli traversie, Egli, cacciato dalla Sua dimora e ramingo, cadde vittima di nuove vessazioni e dolori. In Iraq, l'Astro del mondo fu talmente esposto agli inganni dei maligni, che il Suo splendore ne fu eclissato. (UVT 3: 16-7)

4

Ay na-khuftih yik shabí bar¹⁴ bistar-i-ráhat,
Vay na-yásúdiḥ damí az fitniy-i-rúzgár.

O tu che giammai trascorresti una notte su un comodo letto,

O tu che giammai avesti un istante di requie dai travagli del mondo.

Oltre a rispondere ai requisiti della poesia tradizionale, questa descrizione dell'amante, insonne e afflitto dai travagli del mondo, sembra un riferimento biografico alla vita ascetica condotta da Bahá'u'lláh in quei giorni di isolamento. Egli scrisse di quei giorni: «Più di una sera non avemmo di che sostenerci e più di un giorno il Nostro corpo non trovò alcun riposo» (KI 278: 154-5). E in una delle Sue Tavole a Maryam, scrisse: «Neppure una notte ho dormito in un luogo sicuro e la mattina non ho mai alzato il capo dal Mio giaciglio con serenità» («Lawḥ-i-Maryam» 357, v. 6).¹⁵ Infine scrisse nella Sua Tavola a Náṣiri'd-Dín Sháh: «Quante notti le fiere dei campi riposarono nelle loro tane e gli uccelli dell'aria nei loro nidi, mentre questo Giovane languiva in ceppi e catene senza nessuno che Lo aiutasse o soccorresse!» (Lawḥ-i-Haykal: Náṣiri'd-Dín Sháh 1, 187: 85)

¹⁴ *Majmú'ih* 30 scrive *dar*.

¹⁵ Vedi 7.6_Lawḥ-i-Maryam (Tavola a Maryam) in questo sito.

*Zátash-i-áh-at*¹⁶ *kabid-i-‘álam súkht*,
Vaz dard-at chashm-i-jahán ádash-bár.

Per il tuo cocente gemito il cuore del mondo s'è incendiato

E per il tuo dolore l'occhio dell'universo s'è consumato.

La locuzione *kabid-i-‘álam súkht*, che letteralmente significa “il fegato del mondo bruciò”, è stata tradotta «il cuore del mondo s'è incendiato». Nel mondo islamico, il fegato è la sede delle passioni, tra cui l'amore, mentre il cuore è la sede della conoscenza mistica. Pertanto, il *kabid-liver* persiano corrisponde al cuore inglese (vedi Savi 107, Tabella 5, e 108). Steingass traduce la locuzione *jigar súkhtan bar kasí* «provare pietà per, commiserare» (Steingass 366). Poiché *jigar* e *kabid* sono sinonimi, *kabid súkhtan* ha lo stesso significato di *jigar súkhtan*. Pertanto, questa locuzione potrebbe significare che il cuore del mondo è stato mosso a pietà. L'immagine dell'universo che simpatizza con l'amante per le sue pene d'amore è uno dei cliché della poesia mistica persiana. Bahá'u'lláh scrive in una delle sue Tavole a Maryam:

Errai nel deserto della rassegnazione (*ṣaḥrā-háy-i-taslīm*), viaggiando in tal guisa che nel Mio esilio ogni occhio ha pianto amaramente per Me e tutte le cose create hanno versato lagrime di sangue (*khún-i-dil*) per la Mia angoscia (*kurbat*). Miei compagni sono stati gli uccelli dell'aria e Mie alleate le bestie dei campi (in DP VII, 35: 121; in *Ishrāq Khávarih*, *Risálih* 367)

Scrisse inoltre altrove: «E chi tenda l'orecchio interiore sente il pianto e il gemito di tutte le cose create per ciò che è accaduto a Colui Che il mondo ha vilipeso» (PM 176, 44: 246-7).

¹⁶ *Majmú'ih* 30 scrive *Az ádash-i-áh-at*.

*Gah ʔawq bi-gardan chú ‘abdi¹⁷ ‘áší,
Gah bá silsilih burdand hamí bar sar-i-bázár.*

Ora un capestro al collo come servo ribelle,
Ora trascinato in catene fino al bazar,

Le parole di questo distico sembrano contenere anche un riferimento biografico (vedi sopra verso 3). Bahá’u’lláh fu ripetutamente messo in catene. Scrisse: «Una volta Mi trovai in cima ai monti, un’altra in fondo alla prigione (*sijn*) di ʔá (ʔihrán), costretto ai ceppi e alle catene» (EFL 55; *Lawḥ-i Mubáarak-i-Khaṭáb* 53).

*Gah mazlúm futádí tú¹⁸ bi-dast-i-zálim
Gah dar sijn-i-jafá basí layl-u nahár.*

Ora oppresso in mani tiranne,
Ora giorno e notte in prigioni crudeli.

Questo distico è già stato commentato (vedi p. 23).

*Az dard-at dil-i-dústán dar átash,
Vaz áh-at rukḥ-i-‘áshiqán tírih-u tár.*

Infiammati dal tuo dolore i cuori degli amici,
Rabbuiati dai tuoi gemiti i volti degli amanti.

Questo distico trasmette concetti simili a quelli espressi nel verso 5. Bahá’u’lláh scrisse in una delle Sue Tavole a Maryam: «Se esamihi attentamente la questione, gli occhi della possanza piangono dietro il Tabernacolo dell’infallibilità e le anime della gloria gemono nei recessi della sublimità. Ne è testimone la lingua della verità e della gloria» («*Lawḥ-i-Maryam*» 357-8, v. 8).

¹⁷ *Majmú‘ih* 30 scrive ‘abidí.

¹⁸ *Majmú‘ih* 30 omette tú.

*Chashm-at az khún yáqút bar-afshánad,
Zán gashtih hamí chashm-i-shafaq gulnár.*

I tuoi occhi spargono rubini di sangue

Onde l'occhio dell'alba s'è fatto color melagrana.

Questo distico è già stato commentato (vedi pp. 12-3).

*Bá in hamih miḥnat kih bi-ráh-am didí,
Sard na-gashtí-u na-nálídí zár.*

Dopo tutte le pene patite sulla Mia via,

Non ti disamori, non ti lagni, non piangi.

Bahá'u'lláh accennò molto spesso nei Suoi Scritti al Suo amore incrollabile. Ha scritto, per esempio:

quanti i giorni in cui dovetti affrontare gli attacchi della gente! Una volta Mi trovai in cima ai monti, un'altra in fondo alla prigione di Tā (Tīhrán) costretto ai ceppi e alle catene. Per la giustizia di Dio! In ogni condizione Gli rimasi grato, intento a lodarLo e a ricordarLo, a Lui rivolto, pago del Suo compiacimento, umile e sottomesso al Suo cospetto. (EFL 55)

L'originalità della descrizione dell'Amato in questo verso è stata precedentemente commentata (vedi sopra *Amore*, pp. 10-1).

*Az chíst kih imshab tú na-yásá'í,
Vaz chíst kih gashtih badan-at chún tár.*

Perché sei irrequieto sta notte?

Perché s'è affilato il tuo corpo?

L'insonnia e la perdita di peso sono segni d'amore. Per quanto riguarda l'insonnia, secondo i maestri sufi

ogni qual volta il suo cuore viene rapito dalla bellezza del volto dell'Eterno e bruciato dal fuoco dell'amore, vinto dall'insonnia, l'eletto di Dio non riesce a dormire la notte.

Lo gnostico disse: «L'insonnia dell'amante deriva dall'accumularsi [rapida alternanza] di perdite e ritrovamenti». (Nurbakhsh XII, 9)

In questo senso, Rûmî scrive:

L'amore (*'ishq*) mi ha tolto il sonno (*khwáb*) – e l'amore toglie il sonno, perché non compra l'anima e la mente (*ján-u khirad*) per mezzo chicco d'orzo. (*Mystical Poems* 119, 1: I, 102; *Díván*, «Ghazalyát», n. 919)

Della perdita di peso, Rûmî scrive:

Sono come un calice (*sághar*), il mio cuore sanguina e deperisce il mio corpo. (*Díván*, «Ghazalyát,» n. 478)

In questa vena, Bahá'u'lláh descrive nelle Sette valli

un innamorato che si struggeva l'anima da lunghi anni per la separazione dalla sua amata e s'era consumato al fuoco della lontananza. Per l'eccesso d'amore il suo cuore aveva perso ogni pazienza e il suo corpo aveva preso in odio lo spirito. Considerava la vita senza di lei una beffa e aveva il mondo intero in gran dispetto. Oh, quanti giorni non aveva trovato pace nell'ardente desiderio di lei, oh, quante notti il soffrir per lei non gli aveva concesso riposo! Il suo corpo era ridotto, per debolezza, a un sospiro e la ferita del suo cuore era un grido di dolore. (SV 14)

Il distico 11 presenta espliciti riferimenti biografici. Ricorda le seguenti parole di Bahá'u'lláh: «Durante i giorni in cui giacevo nella prigione di Tíhrán... il tormentoso peso delle catene e l'aria impregnata di fetore Mi... [permisero] ben poco riposo» (EFL 16).

*Shab ghaltí-u píchí tú hamí bar bálín,
Ghaltídan-u zári¹⁹ kih gazíd-ash már.*

La notte ti giri e rigiri nel letto,
Ti contorci e gemi come a morso di serpe.

Dell'insonnia dell'amante si è già detto commentando il verso 11. Bahá'u'lláh usa la locuzione «morso di serpe» in uno Scritto posteriore (GWB LXII, 1: 118):

Rammenta i Mieî dolori, le Mie preoccupazioni e le Mie ansie, le Mie avversità e le Mie prove, la Mia prigionia, le lacrime che ho versate, l'amarezza della Mia angoscia e, ora, la Mia reclusione in questa terra lontana. O Muşţafá, Dio Mi è testimone. Se ti raccontassi cos'è accaduto all'Antica Bellezza fuggiresti nel deserto e piangeresti tutte le tue lacrime. Nella tua pena ti percuoteresti il capo e grideresti come chi è colpito dal morso di una vipera.

*Aknún zi-chih mí-píchí-u mí-náli
Vaz chih paríd-at-rang²⁰ hamí az rukhsár.*

Perché smani e ti lamenti, ora?
Perché così pallido il volto?».

Come l'insonnia e la perdita di peso, anche il pallore è un tipico cliché della poesia mistica persiana. Nurbakhsh spiega: «Il “volto pallido [zard-i-rú'í]” rappresenta la sofferenza e l'ansia vissute sulla Via» (II, 89, nota 1). Spiega inoltre: «Si dice che il giallo rappresenti la debolezza nel percorrere la Via» (IV, 53). Rúmí scrive:

Nelle mani dell'amore (‘*ishq*) chi non è pallido (*zard*), debole (*nazár*) e smagrito (*lághar*)? (*Díván*, «*Ghazalyát*», n. 478)

Háfiz dice:

Pallore sopra il volto (*rúy-i-zard*), ed amari sospiri:
son questi per chi ama il rimedio alla pena. (*Canzoniere* 444, 4: 547)

¹⁹ *Majmú'ih* 30 scrive *Ghaltídan-i-zári*.

²⁰ *Majmú'ih* 30 scrive *rangí*.

E Saná'í spiega:

Il sole si vergogna davanti alla sua bellezza;

Il giallo del suo viso mostra

Il dolore del suo cuore. (in Nurbakhsh IV, 53)

Bahá'u'lláh usa questa immagine anche in altri Scritti, per esempio nelle Sette valli: «Esso ha legato miriadi di vittime al suo laccio e ferito migliaia d'uomini saggi con la sua saetta. Sappi che ogni rossore nel mondo viene dalla sua collera e ogni pallore (*zardí*) sulle guance degli uomini (*rukhsár*) viene dal suo veleno» (SV 11-2; Haft Vádí 102). In questa poesia scrive (v. 17):

Ti chiedi come sta il Tuo innamorato?

Scoprine i segreti nel pallore del suo volto (*zardiy-i-rukhsár*).

14

Guftam: «*Ay Yár, Ay Tábib-i-ján-am,*

*Chih 'ajab kih*²¹ *ámadí bar sar-i-bímár.*

Risposi: «O Amico, Guaritore dell'anima mia!

Come mai sei venuto al capezzale di questo infermo?

Consapevole di essere nulla di fronte all'Amato, l'amante è stupito dalla Sua visita mattutina. La visita dell'Amato al capezzale dell'amante è stata spiegata commentando il verso 12. Nella poesia sufí, l'Amato è crudele, ma è anche *tabíb*, «medico, dottore» (Steingass 810), guaritore. 'Attár scrive:

concede un rimedio [*darmán*] infine a chi per amore è sì dolente. («Il diletto degli amanti» 133: 100)

Saccone osserva: «Spesso nella poesia persiana l'amato è chiamato “il medico” (*tabib*), colui che unico sa trovare il “rimedio” (*darmân*) alla pena o malattia dell'innamorato» («Note», in «Il diletto degli amanti» 49: 119). Saccone scrive inoltre al riguardo:

...il poeta-amante sa che, se è vero che l'amico può ferirlo, è anche vero che lui è l'unico medico in grado di guarire le amorose ferite. Ed ecco allora

²¹ *Majmú'ih* 30 omette *kih*.

l'amato nella maschera appunto del medico, in un verso che ci evoca il famoso «**amor, che a nulla amato** amar perdona»:

Chi mai amante si fece, e non guadò l'amato nella sua condizione?
Ehi tu, pena in te non si vede, ché se fosse, vedrei pure il medico.

...

In nome di Dio, al medico mio un giorno chiedete
quand'è che questo ammalato avrà cera più bella?

Insomma, l'amato, cantato da Hâfez, caratteristicamente ha potere di vita e di morte, uccide e insieme ridà la vita, fa ammalare e insieme guarisce, è crudele e sanguinario, ma solo lui placa le ansie degli amanti. (*Maestro* 216)

Bahá'u'lláh ricorre alla metafora dell'Amico, Dio, guaritore anche in altri Scritti. Ad esempio, scrive nelle Parole celate: «Il balsamo (*ṭabīb*) di tutti i tuoi malanni è la rimembranza di Me» (PCP 32; *Kalimát-i-Maknúnih* 443). E Si rivolge a Dio in preghiera, dicendo: «o Tu Che sei molto caro ai cuori che Ti bramano e il Risanatore (*ṭabīb*) delle anime che Ti hanno riconosciuto» (PM CLXXVIII, 9: 259; *Munáját* 200).

15

Ay az rúy-at shams-i-samá' mushriq

Vay az 'ishq-at nafs-i-sukún bí-qarár.

O Tu dal cui Volto il sole è illuminato nel cielo,

O Tu per il cui amore l'essenza della quiete s'inquieta,

Questo distico è già stato commentato a p. 15.

16

Ásmán dāmān-i-gawhar zān girift

*Tá kunad bar maqdam-i- 'izzat nithār.*²²

Il cielo ha colmato di perle il suo manto,

Per stenderlo ai piedi della Tua Maestà.

Questo distico è già stato commentato a p. 14.

²² *Majmú'ih* 30 omette questo verso.

Gar Tú az hál-i-ḥabīb-at pursí

Az zardíy-i-rukhsár shinú asrár.

Ti chiedi come sta il Tuo innamorato?

Scoprine i segreti nel pallore del suo volto.

In questo verso prosegue la descrizione dell'amante pallido e infermo del verso 13. *Zard* significa letteralmente giallo, ma, come osserva Nicholson, «in Oriente, il giallo (*zard*) è la tonalità del pallore, come in Italia» («Note» XXXVII, 10: 294). Rúmí scrive sulla stessa falsariga (*Díván*, «*Ghazalyát*», n. 544, v. 6):

È incolore l'amore che ha conquistato il mondo.

Ma non appena tocca un corpo, quel volto diventa giallo (*zardí*).

Sirr-i-dil báshad zi áh-am mushtahar

Ramz-i-ján zāhir zi chashm-i-ashgbár.

I miei sospiri svelano il segreto del mio cuore.

I miei occhi lacrimanti mostrano l'enigma dell'anima mia.

L'amante non può che essere triste. I suoi gemiti rivelano il suo amore come le sue lacrime rivelano le pene del suo spirito. In questo senso, Ḥáfiz scrive:

Oh, noi tanto piangemmo che quanti passarono e videro

e lacrime nostre dicevan: «Ma quale torrente è mai questo?»

(*Canzoniere* 58, 3: 71)

Bahá'u'lláh scrive in questo senso: «I miei sospiri, o mio Dio, proclamano l'amarezza della mia angoscia (*balá'í*) e le lacrime che verso attestano il mio amore per Te (*ḥubbí*)» (PM 26, 1: 26, *Munáját* 26).

Gar chih zi 'ishq-at basí tír-i-jafá khúrdam

Ham gashtih²³ asír-i-dast-i-kuffár.

Per amor Tuo ho ricevuto molte frecce crudeli

Sono caduto nelle mani degli empi.

L'amante colpito dalle crudeli frecce dell'Amato (*tír-i-jafá*) è un'immagine tipica della poesia mistica persiana. Ad esempio, Rúmi scrive:

Sei il falconiere del cielo. Scagli frecce (*tír*) contro il mio cuore .

Se mi colpisci con dardo crudele (*tír-i-jafá*), sono indifeso come la terra. (*Díván*, «Ghazalyát», n. 1394, v. 16)

O amico, ogni parola che canti sull'arpa

Colpisce il mio cuore turbato con cento frecce crudeli (*tír-i-jafá*).
(*Díván*, «Rubá'yát», parte 15)

Bahá'u'lláh è ricorso a questa immagine anche in altri scritti: «I dardi (*as-sahám*) che ci trafiggono sulla Tua via sono l'ornamento delle nostre tempie e le lance (*ramah*) che ci trapassano nel nostro amore per Te sono come seta sul nostro corpo» (PM CXXX, 2: 188; *Munáját* 146). Egli è «caduto nelle mani degli empi (*kuffár*)», o, come scrisse in una preghiera: «O Diletto del mondo, vedi dunque Colui Che Ti è caro in balia di chi Ti ha rinnegato e scorgi il desio del Tuo cuore sotto le spade (*suyúf*) degli empi» (PM XXXII, 3: 35; *Munáját* 32). In questo verso possiamo trovare anche riferimenti biografici. Bahá'u'lláh descrisse nel Kitáb-i-Íqán le tribolazioni che Lo colpirono in quel periodo: «uomini che non hanno mai aspirato la fragranza della giustizia hanno issato lo stendardo della sedizione e si fatto lega contro di Noi. Vediamo da ogni parte minacciose lance e in ogni direzione scorgiamo punte di frecce» (KI 277: 154).

²³ *Majmú'ih* 30 scrive *bi-ráh-at*, cioè «sulla Tua via».

*Gah bi-kashand-am bi-sar-i-kúh-u dar dasht*²⁴

Gah bi-barand-am dar mahdar-i-fujjár.

Mi han trascinato per monti e aride piane,

Mi hanno portato di fronte ai malvagi.

Questo distico è già stato commentato a p. 23.

Gar gúyam án-chih bi-dídam az 'ishq-at,

Al-battih zabán bi-mánad az guftár.

Se narrassi ciò che per amor Tuo ho patito,

La mia lingua si stancherebbe di parlare.

Bahá'u'lláh è ricorso a questa metafora anche in altri Scritti per dire che le Sue prove sono così terribili che nessuno può descriverle. Per esempio:

La penna (*qalam*) non ha il potere di descrivere e la lingua (*lisán*) di narrare le tribolazioni che abbiamo patito. (Lawh-i-Ra'ís 3, 28: 155; *Alváh-i-Mubárah* 115)

Tu vedi cos'è accaduto a questo Vilipeso, per mano di coloro che non si sono associati a Me e che si sono levati per ferirMi e umiliarMi, in tal guisa che nessuna penna può descriverlo, né lingua narrarlo, né Tavola reggerne il peso! (EFL 25; *Lawh-i Mubarak-i-khatáb* 26)

T'imploro, per Colui Che è il Tuo Più Grande Nome, Che è stato dolorosamente afflitto da quelle Tue creature che hanno ripudiato la Tua verità e Che è stato circondato da dolori che nessuna lingua può descrivere. (PM III, 1: 5)

Vedi il luogo ove mi trovo, la prigione nella quale sono stato gettato e le pene che patisco. Per la Tua potenza! Nessuna penna può narrarle, né lingua descriverle o enumerarle. (PM VIII, 1: 9)

²⁴ *Majmú'ih* 30 scrive *bar kúh-u dar-u dasht*, cioè «per montagne, distese e pianure».

*Líkin na-nálam az tígh-i-jafá-t,*²⁵ *ay Dúst,*
*Dard-at-rá chú dil*²⁶ *gíram hamí andar kinár.*²⁷

Non mi dolgo per la Tua lama spietata, o Amico,
 E soffrire per Te mi è caro come l'anima mia.

Questo distico non risponde solo a esigenze poetiche; esprime anche concetti che sono stati già esaminati: l'amante è pronto ad affrontare ogni tipo di dolore e tribolazione per amore dell'Amato.

Qaḍáy-at-rá chún ján gíram dar ághúsh,
*Baláy-at-rá raván báshad kharídár.*²⁸

Accetto il Tuo decreto con tutto il cuore
 E il mio spirito anela a soffrire per Te.

Questo distico è già stato commentato a pp. 20-1.

Ján rishtiy-i-ḥubb-i-Tú hamí na-gusilad,
Gar bi-burand-ash sar az khanjar-i-jarrár.

La mia anima non reciderà il laccio del Tuo amore,
 Le tagliassero la testa con ferro mortale.

Il tema di questo distico è spiegato nel commento al verso 22.

²⁵ *Majmú'ih* 30 scrive *jafáy-at*.

²⁶ *Majmú'ih* 30 scrive *jám*, cioè «coppa»,

²⁷ *Majmú'ih* 30 scrive *gíram bi-kinár*.

²⁸ *Majmú'ih* 30 omette questo verso.

Nah chunán bastam dil bi kham-i-gísúy-at

Kih shavad báz hamí tá Rúz-i-shumár.

Ho legato il mio cuore alla ciocca dei Tuoi capelli,

Ché mai se ne sciolga fino al Dì del giudizio.

L'immagine dei capelli dell'Amato è frequente nella poesia persiana. Laleh Mehree Bakhtiar, scrittrice e psicologa musulmana iraniana-americana, scrive (68):

i capelli sono il simbolo dell'Essenza divina nel Suo aspetto nascosto, interiore; sono il simbolo della molteplicità che nasconde l'unità. La molteplicità racchiude la non esistenza delle cose e perciò vela il Cuore; ma mentre ricoprono, i capelli attraggono la Grazia e i Doni di Dio. Come il volto, i capelli sono velati a causa del sacro potere che hanno in se stessi.

I poeti persiani usano molte parole per indicare i capelli. In questa poesia Bahá'u'lláh usa la locuzione *kham-i-gísú*. La parola *gísú* significa «ricciolo di capelli, ciuffo, tirabaci» (Steingass 1109). Tra i sufi (Nurbakhsh I, 111)

questa metafora è simbolo della via della ricerca dell'Unione e dell'Unità con la Bellezza assoluta e il Volto divino, ai quali alludono anche altri termini come «il mondo invisibile», «la salda impugnatura» (*'orwat'ol wothqâ*) e la «salda corda» (*habl al-matin*). Essa allude anche al versetto «afferratevi insieme tutti alla corda di Dio...» (Corano III, 103).

‘Attár scrive a questo proposito (in Nurbakhsh I, 111; *Díván*, «Qaṣīdih», n. 1, v. 49):

In attesa del muschio (*mushk*) versato dai boccoli (*gisú*)

Che gli incorniciano il viso,

Cento occhi bramosi guardarono in alto,

Fissando lo sguardo verso il sommo cielo.

Per quanto riguarda *kham*, questa parola significa «storto, piegato, attorcigliato, arricciato, curvo; ricciolo, nodo, boccolo... quella parte del cappio che cinge il collo» (Steingass 473). Nel mondo sufi, la locuzione *kham-i-zulf*, molto simile a *kham-i-gísú*,

rappresenta un mistero divino di natura astrusa ed enigmatica, incontrato dal mistico sulla Via che egli riesce a superare solo dopo grandi difficoltà. In

questo caso, è assolutamente necessario che il viandante, per non smarrirsi, sia guidato da un Maestro perfetto. (Nurbakhsh I, 79)

Háfiz scrive in questo senso:

«Ma dove, poeta [Hāfiz]», mi chiedono, «sta quel tuo cuore vagante?».

Negli anelli dei riccioli curvi (*kham-i-gísú*), ecco, la lo ponemmo
(*Canzoniere* 357, 14: 441)

‘Attár scrive (*Díván*, «*Ghazalyát*», n. 253, v. 1; in Nurbakhsh 1:80):

Dal cappio della tua treccia (*zulf bi-kham*) il mio cuore (*dil-am*)
Fu catturato, nello stesso punto cruciale anche l’anima mia (*ján*)
Rimase impigliata.

Bahá’u’lláh usa la stessa locuzione *kham-i-gísú* in un’altra poesia:

Che l’amante sia caduto in quel laccio (*kamand*) non è cosa strana,
Il collo dei monarchi dello spirito è avvinto dalla treccia di Lui
(*kham-i-gísú*). (*Bi-Jánán ján hamí dar-yáft rah*, verso 6, traduzione provvisoria a cura dell'autore e della signora Mardani)

Il patto d’amore che lega l’amante all’Amato è eterno. L’innamorato ha legato il suo «cuore alla ciocca dei... [Suoi] capelli (*kham-i-gísú*)» in modo che «mai se ne sciolga fino al Dì del giudizio (*rúz-i-shumár*)». Questo patto implica che l’amante dimentichi completamente se stesso e voglia fare tutto ciò che l’Amato desidera. Esempi storici di persone che hanno tradito questo patto d’amore sono, nella Dispensazione cristiana Giuda Iscariota e nella Dispensazione bahá’í Muḥammad ‘Alí.

*Man án nay-am kih pícham sar az ‘ishq-at,
Gar bi-kushand-am bi-damí sad hizár.²⁹*

Non mi ribellerò al Tuo amore, mi uccidessero
centomila volte in ogni istante.

Questo distico è già stato commentato a p. 19.

*Shab dar ádash-i-gham zán³⁰ mí-súzam,
Kih na-dídí sar-am, ay Dúst,³¹ hamí bar sar-i-dár.*

La notte ardo in fuoco d’angoscia, o Amico,
Ché la mia testa dalla forza ancora non pende.

Questo distico introduce il tema della forza (*dár*), segno di ignominia nel mondo musulmano. Bausani spiega che voler morire per l’Amato sul patibolo, cioè ignominiosamente, «non è qui una “redenzione” o espiazione di più o meno ipotetici peccati, nel senso cristiano, ma è sentito come “ignominia suprema” e quindi, nel capovolgimento metafisico dei valori, suprema gloria e gioia» (*Persia religiosa* 334). Questa immagine rientra nella vena *malámatí* della poesia mistica persiana, che comprende anche l’immagine del vino e dell’ubriachezza, immorale nel mondo islamico che vieta qualsiasi bevanda alcolica.³² Il desiderio di morire per l’Amato è stato discusso commentando i veri 22 e 24.

²⁹ *Majmú‘ih* 30 omette questo verso.

³⁰ *Majmú‘ih* 30 scrive *az án*.

³¹ *Majmú‘ih* 30 omette *ay Dúst*.

³² Marcello Perego, esperto italiano di sufismo, definisce i *sufi malámatí* «persone che osservano una condotta religiosa perfetta, ma celano con molte cura gli stati estatici (*Aḥwāl*) e le grazie (*Wāridāt*) che l’Essere unico elargisce loro; essi dissimulano le buone azioni che compiono, queste non siano conosciute da altri che Dio» (151). La maggior parte dei *sufi* della *malámatíyya* cercava di apparire biasimevole agli occhi della gente comune.

*Tá bí-jasad bi-bínám Rúy-at, ay Aḥad,
Bí-ḥijáb áyam bar-at, ay Kirdigár.*³³

Per mirare il Tuo Volto, o Unico, libero dal corpo,
Senza veli a Te mi presento, o Onnipotente.

Questo distico è già stato commentato a pp. 14-5.

*Aṭyár-i-Baqá bi-áshyán bar-gashtand,
Má mándih dar ín turáb basí dhalíl-u khwár.*³⁴

Gli Uccelli dell'Eternità sono ritornati nel nido,
Noi oppressi e desolati siamo rimasti qui sulla terra.

Questo distico è già stato commentato a pp. 23-4.

*Vaqt-i-án ámad kih bi-farází 'alam.*³⁵
Ay Sirr-i-Khudá, dastí az Ghayb bar ár.

È ora di issare lo stendardo,

O Mistero di Dio! Dall'Invisibile protendi la mano,

lo scoraggiamento che Bahá'u'lláh esprime nel verso 29 dura ben poco. Qui, il Poeta mostra ancora una volta il coraggio e la forza che Lo hanno caratterizzato per tutta la vita. Questo distico ha anche forti connotazioni mistiche. Il primo emistichio è un invito alla rivelazione:

È ora di issare lo stendardo ('alam).

L'invito prosegue nel secondo emistichio,

O Mistero di Dio! Dall'Invisibile (Ghayb) protendi la mano,

³³ Majmú'ih 30 omette questo verso.

³⁴ Majmú'ih 30 scrive *dar ín 'álam-i-fání bas khár*, cioè, «Oppresso in questo mondo effimero».

³⁵ Majmú'ih 30 writes *Ámad vaqtí kih 'alam bi-farází*.

con la sua allusione alla mano bianca tesa da Mosè, che è già stata commentata a pp. 17-8. Per quanto riguarda lo stendardo issato, Egli scrisse in seguito: «Egli è Colui al Cui comando lo stendardo del Verbo Più Eccelso è stato dispiegato nel mondo della creazione e il vessillo di “Egli fa ciò che vuole” issato fra le genti» (EFL 1; *Lawḥ-i Mubárak-i-khaṭáb* 1).

31

*Tá rahání³⁶ khákyán-rá Tú³⁷ zi³⁸ khák,
Ham zidá'í³⁹ záyiniy-i-dil zangár.*

Per liberare i mortali dalla polvere

E forbire dalla ruggine gli specchi dei cuori.

Quando l'Amato Si manifesterà nel mondo, libererà tutti i mortali (*khákyán*) dalla «polvere», *khák*, definita da Steingass «Terra, polvere, terriccio, muffa, sporcizia... la terra come elemento; tomba; qualsiasi cosa di poco valore, o inutile» (Steingass 440), o, come scrisse più tardi Bahá'u'lláh: «Egli, in verità, ha offerto la vita per la redenzione del mondo» (SSB CXLVI, 1: 307). Egli purificherà «gli specchi dei cuori (*áyiniy-i-dil*)» dalla «ruggine (*zangár*)», cioè dalla «polvere ottenebrante (*ghubárát-i-tírih*) di tutta la sapienza acquisita e dalle allusioni delle personificazioni delle fantasie sataniche» (KI 213: 119; KMI149). Egli purificherà «lo specchio (*mirát*) del... cuore [umano] dalle scorie del mondo (*dunyá*) e da tutto quel che vi si trova, sì che... [rifletta] la risplendente luce di Dio» (Súriy-i-Mulúk 5, 57: 188, Súratu'l-Mulúk 52). L'immagine del cuore umano come specchio si ritrova in diverse poesie di Rúmí, che scrive:

L'anima (*ján*) è come limpido specchio (*á'iniy-i-şáfi*); il corpo (*tan*) polvere (*gard*) su di esso... (in Nicholson, Notes XIII, 15: 236; *Díván*, «Tarjî'át,» n. 21, v. 8)

Si può trovare anche nelle Sette Valli, dove Bahá'u'lláh scrive :

³⁶ *Majmú'ih* 30 scrive *bi-rahání*.

³⁷ *Majmú'ih* 30 omette *Tú*.

³⁸ *Majmú'ih* 30 scrive *az*.

³⁹ *Majmú'ih* 30 scrive *bi-zidá'í*.

Un cuore sottile è come uno specchio (*á'ínih*). Lucidalo col brunitoio dell'amore e del distacco da tutto tranne Dio, acciocché il vero sole possa brillarvi dentro e possa sorgervi l'eterno mattino. Allora vedrai chiaramente il significato delle parole: «Né la Mia terra né il Mio cielo Mi contengono, ma Mi contiene il cuore del Mio servo fedele». E prenderai in mano la vita e con infinita brama la getterai innanzi al nuovo Diletto. (SV 22; Haft Vádí 113)

32

*Ham Tú zi qayd-i-ín⁴⁰ jahán bi-rahán,
 Ín jumlih muhájárín-u⁴¹ anšár.*

Sciogli tutti dalle catene del mondo,
 Pellegrini e compagni.

La Rivelazione divina libera tutti gli uomini «dagli angusti confini della... [loro] prigionie in questo piano oscuro» (GMD 67: 44), scioglie «il collo degli uomini da catene (*salásil*) e ceppi (*aṭnáb*)» e li fa «volgere con volto sincero verso il Suo Volto, Che è il Possente, il Munifico» (Súriy-i-Haykal: Náṣiri'd-Dín *Sháh* 1, 268: 120; *Áṭhár* 1:85). Quanto ai «pellegrini e compagni», la locuzione è già stata spiegata a pp. 7, 16-7.

33

*Bar sar-ishán nih az táj-i-qabúl⁴² tájí,
 Bar haykal-ishán bar-band zi ḥubb⁴³ zunnár.*

Poni sul loro capo la corona dell'accettazione,
 Cingi il loro tempio con il cordiglio dell'amore».

Il primo emistichio è già stato commentato a pp. 21-2. Per quanto riguarda l'immagine della «la corona dell'accettazione (*táj-i-qabúl*)» nel primo emistichio, essa rientra nel simbolismo della regalità spesso associato ai mondi di Dio. La Manifestazione di Dio è spesso descritta come un Sovrano e tutti i simboli della

⁴⁰ *Majmú'ih* 30 scrive *Ham az qayd-i-dú*.

⁴¹ *Majmú'ih* 30 scrive *Ay Dúst, Tú ín muhájirin-i-*.

⁴² *Majmú'ih* 30 scrive *táj-i-laqá*, cioè «la corona della Tua presenza»,

⁴³ *Majmú'ih* 30 scrive *ḥubb-at*.

regalità, come il regno, il trono, lo scettro, la corona, l'anello, i tesori, la corte e altri, sono associati a Lui. Bahá'u'lláh scrisse in due delle Sue preghiere: «O Dio, mio Dio! Adorna la mia testa con la corona della giustizia e le mie tempie con l'ornamento dell'equità» (EFL 9), e: «Come abbigliasti il mio corpo con l'ornamento delle tribolazioni davanti a tutti coloro che abitano la Tua terra, così cingi il mio capo con la corona del martirio» (PM XVII, 1: 17-8). Per quanto riguarda la locuzione «cordiglio dell'amore (*ḥubb zunnár*)», la forma più alta di amore è l'amore per la Manifestazione. Bahá'u'lláh scrisse: «Essenza dell'amore (*ḥubb*) Essenza dell'amore è che l'uomo volga il cuore all'Amato e da tutto si separi fuorché da Lui e nulla desideri tranne ciò che è il desio del Signore» (TB 10, 5: 139, Aṣṣ-i-Kullu'l-Khayr; *Majmú'ih* 92, par. 6).

Il motivo dello *zunnár* fa solitamente parte della *vena malámatí*. Browne scrive che lo *zunnár* «(Zonarium), considerato dai poeti musulmani un simbolo di miscredenza, rappresenta il *Kushtí*, o “Kosti”,⁴⁴ degli zoroastriani, il cordoncino sacro dei bramini, e presumibilmente il cordiglio che i monaci cristiani portato attorno alla vita» (*Literary History* III, 342, nota 1). Bausani spiega che lo *zunnár* è una «cintura segno di eresia, portato da non musulmani» (*Persia religiosa* 321). Háfiz scrive esplicitamente, in tono *malámatí*, che sotto l'abito egli indossa lo *zunnár*:

Una tonaca (*khirqih*)⁴⁵ avevo io pur, che ricopriva i miei cento difetti
in pegno fu data per vino (*may*) e menestrello (*mutrib*), solo lo
zonnâr (*zunnár*) mi rimase. (Coppiere 166, 5: 174)

Tuttavia, Nurbakhsh scrive: «Nella terminologia sufi, la cintura [*zunnár*] indica la forza e la fermezza nel servizio, l'integrità dell'essere interiore ed esteriore, l'adesione alla via della certezza e il servizio al Maestro. Allude anche all'atto di cingersi i lombi al servizio di Dio» (III, 238). Il poeta sufi Mahmúd Shabistari (ca.1288–ca.1339) scrive in questo senso nel suo *Giardino del Mistero* (*Gulshan-i-Ráz*): «Allacciarsi la cintura significa servizio e obbedienza» (881: 158).

⁴⁴ Kustí «una cintura indossata dai parsī e dai bramini» (Steingass 1029).

⁴⁵ «Il saio sufi era l'abito dei dervisci di una *khānaqāh* (casa sufi). Era una veste rattoppata che il maestro dava al discepolo... un segno di sottomissione a Dio» (Nurbakhsh V, 32).

*Bas kun, Darvishá, zín bish ma-zan nish*⁴⁶

*Kuftád sharar hamí az ín*⁴⁷ *guftár.*

Basta così, o derviscio, non tormentarci oltre,

Da queste parole si sono già sparse molte scintille.⁴⁸

Come altre Sue poesie, anche questa termina con un invito al silenzio. Anche Rúmí usa questa formula, «basta così (*bas kun*)». Per esempio, un suo *ghazal* finisce come segue (*Mystical Poems* 66, 13: I, 60; *Díván*, «*Ghazalyát*». n. 543, v. 13):

Per quanto tempo cercherai di descriverlo? Egli non ammette descrizione; Basta così (*bas kun*), ché io possa superare il turbamento.

Scrive inoltre:

Basta (*bas kun*), perché sei così attaccato alle parole?

L'amore (*'ishq*) ha molte espressioni (*bayán*) che trascendono ogni parola. (*Díván*, «*Ghazalyát*», n. 410, v. 13)

Questo distico può suggerire che non era ancora arrivato il momento in cui Egli potesse annunciare la Sua Missione divina. E la frase «Da queste parole si sono già sparse molte scintille (*sharar*)» può anche significare che le parole che aveva già scritto e in parte diffuso tra i Suoi ammiratori sufi avrebbero potuto prematuramente appiccare un incendio, rivelando la Sua vera identità come Manifestazione di Dio in un tempo in cui le persone non erano pronte a ricevere la rivelazione della Sua Parola. Come scrisse in seguito, «una scintilla (*jidhvih*) del fuoco del Tuo amore (*muhabbat*) è sufficiente per incendiare il mondo intero» (PM CLIII, 1: 21; *Munáját* 165).

ABBREVIAZIONI

GMD	Bahá'u'lláh. Gemme dei misteri divini
PCA	Bahá'u'lláh. Parole celate, dall'arabo

⁴⁶ *Majmú'ih* 30 scrive *nish*.

⁴⁷ *Majmú'ih* 30 scrive *bi-ján zín*.

⁴⁸ Dopo questo distico, il testo di *Ishráq-Khávarí*, *Má'idih* IV, 181-4, riporta la parola *intihá*, «Terminazione, fine, estremità; punto massimo o limite, sommità; massima estensione; compimento» (Steingass 105).

PCP	Bahá'u'lláh. Parole celate, dal persiano
QV	Bahá'u'lláh. Le quattro valli
SV	Bahá'u'lláh. Le sette valli

BIBLIOGRAFIA

- ‘Abdu’l-Bahá. *Ultime Volontà e Testamento di ‘Abdu’l-Bahá*, in *Kitáb-i-‘Ahd. Ultime Volontà e Testamento di ‘Abdu’l-Bahá. La Dispensazione di Bahá'u'lláh*.
- ‘Attâr, Faridu’d-Dîn. *The Conference of the Birds (Selected Parts)*. Translated by Manavaz Alexandrian. Khojasteh Press, Teheran. 2003
- Attâr, Farîd Ad-Dîn. *Il verbo degli uccelli*, a cura di Carlo Saccone, Studio Editoriale, 1986.
- «Il diletto degli amanti,» in [‘Attâr] *La Rosa e l’Usignolo* 87-115.
- [‘Attâr] *La Rosa e l’Usignolo*. A cura di Carlo Saccone. Carocci, Roma, 2003.
- *The Speech of the Birds, Manṭiqu’-ṭ-Tair of Farīdu’d-Dīn ‘Attār*, presented by Peter Avery. The Islamic Texts Society, Cambridge, UK, 1998.
- The Bahá’í World. An International Record*. 1926-1998. vol. 9, 1940-1944. Bahá’í Publishing Committee, Wilmette, IL, 1945, reprint 1981.
- Bahá'u'lláh. *Ad‘íyyiy-i-Ḥaḍrat-i-Mahbúb* [Prayers of Bahá'u'lláh]. Reprinted from the original edition, Egypt, Bahá’í Year 76. Bahá’í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1980.
- *Áthár-i-Qalam-i-A‘lá: Kitáb-i-Mubín*, vol. 1. 3a ed. Institute for Bahá’í Studies in Persian, Dundas, Ontario, 1996.
- *Áthár-i-Qalam-i-A‘lá*, vol. 3. Bahá’í Publishing Trust, Teheran, 129 B.E.(1972-193).
- Bi-Jánán ján hamí dar-yáft rah, in *Ishráq Khávarí, Má‘idih IV*, 176-8.
- But-i-má ámad bá baṭṭi-u bádiḥ, in *Ishráq Khávarí, Má‘idih IV*, 188-92.
- Chihár Vádí, in *Áthár-i-Qalam-i-A‘lá*, vol. 3, pp. 140-57.
- Epistola al Figlio del lupo. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1980.
- Haft Vádí, in *Áthár-i-Qalam-i-A‘lá*, vol. 3, pp. 92-137.
- *Inviti del Signore degli Eserciti, Gli*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 2002.
- *Ishq* az Sidriy-i-A‘lá ámad, in *Ishráq Khávarí, Má‘idih IV*, 179-80.
- *Ishráqát* (Splendori), in *Tavole*, pp. 91-122.
- Jawáhiru’l-Asrár, in *Áthár-i-Qalam-i-A‘lá*, vol. 3, pp. 4-88.
- *Kalimát-i-Maknúnih*, in *Ad‘íyyih*, pp. 421-476.
- *Kitáb-i-Aqdas*, Il. Il Libro Più Santo. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1995.
- *Kitáb-i-Íqán*, Il. Il Libro della Certezza rivelato da Bahá'u'lláh. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 2009.
- *Kitáb-i-Mustaṭáb-i-Íqán*. Ristampato dall’edizione originale, Egitto, 1934. Bahá’í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1980.
- Lawḥ-i-Fuád in *Inviti*, pp. 159-63.

- Lawḥ-i-Ḥikmat (Tavola della saggezza), in *Tavole*, pp. 123-38.
- «Lawḥ-i-Maryam», in Savi, Julio e Faezeh Mardani Mazzoli. «Lawḥ-i-Maryam (Tablet to Maryam) Revealed by Bahá'u'lláh: A Provisional Translation,» in *Lights of Irfan*, vol. 8 (2007): pp. 357-62.
- *Lawḥ-i Mubárák-i-khaṭáb bih Shaykh Muḥammad Taqí-yi Mujtahid-i Isfahání*. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1982.
- Lawḥ-i-Siyyid-i-Mihdíy-i-Dahájí, in *Tavole* 173-80.
- *Majmu'iy-i-az Alváh-i-Jamál-i-Aqdas-i-Abhá kih ba'd az Kitáb-i-Aqdas Názil Shudih* [Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas]. Hofheim-Langenhain: Bahá'í-Verlag, 1980.
- *Majmú'iy-i-Áthár-i Qalam-i A'lá* [Lettere di Bahá'u'lláh], 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.
- Mast-and bulbulán, in *Ishráq Khávarí, Má'idih* IV, 194-6.
- *Munáját* (Prayers and Meditations). Editora Baha'i-Brazil, Rio de Janeiro, 1981.
- *Múntakhabátí az Áthár-i-Ḥaḍrat-i-Bahá'u'lláh*. Bahá'í-Verlag, Hofheim-Langenhain, 1984.
- Parole celate di Bahá'u'lláh, Le. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1997.
- *Preghiere e Meditazioni di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- Quattro valli, Le, in *Le sette valli e Le quattro valli*, pp. 55-75.
- Sáqí, bi-dih ábí, in *Ishráq Khávarí, Má'idih* 4:192-4.
- *Le sette valli e Le quattro valli*. 3a ed. riv. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- *Spigolature dagli Scritti*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- *Súratu'l-Mulúk: Az Alváh-i-Muqaddas-i-Ḥaḍrat-i-Bahá'u'lláh*. National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Pakistan. Mashhúr Offset Press, Karachi, n.d.
- Súriy-i-Bayán, in *Spigolature*, CXXIX: 271-6.
- Súriy-i-Damm, in *Spigolature*, XXXIX: 84-6.
- Súriy-i-Haykal (Sura del Tempio), in *Inviti*, pp. 1-123.
- Súriy-i-Mulúk (Tavola ai re), in *Inviti*, pp. 165-211.
- Súriy-i-Vafá (Tavola a Vafá), in *Tavole*, pp. 161-t1.
- Tablet of the Maiden by Bahá'u'lláh. Translated by Juan Cole. Originally written as «Lawḥ-i-Huriyyih». Vedi http://bahai-library.com/bahauallah_lawh_huriyyih (consultato il 14 novembre 2011).
- *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1981.
- Tajalliyát (Fulgore), in *Tavole*, pp. 41-9.

Bakhtiar, Laleh. *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. Thames and Hudson, London, 1976.

Battaglia, Salvatore (ed.). *Grande dizionario della lingua italiana*. UTET, Torino, 1961-2002.

Bausani, Alessandro. «La letteratura neopersiana», in Pagliaro e Bausani, *La letteratura persiana*, pp. 133-563.

— *Persia Religiosa da Zaratustra a Bahá'u'lláh*. Il Saggiatore, Milano, 1959.

— «Religione islamica», in *Le civiltà dell'Oriente*, pp. 291-407.

La Bibbia di Gerusalemme. 3d ed. Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1977.

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

— *A Persian Anthology*, being translations from the Persian by Edward Granville Browne; with an introductory memoir by J. B. Atkins; edited by E. Denison Ross. Methuen & Co., Ltd., London, [1927].

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press, Albany, NY, 1989.

Le civiltà dell'Oriente. A cura di Giuseppe Tucci, vol. 3. Casini, Roma, 1958.

De Fouchecour, Charles-Henri. «*Ḳaşıda*. 2. In Persian», in *Encyclopaedia of Islam*.

Encyclopædia Britannica. Ultimate Reference Suite. DVD edition 2004.

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

Ḥāfīz, Shams ad-Dīn. [Ḥāfez] *Canzoniere a cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia, Ariele*, Milano.

— *Dīvān-i-ash‘ār*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=poet&id=1> (consultato il 26 agosto 2011).

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

— [Ḥāfiz]. *Il libro del coppiere*. A cura di Carlo Saccone. Luni Editrice, Milano, 1998.

— [Ḥāfez]. *Vino efebico e apostasia*. Carocci, Roma, 2011.

Isḥrāq Khavārī, ‘Abdu’l-Ḥamid. A cura di. *Mā’iday-i-Āsmānī*. A compilation of Bahá’í Writings. 9 volumi; vol. 4. Mu’assisa Millī Maṭbu‘āt Amrī, Teheran, 129 BE (1972).

— *Risāliyy-i-Taṣbiḥ va Tahlīl*. Bahá’í Publishing Trust, New Delhi, 1982.

Corano, II. Traduzione, introduzione e commento di Alessandro Bausani. Sansoni, Firenze, 1961.

Kitáb-i-‘Ahd. Ultime Volontà e Testamento di ‘Abdu’l-Bahá. La Dispensazione di Bahá’u’lláh. Testi per lo studio del Patto. Casa Editrice Bahá’í, Ariccia (Roma), 2020.

Krenkow, Fritz Johann Heinrich and Gérard Lecomte. «*Qasida*. 1. In Arabic», in *Encyclopaedia of Islam*.

Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Williams and Norgate, London and Edinburgh, 1863–93. CD-Rom edition published by Thesaurus Islamicus Foundation. Tradigital, Cairo, 2003.

Lewis, Franklin D. «Poetry as Revelation: Introduction to Bahá’u’lláh’s “*Mathnavíy-i Mu-bárak*”», in *Bahá’i Studies Review*, vol. 9 (1999/2000), pp. 101-25.

— «A Short Poem by “*Darvish*” 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*, vol. 2 (2001), pp. 83-91.

Lights of Irfan. Relazioni presentate ai Colloqui e seminari ‘Irfán. Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, Evanston, IL, 2000–. [‘Irfán Colloquia, Wilmette, IL, 2000–].

Nicholson Reynold A. «Notes», in Rúmi, *Selected Poems*, pp. 197-330.

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

Pagliaro, Antonino e Alessandro Bausani. *La letteratura persiana*. Sansoni Accademia, Firenze, 1968.

Perego, Marcello. *Le parole del sufismo: Dizionario della spiritualità islamica*. Milan: Mimesis, 1998.

«*Qasida*», in *Encyclopaedia Britannica*.

Rabbani, Rúhíyyih. Amatu’l-Bahá Rúhíyyih *Khán*um. «The Prayers of Bahá’u’lláh», in *Bahá’i World*, vol. 9, pp. 792-802.

Ruhe, David. *Robe of Light: The Persian Years of the Supreme Prophet Bahá’u’lláh 1817–1853*. Oxford: George Ronald, 1994.

- Rúmi, Jalálu'd-Dín. *Diván-i-Shams*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=book&id=51> (consultato il 26 agosto 2011).
- *Mathnawí of Jalálu'Ddín Rúmí, The, edited from the oldest manuscripts available: with critical notes, translation and commentary by Reynold A. Nicholson...*, vols. 2, 4, 6. Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial Series, Warminster, Wiltshire, 1926.
- [Jâlâl âlDîn Rûmî] *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.
- *Mystical Poems of Rûmî 2: Second Selection, Poems 201-400 translated from the Persian by Arthur J. Arberry*. Edited by Ehsan Yarshater. University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.
- [Rûmî] *Poesie mistiche*, introduzione, traduzione, antologia critica e note di Alessandro Bausani, Milano: Rizzoli, 1980.
- *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. Cambridge University Press, London, 1898.
- Saccone, Carlo. *Il maestro Sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella poesia medievale*. Carocci editore, Roma, 2005.
- «Note», in «Il diletto degli amanti», in 'Atţâr, *La Rosa e l'Usignolo*, pp.116-24.
- «Note», in *Il libro del coppiere* 216-376.
- «Sensi e soprasensi nei fragmenta di Hâfez, ovvero introduzione a uno 'stilnovista' persiano», in *Il libro del Coppiere*, pp.14-66.
- Saná'í, Abú'l-Majíd Majdú'd ibn-i-Ádam. *Diván-i-Ash'ár*. Vedi <http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=poet&id=28> (consultato il 1° settembre 2011).
- Savi, Julio. *Towards the Summit of Reality. An introduction to Bahá'u'lláh's Seven Valleys and Four Valleys*. Oxford: George Ronald, 2008.
- Savi, Julio e Faezeh Mardani. «Lawḥ-i-Maryam (Tablet to Maryam) Revealed by Bahá'u'lláh: A Provisional Translation and Commentary», in *Lights of Irfan*, vol. 8 (2007), pp. 323-62.
- Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. State University of New York Press, Albany, NY, 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*. Routledge, London and New York, 1998.

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.

Traini, Renato. *Vocabolario arabo-italiano*. Roma, Istituto per l'Oriente, 2004.

Wilberforce-Clark, Henri. «Preface», in Ḥáfiz, *The Dīvān-i-Hāfiz*, pp. v-xliv.