



Quaderni di Meykhane

VII (2017)

Rivista di studi iranici.
Università di Bologna

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)
دفترهای میخانه 1396/2017

ISSN 22833072

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

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Fabio Tiddia

Religione d'Amore e Amore dei Belli: la poesia mistica nell'opera di 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī.

Abstract: Introduzione alla superstita opera poetica del filosofo, esegeta e mistico 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī. Traduzione e analisi filosofica e letteraria di alcuni componimenti mistici, considerando il rapporto della poesia tradizionale con l' 'irfan shī'ita, la legge islamica e la filosofia.

Key words: 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī; Mystic Poetry; Islamic philosophy; 'Irfan and sufiism; Persian literature; Ḥajj Mīrzā 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī.

چکیده نوشتار حاضر درآمدی است بر آثار منظوم به جا مانده از فیلسوف، مفسر و عارف معاصر علامه سید محمد حسین طباطبایی و شامل ترجمه و بررسی فلسفی-ادبی برخی اشعار عرفانی ایشان، با نظر به رابطه میان حکمت، عرفان شیعی، شریعت اسلامی و فلسفه می باشد. **واژه نامه** علامه محمد حسین طباطبایی، شعر عارفانه، فلسفه ی اسلامی، عرفان و تصوف، ادبیات فارسی، حاج میرزا علی آقا طباطبایی.

I. Quando in uno dei suoi momenti più duri si trovò in dubbio su quale via prendere, dopo che a Qom le sue lezioni di filosofia avevano destato scandalo e stupore presso gli ambienti più regretti alla materia, i quali le avevano apertamente osteggiate, 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1321-1402/1904-1981) decise di consultare Ḥāfeẓ (m. 792/1389). Aprire il suo *dīwān* e trarre responsi (*fāl-e Ḥāfeẓ*).¹ Fu il grande poeta di Shiraz, attraverso il suo canto dell'Ineffabile, a dirgli ineppugnabilmente cosa fare:

Io non son quel libertino che abbandona efebi e coppe
il censore lo sa bene che queste cose io mai farò!

¹M. Omidisalar, ad vocem *Divination*, in EIR, vol. VII, fasc. 4, pp. 440-443.

Io che ho mosso ai penitenti un rimprovero dietro l'altro
sarò impazzito, se al tempo delle rose del vino mi pentirò

Quando zefiro i bei roseti con l'acqua asperge del suo favore
cuore perverso chiamatemi, se un foglio di libro ancor guarderò

Perla preziosa è Amore, io son palombaro e la taverna il mare
qui un giorno affondai la testa, chissà mai dove la solleverò!

Il tulipano ha calice, il narciso è ebbro: e io ho fama di corrotto!
di lamentarmi ho pur ragione, o Dio, ma a quale giudice mi volgerò?

Orsù tira codeste briglie, o mio bel turco che le città scompigli:
la strada colle lacrime del mio volto di perle e d'oro ti parerò

Io che interi tesori posseggo di perle e rubini di lacrime
quando mai pei doni del sublime astro del sole uno sguardo avrò?

Ai patti e alle promesse del cielo non è dato ahimé affidarsi:
un patto stringerò colla coppa, le condizioni col calice fisserò!

Io che, pur mendico, un tesoro regale stringo tra le mani
quandomai le giravolte d'un cielo che i vili sostiene bramerò?

Benché sporco di polvere di mendico, vergognarmi io debbo
se nell'acque della fonte di quel sole regale la veste bagnerò!

Se giù nel fuoco gradirà mantenere gli amanti la Grazia dell'amato
cieco chiamatemi, se alla celeste fonte del Kawthar ancor guarderò

Iersera blandiva il rubino del labbro di Lui il povero Hâfez, ma io
no, non sono siffatto che a moine e promesse di quello che mai crederò²

Continuare nella sua strada filosofica, nello specifico insegnare pubblicamente gli *al-Asfâr al-arba 'a* (*I Quattro viaggi dello Spirito*) di Mullâ Şadrâ (m. 1050/1641),³ rendendo gradualmente i suoi insegnamenti ancora una volta una pietra angolare del curriculum tradizionale. Grazie alla definitiva protezione della maggiore autorità riconosciuta allora nel mondo shî'ita come fonte suprema di emulazione (*marja 'e taqlîd*), l'Ayatollâh Sayyid Ḥusayn Burūrjerdî (m. 1383/1961).⁴ Il quale aveva inizialmente bloccato i salari degli studenti che partecipavano alle

²Hâfez, *Il libro del coppiere*, a cura di Carlo Saccone, Carocci, Roma 1998, pp. 165-166, 332-333, 471.

³Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun. In Memory of 'Allamah Tabataba'i. A Translation of Mihr-i Taban*, translated by Rawus Raja, Icass Press, London 2011, p. 69-72. Ṭabāṭabā'î scrisse delle glosse al testo, intitolate *Hāshiyah bar Asfâr*, nell'edizione nuova dell'opera che apparve sotto la sua direzione.

⁴*In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo, introduction by Terry Moore, Praeger 2010, p. 86. « He went to Qom under difficult financial conditions. He came from a well-to-do family in Tabriz, but they lost their land and nearly everything else at that time. He began to teach Islamic philosophy and *tafsîr* (Quranic commentary) in Islamic seminaries in Qom, but many of the outwardlooking *tullāb* (religious students) were against philosophy, and so they went to Ayatollah Burūrjerdî and complained that this man was teaching philosophy and this was *kufîr* (infidelity). Ayatollah Burūrjerdî met him and saw that 'Allāmah Ṭabāṭabā'î was such a saintly man that there was no way of criticizing him for having any ambitions of a worldly kind. Seeing that he was such a remarkably saintly person, Ayatollah Burūrjerdî said, "Whatever 'Allāmah Ṭabāṭabā'î does is approved by me; he has my protection." Being such a powerful scholar that he was, he was able to protect him fully, and so 'Allāmah began to teach philosophy in Qom in peace. »

sue lezioni, non ritenendo appropriato insegnare apertamente filosofia nell' *hawza 'ilmiyya*. Invitandolo a recedere dall'intento, seppure ammettendo di aver anch'egli studiato in gioventù gli *Asfār*, ma in *privato*, con il grande *hakīm* di Isfahān Jahāngīr Khān Qashqā'ī (m. 1328/1910). Una volta ricevuta la ferma risposta di Ṭabāṭabā'ī Burūjerdī ne fu comunque convinto e smise di interferire, appoggiandolo e mostrando profondo rispetto per lui ogni volta che s'incontravano.⁵

Ṭabāṭabā'ī fu un grande filosofo, probabilmente uno dei maggiori pensatori tradizionali contemporanei.⁶ Fu iniziato alla filosofia nella città santa di Najaf, da Āqā Sayyid Ḥusayn Bādkūba'ī (d. 1358/1939), a sua volta allievo (*shāgerd*) di due dei maggiori maestri della scuola di Tehrān. L'avicenniano Sayyid Mīrzā Abū'l Ḥasan Jilwah (m. 1315/1896), l'unico tra essi a scrivere delle opere critiche contro Mullā Ṣadrā, accusandolo di far proprie le argomentazioni peripatetiche, e nonostante il suo razionalismo anche *poeta* con lo pseudonimo Jilwah.⁷ E Āqā 'Alī Modarris Zonūzī (m. 1310/1890),⁸ che agli *Asfār* dedicò delle glosse importanti e che compose

⁵Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 71-72. « I replied, 'Convey this message of mine to Mr Burujirdi, that I too have studied these common conventional courses like Islamic law and principles of law. I can go about teaching and lecturing them, and am not short of anyone else in these fields. However, I came from Tabriz to Qum only (and only) to correct the beliefs of the students, and to fight against the false beliefs of the materialists and others. During the period when you, our Honourable Ayatollah [Burujirdi], used to go to the late Jahangir Khan's lessons in secret, the students and most of the people were believers and had a pure faith; all praise is to Allah [for that]. There was no need for establishing open *Asfar* classes at the time. However, these days the students enter the gates of Qum with several bags full of doubts and problems!

'Today we should rescue the students, properly prepare them to combat the materialists and secularists, and teach them true Islamic philosophy. Thus I will not stop teaching *Asfar*. But at the same time I consider the Ayatollah [Burujirdi] as the Religious Ruler (*hakim al-shar'*). If you make an edict for the *Asfar* classes to be stopped, then that will be a different story [and I will abide by it] »

⁶Sulla vita e le opere di Ṭabāṭabā'ī, cfr. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, *Ma'āref-e islāmī*, vol. IV, 1347, pp. 48-50; Ghulām-Riḍā Gulī Zavvārah, *Jur'ah-hā-ye jānbakhsh: farāz-hā-ye az zendegī-ye 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī wa asātid wa shāgerdā-e ān mufasssīr-e 'ālī-qadr*, Qom 1375/1996; Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-ye Tehrānī, *Mehr-e tābān: yādnāme va muṣāḥebāt-e telmīdh va 'allāme*, Enteshārāt-e 'Allāme-ye Ṭabāṭabā'ī, Mashhad 1417/1996; 'Abd Allāh Jawādī Āmulī, *Shams al-waḥī-ye Tabrīzī: Sireh-ye 'elmī 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī*, Qom 1386/2007; H. Algar, 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic, in *Journal of Islamic Studies* (2006), pp. 26.

⁷H. Algar, ad vocem *Abu'l Ḥasan Dīlwa*, in EI, vol. I, pp. 23-24; I. Kalin, Jilwah, ad vocem Mirza Abu'l Hasan, in *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, edited by O. Leaman, Bloomsbury Publishing, London-New York 2015, pp. 262-263. cfr. S. Meisami, *Mulla Sadra*, Oneworld, London 2006, pg. 120. « Mulla Sadra also had some critics among the exponents of the school of Tehran among whom Mirza Abul'-Hassan Jilwah (d. 1314/1896) was the most important. Jilwah taught Mulla Sadra's philosophy and wrote commentaries on some of his works, but his heart was always with Ibn Sina and Jilwah finally dedicated to him the biggest part of his teaching career at the famous *Dar al-Shifa* school in Tehran. He represented the Ibn Sina tradition, which had continued through Rajab Ali Tabrizi. In this respect, one of the most important tasks that he accomplished apart from teaching was a critical edition of Ibn Sina's *al-Shifa (The Metaphysics of Healing)* and some other philosophical as well as mystical texts. He also trained a number of scholars and philosophers who made great contributions in the field of philosophy and mysticism. One of his students, Aga Sayyid Husayn Badkuba'i (1385/1968), was a major figure of Islamic philosophy in Iraq (Nasr 2006, 245-246). Despite his Peripatetic attachment and disregard of the Illuminationist approach to philosophy, Jilwah's image as a philosopher who is also deeply interested in the school of Ibn 'Arabi and Persian Sufi poetry, such as Rumi, connects him to the line of Mulla Sadra, though he is also critical of the latter's philosophical position ». Jilwah fu anche l'insegnante di Āqā Muḥammad 'Alī Shāhābādī (m. 1328/1950), maestro a sua volta in filosofia di Ruḥollāh Khomeinī. In questo senso andrebbe notato il fatto che Jilwah scrisse un proprio commento all'opera *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn 'Arabi. Sulla sua opera poetica, cfr. *Dīvān Ash'ār Marḥūm Aghā Mīrzā Abū'l Ḥasan Jilwa*, collector Mīrzā Alī-Khān Rasūlī, Ferdousī, Tehrān 1347.

⁸La Scuola di Tehrān, fondata da Mullā 'Abd Allah Zonūzī (m. 1257/1841) sotto il regno del secondo sovrano *qājār* Faṭḥ 'Alī Shāh (r. 1212-50/1797-1834), il quale da Isfahān aveva invitato ad insegnare filosofia islamica a Tehrān, nella madrasa Khān Marvī, il filosofo Mollā 'Alī Jamshīd Nūrī (1246/1830). Quest'ultimo aveva delegato il compito proprio a Zonūzī, uno dei suoi migliori allievi, segnando in questo modo, con il trasferimento del centro delle scienze islamiche, l'inizio di questa scuola, cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. di R. Donatoni, V. Calasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 355-356, S. H. Nasr, *From the School of Isfahan to School of*

un'opera intitolata *Badā'ī' al-ḥikam*. *Opus* in risposta a sette quesiti a lui posti dal principe Qājār Badī' al-Mulk Mīrzā 'Imād al-Dawla, egli stesso traduttore in persiano di opere di Mullā Ṣadrā.⁹ Con Bādākūbā'ī 'Allāmah studiò per sei anni, insieme all'amatissimo fratello Seyyed Muḥammad Ḥasan Ṭabāṭabā'ī Ilāhī (m. 1388/1968),¹⁰ focalizzandosi su fondamentali testi filosofici. Nello specifico « reading the *Sharḥ-i Manẓūma* (Commentary on the Philosophical Poem) by Sabzawārī (d. 1873), *al-Asfār al-arba'a* (The Four Journeys) and *al-Mashā'ir* (Metaphysical Apprehensions) by Mullā Ṣadrā, the complete *al-Shifā'* (The Cure) by Ibn Sīnā (Avicenna; d. 428/1037), as well as the *Uthūlūjīyā* (the so-called Theology of Aristotle) and *Tamhīd [al-Qawā'id]* (Introducing the Principles of Being) by Ibn Turka (d. 835/1432) ». ¹¹ Ṭabāṭabā'ī fu capace di spaziare con la sua versatilità in diversi campi del pensiero. Non solo quello tradizionale islamico a cui dedicò numerose opere.¹² Alcune delle quali, tradotte in inglese, furono preziose per far conoscere il pensiero shī'ita anche in occidente, secondo quella che Seyyed Hossein Nasr definisce come « a purely traditional and classical exposition of Shi'ism which remains unique ». ¹³ Ma anche di affrontare le sfide del pensiero moderno, come

Tehran, *Transcendent Philosophy*, 2, 4, (December 2001), pp. 1-26. Per l'opera completa di Zonūzī, cfr. *Majmū'e-ye muṣannaḥāt-e ḥakīm-e mu'asses Āqa 'Alī Zonūzī Tehrānī*, ed. Moḥsen Kadīvar, 3 voll., Enteshārāt-e eṭṭelā'āt, Tehrān 1378/1999-2000.

⁹Il principe, pronipote di Fath 'Alī Shāh, nonché governatore di Yazd, tradusse e commentò in persiano il *Kitāb al-Mashā'ir* (*Il Libro delle Penetrazioni metafisiche*). Questa versione sarà pubblicata nel 1964 insieme alla traduzione in francese da parte del filosofo Henry Corbin. cfr. Mollā Sadrā Shīrāzī, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, texte arabe publié avec la version persane de Badī' Ol-Molk Mīrzā 'Emāddoddawleh par Henry Corbin, Teheran: Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien; Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1964. Ne esiste anche una traduzione italiana, vd. Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī, *Il libro dei penetrati*, traduzione dall'arabo e note di Bartolomeo Pirone, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010. A testimonianza dell'interesse di questo principe per la filosofia e la teologia Corbin cita anche la composizione in persiano di un trattato di metafisica sufi, sotto la forma di commentario all'opera di 'Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 898/1492) intitolata *Risālat Durra al-fākhira*. L'opera fu tradotta nel 1944 in Italiano dall'orientalista Martino Mario Moreno (m. 1964) e pubblicata nel 1981. cfr. Nuruddīn 'Abdurraḥmān Ġāmī, *La Perla magnifica (Ad-Durrat Al-fāḥirah)*, Traduzione, introduzione e note di Martino Martino Mario Moreno, a cura di A. Ventura, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1981.

¹⁰Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 23-25.

¹¹A, Ehteshami and S. Rizvi, Beyond the Letter: Explanation (*tafsīr*) versus Adaptation (*taḥbīq*) in Ṭabāṭabā'ī's *al-Mīzān*, in A. Keeler, S. Rizvi (Eds.), *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 445. Cfr. Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. 13. « The late Hakim Badkubah'i had a special regard for 'Allamah and paid special attention to him. He ordered 'Allamah to pursue mathematics in order to strengthen his intellect and demonstrative reasoning ». Sayyid Abū al-Qāsim Khūnsārī (m. 1380/1960) fu il maestro di matematica di Ṭabāṭabā'ī a Najaf e uno dei più grandi matematici del suo tempo.

¹²Nel 1970 e nel 1975 compose le due opere intitolate rispettivamente *Bidāyat al-ḥikmah* (*L'Inizio della Filosofia*) e *Nihāyat al-ḥikmah* (*La Fine della Filosofia*), sommari filosofici divenuti testi chiave del curriculum di studi filosofici nella *hawza*, dove anche oggi sono ampiamente studiati. Sulla genesi storica di questi testi esiste la preziosa testimonianza di Nasr, che ne fu fautore. Cfr. *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 84. La *Bidāyat al-ḥikmah* è stata tradotta in inglese, cfr. 'Allamāh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *The Elements of Islamic Metaphysics*, trans. by Sayyid 'Alī Qulī Qarā'ī, ICAS Press, London 2003.

¹³*In Search of the Sacred ...*, cit., pp. 84-85. « This is also the case of *Qur'an dar Islām* and *Shī'ah dar Islām*, which were commissioned by Kenneth Cragg when he came to Iran to see me and said, "I want to have three books produced on Shi'ism. There is a new center at Colgate University for the study of religions, but there is nothing good on Shi'ism in English for the students to use." And so I accepted the responsibility and asked the 'Allamāh to write and direct them while I would undertake the task of translating and editing them for the Western audience. I edited and translated first of all *Shī'ah dar Islām* into English. For a long time, the translation of this book under the title *Shi'ite Islam* was the only book on Ithnā 'asharī (Twelve Imam) Shi'ism in English, and even today, there is nothing like it. [...] So that whole series, which introduced Twelve-Imam Shi'ism for the first time to the Western world in an authentic and authoritative manner, this being a major event, was carried out by 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī at my instigation and with my cooperation and help. » Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, trad. S. H. Nasr, Albany: State University of New York Press, 1975; 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī, William C. Chittick, *A Shi'ite Anthology*, London, Muhammadi Trust of Great Britain and Northern

ad esempio nel testo intitolato *Uṣūl-e falsafe-ye re'ālism (I principi della filosofia e il metodo del realismo)*, edito nel 1954. Lavoro nel quale affronta senza remore un confronto comparativo con il materialismo storico marxista, e nello specifico le posizioni dei marxisti iraniani, membri dell'allora potente partito *Tudeh*, « from the point of view of Islamic philosophy and especially the school of Mullā Ṣadrā with which he identified himself ». ¹⁴ Hamid Algar descrive esattamente l'interesse di Ṭabāṭabā'ī a misurarsi con le filosofie materialistiche occidentali, ricostruendone la genesi profonda, il cui risultato sarà il primo incontro serio tra la filosofia islamica e una scuola filosofica occidentale:

We have seen that part of Ṭabāṭabā'ī's motivation for the teaching of philosophy was his desire to help students who were arriving in Qum 'with a suitcase full of problems'. Many of those problems arose from acquaintance with contemporary Western thought, particularly its materialist dimensions. Ṭabāṭabā'ī therefore accepted an invitation by 'Izz al-Dīn Zanjānī to devote an hour every week to the logical analysis and refutation of materialist thought. According to a different account, it was the publication in 1950 of *Nigahbānān-i siḥr va afsān* ('The Guardians of Magic and Mystification'), a book ridiculing all religions, that impelled Ṭabāṭabā'ī to take up the fight against materialism. The study circle began meeting the following year every Thursday and Friday evening, with the participation of many figures that went on to play important roles in the Islamic Revolution and the early years of the Islamic Republic. As a basic text, the participants were asked to study Muḥammad 'Alī Furūghī's *Sayr-i Hikmat dar Urūpā*. What was primarily at issue was a rebuttal of the claim of Marxism to possess a scientific worldview and of its positing of materialism and idealism as the only two conceivable explanations of the world; the choice of a third European word, 'realism', to convey the Islamic perspective of ontology was no doubt deliberate. Islamic philosophy is 'realist' in that it accepts the reality of an existence that lies beyond human perception, and the materialism of Marxism is in fact 'idealist' because of the primacy it accords to the human mind. ¹⁵

Ireland, and Albany, State University of New York Press, 1981; Sayyid Muḥammad 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī, *The Qur'ān in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims*, London, Kegan Paul International, 1998).

¹⁴Il filosofo persiano, come evidenziato da Nasr, non era un semplice pedissequo commentatore di Mollā Ṣadrā, ma bensì un *mujaddid*, ossia un *rinnovatore*, che pur non essendo un modernista, riuscì a introdurre dei concetti nuovi e inediti nel pensiero islamico. Non a caso il filosofo perennialista lo accosterà al lavoro svolto da uno dei grandi maestri di Henry Corbin, il filosofo neo-tomista Gilson. cfr. *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 43. « 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī added many new elements to Islamic philosophy that had not been discussed before, but the principles he applied were those of traditional Islamic philosophy. The *Uṣūl-i falsafa-yi ri'ālism* reflects this reality more than his other works and represents the responses he gave to the Marxist theoreticians. The closest thing you can have to 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī in the West is the works of a figure such as Gilson, who was a Neo-Thomist. Now, in his writings on art or the criticism of modern philosophy, Gilson was not just repeating Saint Thomas Aquinas but speaking from within the Thomistic tradition and as a Thomist while addressing new issues. This is the closest example in the contemporary West to what 'Allamāh Ṭabāṭabā'ī was doing in the contemporary Islamic world. » Sulla figura di Gilson, cfr. L. K. Shook, *Étienne Gilson*, intr. di I. Biffi, trad. di M. S. Rossi, Jaca Book, Milano 1991.

¹⁵H. Algar, cit., pp. 12-13. Cfr. *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 85-86.

L'opera, nella quale la parola *realismo* viene usata nel suo senso tradizionale, medievale, per contrastare il "materialismo dialettico" inteso in senso marxista,¹⁶ « became the most authoritative source in the clerical battle against the ideological domination of Marxism ». ¹⁷ Vedrà inoltre un ampio commento, sebbene incompiuto, ad opera del suo più famoso allievo, Murtaḍā Muṭahharī (m. 1979).¹⁸ Ṭabāṭabā'ī seppe inoltre confrontarsi con il pensiero contemporaneo europeo e le sue sfide negli scambi ventennali con il filosofo francese Henry Corbin (m. 1978),¹⁹ iniziati nell'autunno del 1958 e conclusisi nel 1977,²⁰ per lui inestimabile finestra apertasi sul pensiero europeo contemporaneo e difesa ancora una volta ostinatamente dalle critiche dei detrattori. Seppe accostarsi ad altri pensieri religiosi negli incontri con il filosofo perennialista Seyyed Hossein Nasr, dedicati alla filosofia comparativa,²¹ ed essere al contempo uno dei più grandi esegeti contemporanei del Corano. Sotto la guida di illustri guide, su tutti

¹⁶Ṭabāṭabā'ī aveva qualche conoscenza del marxismo e della filosofia tedesca del XIX secolo che portò al marxismo, anche se non aveva studiato Hegel, lo sfondo filosofico di Marx. Sapeva comunque qualcosa sui suoi saggi di filosofia occidentale dell'Ottocento. Fonte delle conoscenze delle posizioni marxiste furono anche gli incontri che tenne a Tehran con tre anonimi ideologi scelti dal partito *Tudeh*. Bisogna in questo caso ricordare che a causa dell'occupazione sovietica dell'Azerbaijan alla fine della seconda guerra mondiale, dove era stato istituito un governo separatista di orientazione marxista, egli aveva dovuto lasciare la sua città natale, Tabriz. Dove lui e la famiglia persero le terre di loro proprietà. Fuggito a Tehran, si spostò da qui a Qom, dove arrivò nel Marzo 1946. Ṭabāṭabā'ī, nonostante la provenienza da una grande famiglia religiosa « wich for fourteen generations has produced outstanding Islamic scholars » e nonostante diversi 'ulamā' fossero stati attaccati, accettò senza paura, nel periodo immediatamente successivo al secondo conflitto mondiale, un confronto diretto con le posizioni degli intellettuali marxisti.

¹⁷H. Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993, p. 295.

¹⁸Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, Murtadhā Muṭahharī, *Uṣūl-e Falsafe va Rāvesh-e Reālism*, voll. 3, Qom, Dar al-Ilm Publication Insitute 1335/ 1956. Muṭahharī riuscì a scrivere solo il commento al primo dei tre volumi degli *Uṣūl-e falsafe-ye re'ālism*, nonostante le richieste esplicite di Ṭabāṭabā'ī per finirlo. Cfr. *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of the Intellect (Risāla-yi Lubb al-Lubāb dar Sayr wa Sulūk-i Ulu'l Albāb). A Shi'i Approach to Sufism from the Teachings of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī*, compiled, edited and expanded by Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusayni Tihrani, tr. by Mohammad H. Faghfoory forword S. H. Nasr, State University of New York Press, Albany 2003. p. XVII. Di Muṭahharī in italiano fu pubblicato un piccolo ma denso saggio, intitolato *Introduzione alla gnosi*. Cfr. Rūhollāh Mūsawī Khomeynī, Mortazā Motahharī, *La via spirituale. Invito e introduzione*, cura e prefazione di E. Tabano, Semar, Roma 2002, pp. 23-75.

¹⁹Sulla figura di Corbin si veda l'ottimo recente lavoro di ricerca. Cfr. Daniel Proulx, *De la hiérophistoire, portrait de Henry Corbin*, sous la direction de Jean-Michel COUNET, PhD, Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgique), 2017, 688 p.

²⁰Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: Majmū'e-ye udhākīrāt bā Professor Henry Corbin*, Qom 1397/1977. Cfr. *In Search of the Sacred ...*, cit., pp. 83-84, 86-88. Ṭabāṭabā'ī era interessato a discutere con Corbin perché vedeva in questo un'apertura al mondo filosofico europeo attraverso non un ateo razionalista, ma un uomo che aveva una visione spirituale e metafisica della filosofia. Corbin condivideva una visione spirituale della realtà con 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī e allo stesso tempo era un francese, non solo un orientalista ma un *filosofo* che conosceva tutte le scuole della filosofia francese e la filosofia europea abbastanza bene. Egli aveva tradotto nel 1938 Heidegger dal tedesco al francese, nonché diversi testi di Hamann, Jaspers e Barth. Il sapiente persiano vide dunque in lui un ponte per comprendere meglio le idee della filosofia europea. Seppur malato Ṭabāṭabā'ī si muoveva con l'autobus da Qom a Tehrān solamente per partecipare a questi incontri, cosa che ne rivela la grande importanza attribuitagli. Finì per convincersi, secondo quanto affermò il figlio 'Abd al-Baqī, che Corbin - il quale recitava frequentemente il *Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya*, celebre raccolta delle invocazioni del quarto Imām, l'Imam Zayn al-Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn (m. 95/714), fino a piangere - si fosse convertito all'Islam, ma che per timidezza non avesse avuto il coraggio di rivelarlo pubblicamente. Il testo è stato tradotto in inglese, cfr. W. C. Chittick, (trans. with an introduction and annotation by), *The Psalms of Islam*, The Muhammadi Trust, London 1987.

²¹*In Search of the Sacred ...*, cit., p. 83. « Shayegan and I once translated the Tao Te-Ching into Persian in order to study the text with 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī. We also discussed Sīr-i Akbar, the Persian translation of the Upanishads, which had been published by Na'ini and Tara Chand. Occasionally, we read the Gospels and 'Allāmah would make commentaries upon them from the Islamic point of view. It was a very rich experience, one that was really unique. »

suo cugino Ḥajj Mīrzā ‘Alī Qāḍī Ṭabāṭabā’ī (1286–1365/1869–1947),²² lui solamente appellato con il nome di *ustād* (maestro), divenne anche un *‘āref*, versato nella gnosi pratica (*‘irfān-e ‘amalī*).²³ Qāḍī era stato discepolo di Sayyīd Aḥmad Tihirānī Karbalā’ī (m. 1332/1914),²⁴ a sua volta uno studente dell’impareggiabile maestro spirituale Ākhūnd Mullā Ḥusayn Qulī Hamadānī Darjazīnī (m. 1311/1894), il quale si dice avesse formato ben trecento studenti e fosse a sua volta stato iniziato da Sayyīd ‘Alī Shūstārī (m. 1281/1865).²⁵

²²Sulla figura di questo grandissimo maestro spirituale contemporaneo, che ha realizzato il Corano, traducendolo in pratica, cfr. *Congrege Bozorgdāshṭ Ḥazrat Ayatollah Sayyid ‘Alī Aqā Qāḍī*, 6 voll., Noor-e Velayat, Tabrīz 1391. Cfr. H. Algar, cit..., pp. 4-6. « Qāḍī was a scholar of typically wide-ranging achievement. He had been trained in *fiqh* and *uṣūl* by his father, Sayyid Ḥusayn Qāḍī, a foremost pupil of the celebrated Mīrzā Ḥasan Shīrāzī, and having qualified as a *mujtahid* he could have successfully vied with other scholars in attracting students of *fiqh*, the main focus of the Najaf curriculum. His defining characteristic, however, was an immersion in the world of ‘practical gnosis’ (*‘irfān-i ‘amalī*), a strict regimen of ascetic self-purification leading to the direct perception of the suprasensory realm. Undeniably reminiscent of Sufism in a number of ways, this discipline involves affiliation to a teacher who is himself the heir to an initiatic chain. Qāḍī’s initiating guide on the Path had been Sayyid Aḥmad Karbalā’ī Tihirānī ‘Bakkā’ (d. 1332/1914), whose chain led back first to Ākhūnd Ḥusayn-qulī Hamadānī (d. 1311/1893) and then to Sayyid ‘Alī Shūstārī; the links farther removed in time are somewhat obscure. The known aspects of Qāḍī’s adherence to ‘practical gnosis’ were night vigils at blessed locations such as the mosque in Kufa and the Masjid al-Sahla and constant *dhikr* when not teaching; in addition, he would entirely disappear from view during the last ten days of Ramaḍān every year ». Sulla *silsila* di Sayyid ‘Alī Shūstārī (m. 1281/1865), vedi. Y. C. Bonaud, *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opera dell’Imam Khomeyni*, traduzione di E. Tabano, Il Cerchio, Rimini 2010, pp. 90-91

²³Non bisogna tuttavia sottovalutare la grande capacità insieme gnostica e *teoretica* di questo maestro nell’aprire al suo studente i testi chiave del pensatore andaluso Ibn ‘Arabī (m. 683/1240), a riprova della completezza del livello raggiunto anche sul piano filosofico. Cfr. H. Algar, cit..., p. 6. « Qāḍī’s influence on him was profound. He used to say that before studying with him he thought that he had understood the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Ibn ‘Arabī, but on re-reading it with him he realized he had understood nothing of it at all. Qāḍī also instructed him in another key work of Ibn ‘Arabī, the *Futūḥāt al-Makkiya*. The path of ‘practical gnosis’ involves, however, far more than immersion in mystical texts. »

²⁴Ṭabāṭabā’ī pubblicò con annesse delle glosse alle prime sei lettere, su un totale di quattordici, la corrispondenza tra Karbalā’ī e lo Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī Iṣfahānī (m. /1942), filosofo eccellente che a Najaf fu suo maestro in *uṣūl al-fiqh* e *fiqh* oltre che un poeta discreto sia in arabo che in persiano. Ṭabāṭabā’ī, che fu influenzato in modo molto rilevante da entrambi, teneva anche delle lezioni sul tema di queste lettere ad un ristretto e selezionato numero di studenti, delucidandone il soggetto – la gradazione (*tashkīk*) e l’unità (*waḥdah*) dell’Essere (*wujūd*) - e cercando di elaborarlo secondo il suo punto di vista. Cfr. Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-ye Tihirānī, *Tawḥīd-e ‘elmī wa ‘aynī dar makāteb-e ḥekmī wa ‘erfanī-ye ḥājj sayyid Karbalā’ī wa ḥājj shaykh Muḥammad Ḥusayn Iṣfahānī Kumpānī bā ḍamīmah-ye tazyīlāt wa muḥākamāt-e ḥājj sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī*, Tehrān 1410/1989.

²⁵Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. 59-60. « Their approach was the method of gnosis of the soul (*ma’rifat al-nas*), which, based on numerous narrations, is accompanied by the gnosis of the Lord (*ma’rifat al-rabb*). One achieves the gnosis of the Lord after leaving behind the imaginal world (*‘alam al-mithal*) - that is, the realm of forms (*surah*) – and even going beyond the realm of the soul (*nafs*). It is upon total detachment from the soul (*nafs*) that one achieves everlasting subsistence by the Lord (*baqa’ bi al-Rabb*). The Sultan of Gnosis [i.e. the unveiling of God’s unity] will manifest only when there are no remaining signs of the wayfarer’s *nafs*. Amongst the chief requirements of achieving this state is watchfulness and self-vigilance (*muraqabah*). For each and every station (*manzil*) of the journey, one must observe the manners and requirements of that station and situation at which he is. Otherwise, worshipping and performing the required deeds without (*muraqabah*) is like a patient’s taking medication without abstaining from harmful foods; it will not have the desired result. The fundamentals of self-vigilance – the details of which vary based on the different stages of journey – can be summarized in five points:

The perfection of the imperfects lies in five:

Eating and sleeping only to survive,
Solitude from the people, and talking very little,

And constant attention (*dhikr*), in order to thrive.

Like our great master and teacher Ākhūnd Mullā Ḥusayn-Qulī, the approach of our master and teacher the late Āqā Qādī Tabrīzī, was based on awareness and knowledge of the self (*ma'rifat al nafs*). In the initial stages, he always prescribed concentration on one's soul in order to gain control over mind and thought. According to his instruction, every day a novice traveller must devote a certain amount of time, half an hour or more, just to concentrate on his soul and practise to control his mind and thoughts. As a result of this concentration, slowly he would gain [spiritual] strength and thoughts, and other mental preoccupations will disappear. Gradually, he would attain knowledge of his soul, and God willing, would ultimately reach his desired spiritual destination.

Most aspirants who have succeeded in liberating their mind and cleaning and purifying it from memories and ordinary preoccupations to prepare it for the rise of the Kingdom of Gnosis (*sulṭān-i ma'rifat*), have done so in one of the two following states. The first is during recitation of Glorious Qur'ān, contemplating and wondering who the actual reciter of the Qur'ān is, and ultimately feeling [being revealed to] that the reciter is none other than God Himself, Majestic in His Glory.

Second is by pleading to (*tawassul*) and seeking the intercession of Ḥaḍrat Abā 'Abd Allāh al-Ḥusayn, may the peace and blessing of God be upon him, because he is graciously instrumental in lifting the veil and removing the obstacles on the path of God for the wayfarer. As was mentioned in our discussion in previous pages, two factors play important parts in the theophany of the Kingdom of Gnosis. The first is constant attention (*murāqabah*) in its various forms and degrees of intensity; the second is concentration on the soul. When the traveller makes every effort to focus his attention on these two principles, gradually he will realise that the multiplicities of this world originate from and are nurtured by one wellspring, and anything that finds existence in the world derives its existence from one source. Any degree of light, beauty, glory, and perfection that may be present in any existing thing is derived from the single source that gives it the light, beauty, and majesty in accordance with its inherent capability (*qābilīyat-i māhuwi*). In other words, absolute and boundless grace emanates unconditionally from the Absolute Source and every existent receives its share in accordance with its qualifications and quiddity (*māhīyat*).

In any case, as a result of constant attention and persistent effort, gradually four [spiritual] realms will be revealed to the traveller.²⁶

Lo stesso Ṭabāṭabā'ī ricorda l'incontro memorabile con il suo insegnante e maestro, colui che Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-ye Tehrānī (m. 1416/1985) definisce nell'opera *Mehr-e Tābān*²⁷ come « il Salman del suo tempo », ²⁸ in quanto « espressione dell'anima che ha raggiunto il più alto grado della gnosi » :²⁹

When I went to the noble city of Najaf for education, I used to frequently visit the late Qadi due to our blood relationship. One day, I was standing in the school [courtyard], when the late Qadi came passing by. When he reached me, he put his hand on my shoulder and said, 'My son! If you want this world, perform the night prayer (*salat al-layl*), and if you want the

(Shah Qasim Anwar, d. 837/ 1434)

²⁶Allameh Sayyed Mohammed Tabataba'i, *Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect*, in *Religion and Politics in Modern Iran. A Reader*, ed. by L. Ridgeon, I.B. Tauris, New York 2005, pp. 144-145.

²⁷Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-ye Tehrānī, *Mehr-e tābān: yādnāme va muṣāḥebāt-e telmīdh va 'allāme*, Enteshārāt-e 'Allāme-ye Ṭabāṭabā'ī, Mashhad 1417/1996.

²⁸Su Salmān il Puro, l'iranico figlio di cavaliere mazdeo adottato dal profeta Muḥammad come « uno di noi, gente della Casa », primo persiano introdotto nell'Islam arabo, cfr. L. Massignon, *Salmān Pāk e le primizie spirituali dell'Islam iraniano*, in *Parola data*, a cura di C. M. Tresso, Adelphi, Milano 1985, pp. 103-137.

²⁹H. Corbin, *L'Iran e la filosofia*, trad. di P. Venuta, Guida, Napoli 1992, pp. 54-55

Hereafter, perform the night prayer!’ This statement influenced me so much that from that time until my return to Iran, I kept the late Qadi’s company day and night, for five years. Not even for a second did I neglect the opportunity to benefit from him. And from the time of my return to my motherland until his death, we remained in touch through mutual correspondence by mail, whereby the late Qadi gave me instructions, as the master-student relationship dictates.³⁰

Ma ciò che si conosce ancora relativamente poco in Europa è il suo ruolo di poeta (*shā‘er*), perchè, come afferma Nasr, Ṭabāṭabā’ī « had remarkable literary as well as philosophical gifts ».³¹ Sappiamo che compose diverse poesie « including versified treatises on learned topics such as grammar, logic and calligraphy, as well as *ghazals* of gnostic content ».³² Scrisse un *dīwān* poi andato perduto, distrutto per sua esplicita volontà gettandolo in un fiume, quasi come un novello Ermogene, probabilmente onde evitare possibili fraintendimenti e forzature. Poesie, sia sue che non sue,³³ che spesso recitava agli amici, ovviamente, ma il che non è affatto ovvio parlando di poesia, senza accompagnarle alla musica (*mūsīqī*),³⁴ cantarle o tantomeno far fluttuare la voce.³⁵ Questa sua dimensione poetica è invece nota in Iran. Dove uno dei suoi *ghazal* mistici viene attualmente studiato nelle scuole, e dove recentemente ha visto la luce un testo che raccoglie la sua superstite opera poetica, intitolato *Golshan Sheīdāi*.³⁶ Ṭabāṭabā’ī fu infatti anche questo, un poeta, sebbene mai in veste ufficiale, che esercitò la sua arte in tre lingue: quella materna, il turco azeri, il persiano e l’arabo. Ricordando quanto mi disse un suo allievo, il filosofo Gholāmhosseīn Dīnānī, durante un incontro, « Ṭabāṭabā’ī pensava in turco, parlava in persiano, e in arabo scrisse la sua opera principale », tra il 1954 e il 1972, il monumentale commento coranico in ventisette volumi intitolato *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*.³⁷ In un “persiano puro”, scevro da ogni termine arabo (*fārsī-ye sara*), padroneggiato

³⁰Sayyid Muhammad Husayn Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 16-23.

³¹*In Search of the Sacred...*, cit., p. 86.

³²H. Algar, cit., p. 24.

³³Sayyid Muhammad Husayn Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 62-63.

³⁴Sull’ambivalenza del termine musica in riferimento alla *sharī‘a*, la legge islamica, cfr. S. H. Nasr, *Islam and Music: The Legal and the Spiritual Dimensions*, in *Studies in Comparative Religion*, Vol. 10, No. 1 (Winter, 1976). « According to the *Sharī‘ah*, the Divine Law of Islam, there are different categories of human actions and corresponding categories of music, which are accepted or rejected legally. First, there is the category of music that is *ḥalāl*, legitimate or allowed, from the point of view of religious law. Second, there is the category of music that is *mubāḥ*. Types of music in this category are allowed, but they are not looked upon with great favor and are perhaps somewhat circumspect; they may be performed, but they are not *ḥalāl* and therefore are in a lower category. There are then those kinds of music, called *makrūh*, which are improper, which are disapproved of by religion, but which are not totally forbidden by Islamic Law. Finally, there is that which is *ḥarām*, forbidden or illicit. It is important to reiterate that these rulings are not unanimous and there are differences of interpretation among various religious scholars as to where the distinctions between categories lie/ [...] Arabic poetry deals at once with words and phrases and music (for example, the *Kitāb al-aghānī* in fact means “The Book of Songs”). Likewise, of course, many Persian and Turkish poems are usually sung. This is the reason so much of the poetry of the Islamic peoples is very musical and, vice versa, why Islamic music always has a poetic dimension to it. »

³⁵Sul complesso e talvolta ambiguo rapporto tra musica e Islam, cfr. Jean During, *Musica ed estasi, L’ascolto mistico nella tradizione sufī*, traduzione e cura di Giovanni De Zorzi, Squilibri, Roma 2013. Il fratello di Ṭabāṭabā’ī scrisse un innovativo trattato sulla musica, la composizione e l’effetto di questa sull’anima, ma lo distrusse completamente in quanto « he was afraid inappropriate people and tyrannical rulers would get hold of it, and then modern illegitimate governments would abuse it. » cfr. Sayyid Muhammad Husayn Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. 25.

³⁶*Golshan Sheīdāi*, ed. by Moḥammad Rezā Ramzī Awḥādī, Ketāb hame, Tehran 1392.

³⁷Attualmente son stati tradotti dall’arabo in inglese 12 volumi dell’opera, vera e propria ispirata enciclopedia delle scienze islamiche. Cfr. *Al-Mīzān: An Exegesis of the Qur’ān*, translated by Ustadh al-‘Allamah al-Sayyid Sa’id Akhtar al-Radawi, World Organization for Islamic Services, Tehran 1983-2002.

perfettamente, scrisse diversi componimenti che ci sono giunti attraverso le testimonianze di chi li ha raccolti, salvandoli dall'oblio.

La poesia e la letteratura facevano in realtà integralmente parte della sua formazione intellettuale. La letteratura araba – della quale divenne un esperto, così come in semantica (*'ilm al-ma'ānī*), retorica (*'ilm al-badī'*) ed eloquenza (*'ilm al-bayān*) – costituiva uno degli insegnamenti base che si offrivano agli studenti dell'*ḥawza 'ilmiyya*,³⁸ insieme ad altri quali la matematica, l'astronomia e le scienze islamiche. Hamid Algar afferma nella sua breve biografia come il giovane Ṭabāṭabā'ī avesse studiato come di norma le opere del poeta shirazino Sa'dī (m. 545/1150), il *Golestān (Il Roseto)* e il *Būstān (Il Giardino)*,³⁹ « giustamente definite la quintessenza dello spirito persiano, anzi piú ancora di tutta la mentalità dell'Islam non arabo ». ⁴⁰ Tra i poeti arabi il suo preferito era il sufì egiziano 'Umar Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), che definiva come un « un maestro di eleganza ed elevatezza », la « controparte di Ḥāfeẓ » nella poesia araba. ⁴¹ In particolare il suo poema intitolato *al-Tā'iyyat al-Kubrā*,⁴² che trovò dei commenti fondamentali proprio in Persia, da parte di sufì quali Sa'īd al-Dīn Farghānī

³⁸Sull'*ḥawza*, il tradizionale seminario di studi shī'ita, cfr. Al-Shahīd al-Thānī, *Desire of the Aspirant. On the etiquette of the Teacher and the Student. A translation of Muniyat al-Murīd fī Ādāb al-Mufīd al-Mustafīd*, translated by A. Khaleeli, Edited M. Mehdi Baghi, Mohammed Ali Ismail, Intr. Mohammad Mehdi Bagi, Icas Press, London 2016; *Hawza-yi 'Ilmiyya. An entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, Edited by Gholamali Haddad Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, London, EWI Press Ltd 2012. In italiano, vd. A. Cancian, *La scuola degli Imam. L'Iran e la scuola religiosa nell'Islam sciita*, Jouvence, Roma 2016

³⁹H. Algar, cit..., p. 24. cfr. Saadi, *Il roseto*, 2 voll., traduzione di I. Pizzi, Carabba, Lanciano 1917; Sa'dī, *Il roseto (Golestān)*, intr., trad. e note di P. Filippini Ronconi, Bollati Boringhieri, Torino 1965.

⁴⁰A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni 1968, p. 244.

⁴¹Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 212-215. Molto interessante la nota che Ṭabāṭabā'ī aggiunge parlando di Ibn al-Fāriḍ e del suo rapporto con l'opera di Ibn 'Arabī, circa la vicinanza di questo sommo maestro allo shī'ismo, che meriterebbe di essere trattata e sviluppata nello specifico.

« According to our master, the late Qadi, Ibn al-Farid was a pupil of Muhy al-Din (Ibn al-'Arabi). One day Muhy al-Din told Ibn al-Farid, 'Why don't you write a commentary for your *Ta'iyyah* ode?' 'O our master,' Ibn al-Farid responded, 'this *al-Futuhat al-Makiyyah* of yours is a commentary of my *Ta'iyyah*.' Muhyi al-Din was extremely close to Shi'ism. Generally speaking, the case of Shi'ism was different in early Islam and even in subsequent centuries than it is today. Most prominent scholars and gnostics were actually Shi'a; however, they had no choice but to conceal their real faith (*taqiyyah*). They used to hide their actual beliefs so as to prevent external problems and conflicts. They would keep it in themselves and not reveal it except through secret words, hints or intimations. There are two verses of Ibn al-Farid whereby he clearly and explicitly expresses his faith in the guardianship (*wilayah*) of Ahl al-Bayt. He says:

Fruitless was my life; elapsed in vain;
Because from you, I had no gain.

Save for what I got for my allegiance
To the Prophet of Qusay and his descendant. »

Sul tema, cfr. S. H. Nasr, Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History, in *Religious Studies* Vol. 6, No. 3 (Sep., 1970), pp. 229-242.

⁴²Poema in rima *t* di settecentosessanta versi, la « grande Taiyya » sotto il velame bacchico-amoroso espone un contenuto altamente mistico sul quale si sono cimentati con risultati interpretativi diversi molti studiosi italiani. Dagli studi pionieristici e discutibili del carmelitano Pietro Valerga, che arrivò a fantasticare una reincarnazione del poeta cairino in Petrarca, passando per Di Matteo, Nallino, fino a Giuseppe Scattolin. Cfr. P. Valerga, *Il divano di Omar ben al-Fared, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca*, Firenze 1873; I. Di Matteo, *I a. F. Il gran poema mistico noto col nome di al-Taiyyah al-Kubra*, Roma 1917; C. A. Nallino, *Il poema mistico arabo di Ibn al-Farid*, e *Ancora su Ibn al-Farid e sulla mistica musulmana*, in *Rivista di Studi Orientali*, vol. 8, 1/4, pp. 1-106, pp. 501-562; G. Scattolin, *L'esperienza mistica in Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā – Un'analisi semantica del poema*, 3 vols., PISAI, Roma 1987.

(629/1231-699/1300), ‘Abd al-Razzāq Kāshānī (m. 730/1330), Bābā Rukn al-Dīn Shīrāzī (m. 769/1368) e ‘Abd al-Rahmān Jāmī (m 898/1492).⁴³ Parte della sua formazione si deve al *Dīwān* di Ḥāfeẓ (m. 792/1389). Libro celestiale (*ketāb-e asemānī*)⁴⁴ di cui era un « avido lettore », che spesso lo guidava⁴⁵ e « whose verse he would often cite and interpret in the course of his lectures on philosophy, despite his general insistence on keeping separate the language and topics of philosophy on the one hand and gnosis on the other »⁴⁶. Anche se in questo caso si può parlare di una vera e propria predilezione, considerando la testimonianza del filosofo Seyyed Hossein Nasr. Il quale ricorda nella sua biografia intellettuale le lezioni trascorse con Ṭabāṭabā’ī dedicate proprio al commento dell’opera del poeta, commento mistico ed esoterico di alcuni *ghazal* che « he would reveal in such profundity that it seemed the walls of his humble house were speaking in unison with him » :

One of my remarkable experiences, which was really unique, occurred during one of those summers when he would come to Darekah, a village north of Tehran, which at that time was much less crowded than now. He lived amidst a beautiful garden with a stream in the middle of it. There alone, just myself and him, I studied with him for the whole summer the *Dīwān* of Ḥāfiz. You just cannot imagine the depth of meaning that he would expound, meanings compared to which ordinary interpretations were like gravel. It was as if the walls were speaking with him. He was not only a philosopher and commentator on the Quran, but also a gnostic and mystic of a very high order.⁴⁷

La poesia ha quindi un primo ruolo nella sua vita di studio, quello formativo. Ma oltre questo periodo propedeutico l’interesse per la poesia si mantiene, continua manifestandosi in molteplici generi letterari, dal *ghazal*, alla *robā’ī* fino al *mathnavī*. La poesia, letta e meditata, composta e inoltre commentata al pari della parola divina, il sacro *Corano*, testimoniano l’importanza assegnata ad essa da parte di Ṭabāṭabā’ī. Una poesia vista non come fine a sè stessa, come esercizio retorico od oggetto d’estetologia, ma come mezzo gnostico ed *oggetto* ermeneutico. Per disvelare in questo secondo caso i significati reconditi nel testo, attraverso un

⁴³Farghānī raccolse i commenti alla *Tā’iyyah* del suo maestro Ṣadr al-Dīn Qūnawī (m. 673/1274), componendo sulla loro base un lavoro sia in persiano, il *Mashāriq al-darārī*, che in arabo, il *Muntaha’l-madārik*. Cfr. *Mashāriq al-darārī Sharḥ Tā’iyya Ibn al-Fāriḍ; ta’līf Ṣa’īd al-Dīn Farghānī*, translated and commented on by Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, Mashhad, Iran: Anjuman-i Falsafah-i wa-’Irfān-i Islam, 1398/1978. Cfr. G. Scattolin, “Al-Farghānī’s Commentary on Ibn al-Fāriḍ’s Mystical Poem al-Tā’iyyat al-Kubrā,” *MIDEO* 21, 1993, pp. 331-83. Su questo sufi, allievo di Qūnawī, a sua volta il più influente discepolo di Ibn ‘Arabī, cfr. W. C. Chittick, ad vocem *Sa’īd al-Dīn Farghānī*, in *EI2* II, pp. 860-61. Sulla poesia di Ibn al-Fāriḍ, cfr. ‘Umar Ibn al-Fāriḍ, *The Poem of the Way*, tr. A. J. Arberry, E. Walker, London 1952; ‘Umar Ibn al-Fāriḍ, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, tr. A. J. Arberry, E. Walker, Dublin 1956; T. E. Homerin, *Passion before me, my fate behind: Ibn al-Fāriḍ and the poetry of recollection*, Suny Press, Albany 2011. Un commento alla *Tā’iyyah*, intitolato *Kashf al-durr fī nazm al-durr*, sarà scritto dal mistico Bābā Rukn al-Dīn Shīrāzī (m. 769/1368). ‘Abd al-Razzāq Kāshānī (m. 730/1330) scrisse a sua volta un commentario al testo, il *Kashf wujūh al-ghurr li-ma’ānī nazm al-durr*. In seguito il poeta e mistico ‘Abd al-Rahmān Jāmī (m 898/1492), ne commenterà una parte rilevante col suo *Sharḥ-e ba’ḍi az abyāt-e qaṣīda-ye tā’iyya-ye fāriḍiyya*.

⁴⁴M. Mo’in, *Hafez-e Shirin Sokhan*, Tehran 1319/1940, p. 23.

⁴⁵H. Algar, cit..., pp. 23-24.

⁴⁶H. Algar..., cit. p. 23.

⁴⁷*In Search of the Sacred...*, cit., p. 83. Su Ḥāfeẓ e la mistica, vedi l’importante riflessione di uno dei suoi migliori allievi, Murtaḍā Muṭahharī. Cfr. Murtaḍā Muṭahharī, *Tamāshāgah-e rāz: mabāheṣī pīrāmūn-e shenākht-e vāqe’ī-ye Khvājeh Ḥāfeẓ*, Enteshārāt-e Islāmī, Tehrān 1980. In italiano sul tema, vd. Mortaza Motahhari, *La contemplazione del mistero: cinque discorsi sul misticismo di Ḥāfiz*, pref. di Hamīd Rezā Bahārlū, traduzione e note a cura di S. Pellò, i Versanti, Roma 2000.

ta'wīl che si esercitava come abbiamo visto anche sul canzoniere di Ḥāfeẓ e che presuppone in entrambi i casi un approccio esegetico esoterico, una forma di conoscenza interiore che superi la lettera. Chiave ermeneutica che costituiva anche il centro dei suoi ventennali scambi filosofici con Henry Corbin, come viene testimoniato da uno dei giovanissimi partecipanti e traduttori a questo « *cercle herméneutique* », Daryush Shayegan:

“C’est parce que l’Occident a perdu le sens du *ta'wīl*, dit Corbin, que nous n’arrivons plus à pénétrer les arcanes des Saintes Écritures et que nous démythologisons la dimension sacrée du monde.” C’était la première fois que je mesurais toute l’ampleur insoupçonnée de ce terme que Corbin utilisait souvent et qui resta, comme on le sait, la clé de voûte de toute sa méditation. “Peut-on, fit remarquer le Shaykh, parler de ces choses-là sans tenir compte du *ta'wīl* (de l’herméneutique spirituelle)? Il ne peut y avoir de vraie spiritualité sans *ta'wīl*.”⁴⁸

II. Prima di presentare qualche testo in traduzione è però necessario domandarsi che cosa abbia rappresentato la poesia per Ṭabāṭabā'ī, quale sia il ruolo assegnatole nella sua produzione. Un mezzo minore di espressione, osservato l'esito riservato al suo stesso canzoniere? Non diremmo, visto anche il ruolo, eminentemente orale, assegnatole nelle lezioni citate da Nasr. E nonostante quello che possiamo definire forse come un estremo caso di premura, seppure legittimo e in sintonia con la sua personalità, la sua modestia, mostrato sia verso la propria figura di studioso islamico che verso gli studenti. Ossia la volontà di non voler essere conosciuto anche come *poeta*. Cosa che invece sarà contemplata e ammessa da parte di diversi 'aref, compreso Ruḥollāh Khomeinī (m. 1409/1989), anche se anch'egli solo *post mortem*.⁴⁹ La poesia rappresenta nel suo percorso esistenziale un altro modo di avvicinamento a Dio, con un diverso linguaggio? In una delle sue ultime interviste, alla domanda se avesse mai scritto poesie Ṭabāṭabā'ī rispose affermativamente, spiegando con un timido sorriso « perchè l'immaginazione (*khiyal*) mi rivelò alcune cose che pensavo fossero importanti da condividere, quindi le ho condivise in forma di poesia ». Un modo d'espressione proprio all'immaginazione dunque, ma un'immaginazione operante comunque sotto la guida dell'intelletto (*al-'aql*). 'Aql che è qualcosa di non assimilabile nè confondibile in questo caso con la stessa ragione ('*aql-e juz'ī*) intesa in senso meramente umano. Una ragione che slegata dal sacro finisce anzi, come scrive Jalāl al Dīn Rūmī (m. 673/1274) nel *Fīhi mā fīhi* (C'è ciò che c'è),⁵⁰ per « diffamare l'intelletto »:

⁴⁸D. Shayegan, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, Éditions de la Différence, 1990, p. 28.

⁴⁹Alla sua morte furono pubblicati ventitre *ghazal* di natura mistica, cfr. *Bāde-ye 'eshq*, Ṣidā wa sīmā-ye jumhūrī-ye Islāmī-ye Irān, Tehran 1368/1989-90. Sul tema vedi Ridgeon, L. (2014) Hidden Khomeini: mysticism and poetry, in Adib-Moghaddam, A. (ed.) *A Critical Introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 193-210; Asghar Seyed-Gohrab, *Khomeini the Poet Mystic*, in *Die Welt des Islams*, Vol. 51, Issue 3/4 (2011), pp. 438-458. Cfr. William Hanaway, Five Mystical Ghazals by the Ayatollah Khomeini, in *Iranian Studies* Vol. 30, No. 3/4, Selections from the Literature of Iran, 1977-1997(Summer/Fall, 1997): 272-76. Sulla dimensione gnostica di Khomeyni, autore di diverse opere di carattere irfanico nelle quali combinò la tradizione dell' '*irfān shī'i* con quella di Ibn 'Arabī, resta insuperata l'opera di Yahya Christian Bonaud. Cfr. Y. C. Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX^e siècle. Métaphysique et théologie dans le oeuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*, Al-Bouraq, Beirut 1997.

⁵⁰Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Il libro delle profondità interiori*, Luni, Milano 1996, p. 65.

L'Intelletto (*al-'aql al-kullī*, per impiegare il linguaggio degli *Ḥadīth*) e il termine *'aql* stesso significano ambedue etimologicamente « ciò che vincola o limita l'Assoluto rispetto alla creazione », e anche « ciò che vincola l'uomo alla verità, a Dio stesso ». Secondo la prospettiva islamica, lo *'aql* è esattamente ciò che mantiene l'uomo sulla retta via (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) e gli impedisce di forviare. Ecco perché sono così numerosi i versi del Corano che equiparano i forviati a coloro i quali non si servono dell'intelletto – come nel passo *wa lā ya'qilūn* « essi non intendono » o, letteralmente, « non usano il loro intelletto ».⁵¹

Affinchè lo *'aql*, il *no'ū*, svolga questa funzione discriminatrice occorre che esso stesso preservi la sua purezza, che il suo specchio lucido non venga oscurato dalla ruggine delle passioni dell'anima. Incluse quelle poetiche, o esclusivamente poetiche, di una poesia profana, estranea alla rivelazione. Preda di quello che il suo amico Henry Corbin, in contrapposizione al termine chiave *imaginal* – intermondo dell'Immaginazione, mondo dell'Anima e delle anime descritto proprio dai metafisici iranici –⁵² avrebbe definito filosoficamente come *imaginaire*,⁵³ in quanto *immaginario* proprio dell'irreale, del mitico. E appunto della finzione poetica. In assenza della contemplazione intellettuale che stabilizzi e bilanci le emozioni e le visioni interiori, l'immagine finisce inevitabilmente per essere privata di un asse verticale e ascensionale:

Si può risalire dal riflesso all'origine, a condizione che lo *'aql* non sia offuscato dalle passioni,

⁵¹S. H. Nasr, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1994, p. 64.

⁵²Era stato questo mondo intermedio, in quanto *situs* dove non solo « hanno luogo » e il « loro luogo » le visioni dei profeti e le esperienze dei mistici, ma trovano realtà gli accadimenti della Resurrezione e dell'escatologia, a permettere al filosofo francese di trovare un luogo per evadere dal carcere della finitezza dell'essere per la morte. Se in fondo, come testimonia Corbin stesso, « un mondo non può sorgere all'Essere e al Conoscere fino a che non è stato nominato e denominato », la presenza di questa nozione appare relativamente tardi nella sua opera. Avvertita in modo ancora oscuro negli scambi avuti intorno ai Platonici di Cambridge tra il 1931 e il 1936 con Ernst Cassirer, che nel 1932 aveva pubblicato l'opera *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, l'idea si era già manifestata, nella parola *Imaginal*, nella prima conferenza che Corbin tenne presso il circolo di Eranos, nel 1949. Basandosi anche su quel rifiuto della causalità storica, fisica che, sulla scorta della questione heideggeriana delle radici ontologiche della storia, aveva guidato il filosofo francese alla coniazione della distinzione tra *historial* e *historique*, e dopo l'incontro cruciale con la gnoseologia dei Platonici di Persia. Fu infatti a contatto con gli *Ishrāqīyūn* del ceppo spirituale di Suhrawardī, che il filosofo giunse a definire, insieme a questo 'continente perduto' alla filosofia occidentale 'ufficiale', il proprio lessico, che fino allora, per esplicita dichiarazione dell'autore stesso, aveva oscillato, contemplando anche la variante *imaginable*. La ricerca di un termine che potesse differenziarsi radicalmente dall'*imaginaire*, trovò un fondamentale soccorso nella lingua latina, perché fu con il termine latino *mundus imaginalis*, perfetto equivalente dell'arabo *'ālam al-mithāl*, che Corbin diede esistenza e realtà, a un intero piano dell'Essere. Il mondo intermedio che Suhrawardī aveva designato con differenti nomi, veniva a determinare, nel termine chiave coniato dal Corbin, anche un preciso piano del Conoscere, che a sua volta a reggeva una rete di nozioni determinate: percezione immaginativa, conoscenza immaginativa, coscienza immaginativa. Tutto ciò, a partire dalle due opere fondamentali, *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabi*, del 1958, e *Corps spirituel et Terre céleste*, datata 1960, ma il cui nucleo originario risale anch'esso alla stagione di Eranos, esattamente l'estate 1953, verrà definitivamente stabilito e fissato, sia su un piano metafisico, che su quello lessicale. La rivendicazione di realtà che questo mondo reclamava, e che Corbin, da giovane filosofo aveva a lungo cercato, superando la *Weltanschauung* di Heidegger, e trovandola nel mondo spirituale iranico, esigeva dunque una distinzione ontologica e gnoseologica rispetto al termine *imaginaire*.

⁵³H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1971-1972, vol. IV, p. 378. « Le mot « imaginal » (latin *imaginalis*) dérive du mot *imago* à l'exemple des mots du même type (cf. les dérivés du mot *origo* : *originarius*, *originalis* etc.). Le latin distingue entre *imaginare*, présenter une image à la façon dont le miroir vous la présente (c'est la fonction qu'exprime le mot arabe *mazharīya*, et c'est par excellence la nature du *'ālam al-Mithāl*, *mundus imaginalis*) et le déponent *imaginari*, s'imaginer, se figurer ».

che esso sia il sano, equilibrato e armonioso Intelletto, definito nella terminologia islamica come *al-'aql al-salīm*. Ma se lo *'aql* è inquinato dalle passioni, *nafs*, può divenire il velo che nasconde il divino all'uomo e lo forvia. Se così non fosse, non vi sarebbe più la necessità della rivelazione. La rivelazione è la manifestazione macrocosmica dell'Intelletto Universale, *Kalimat Allāh*, che provvede all'impalcatura per la manifestazione microcosmica dell'Intelletto nell'uomo e alla legge divina che protegge l'uomo dalle sue passioni, rendendo possibile all'intelletto di rimanere integro, *salīm*.⁵⁴

È solamente anche a questo patto che nell'anima del sapiente, spogliatasi dai beni di questo mondo (*tajrīd*), potrà essere riflesso il volto dell'Amico. Indicativo che anche nelle sue lezioni filosofiche venissero citati differenti versi poetici, in prevalenza proprio di Ḥāfez, a confermare e approfondire il senso del pensiero e fissarne i concetti attraverso l'allusione dei simboli e l'illuminazione metaforica propria del cuore (*qalb*) e della coscienza (*wijdān*). Ma come fosse estremamente cauto nel mantenere distinti i due campi del sapere, considerati entrambi necessari in ogni essere umano, e i rispettivi principi e linguaggi.

La sua vocazione di scrittore di poesie, seppure distinta, si colloca dunque indissolubilmente e intrinsecamente accanto a quello di grande filosofo, esegeta e mistico. Non si tratta infatti di qualcosa d'isolato, tanto nella sua produzione personale, quanto in linea generale, ma s'inserisce in un lungo filone di precedenti illustri di pensatori islamici, shī'iti come sunniti, che operarono anche poeticamente. Si pensi solamente ad Ibn Sinā (370-980[?]/428-1037),⁵⁵ allo Shaykh al-Akbar Ibn 'Arabī (560-1165/638-1240),⁵⁶ e a chi si oppose alla sua influenza in Iran, 'Alā' al-Dawla Semnānī (m. 736/1336);⁵⁷ Mir Dāmād (m. 1041/1631), il quale scrisse le sue poesie in arabo e persiano sotto lo pseudonimo (*takhallos*) di "*Isrāq*", e Mollā Sadrā (979-1571-72/1045-1635-36);⁵⁸ al grande Shaykh Bahā'ī (953-1547/1030-1621),⁵⁹ o ai *Dīwān* di Afḍal-al-Dīn Kāshānī (m. 610/1213-14), 'Abd-Al-Razzāq Lāhījī (m. 1072/1622) e Moḥsen Fayḍ Kāshānī (1006/1598 o 1007/1599-1090/1679).⁶⁰ Sino ai più celebri esempi moderni, su cui spicca certamente il filosofo e gnostico Shaykh Mollā Hādī Sabzavāri (1212-1797/1289-1873).⁶¹ Esempi chiari di quando la scienza tradizionale dei sapienti (*'alīm*) comprendeva

⁵⁴S. H. Nasr, *Il sufismo...*, cit., p. 65.

⁵⁵Avicenna, *Opera poetica*, traduzione, introduzione e note di A. Bausani, Roma, Carucci 1956.

⁵⁶Ibn al-'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, Beirut, Dār Ṣādir, 1966. Cfr. Ibn 'Arabī, *The Tarjumān al-Ashwāq, A Collection of Mystical Odes*, trans. and ed. Reynold Nicholson, London, Royal Asiatic Society 1911.

⁵⁷'Alā' al-Dawla Semnānī, *Dīwān-e kamel-e ash'ar farsi va arabi Sheikh Alā' al-Dowlah Semnānī*, ed. 'A.-R. Haqiqat, Sherkat-e mo'allean va motarjeman-e Iran, Tehran 1985. Cfr. J. J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-dawla as-Simnani*, NY: State University of New York Press, Albany, 1995.

⁵⁸Mir Dāmād, *Dīwān*, Isfahan, 1310 Š./1931; *Mathnavī-ye Mollā Ṣadrā*, ed. Moṣṭafā Fayḍī, Qumm, 1376 Sh./1417/1997.

⁵⁹Bahā'od-Dīn Moḥammad 'Amelī, *Kollīyāt-e aš'ar wa ātār-e fārsī-e Šayḵ Bahā'-al-Dīn Moḥammad al-'Āmelī mašhūr be Šayḵ Bahā'ī*, ed. Ġolām-Ḥosayn Jawāherī, Tehran, 1341 Š./1962. Cfr. C. E. Bosworth, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and His Literary Anthologies*, Manchester, Manchester University Press 1989; Andrew Newman, "Towards a Reconsideration of the 'Isfahan School of Philosophy': Shaykh Baha'i and the Role of the Safawi Ulama," *Studia Iranica*, vol. 15 (1986), pp. 165-199.

⁶⁰*Dīwān Ḥakīm Afḍal al-Dīn Kāshānī*, Tehrān, Zavvar 1984. Cfr. W. Chittick, ad vocem *Bābā-afḍal-al-Dīn*, in EIR, Vol. III, Fasc. 3, pp. 285-291; Moḥsen Fayḍ Kāshānī, *Dīwān*, Tehran, 1357 Š./1978. Cfr. H. Algar, ad vocem *Fayḍ-e Kāshānī, Mollā Moḥsen-Moḥammad* in EIR, Vol. IX, Fasc. 5, pp. 452-454; Fayyād-e Lāhījī, *Dīwān*, ed. A. B. Karīmī. Tehran, 1372 Sh./1993. Cfr. W. Madelung, ad vocem *'Abd-Al-Razzāq Lāhījī*, in EIR, Vol. I, Fasc. 2, pp. 154-157.

⁶¹*Dīwān-e Asrār: kollīyāt-e aš'ar-e fārsī-e Ḥāji Mollā Hādī Sabzavāri*, ed. Sayyed Ḥasan Amīn, Tehran, 1380 Š./2001. Cfr. Seyyed Hossein Nasr, ad vocem *Hādī Sabzavāri*, in EIR, Vol. XI, Fasc. 4, pp. 437-441. Mollā Hādī,

pensiero e letteratura riuscendo versatilmente a concordarli ancora a dei livelli elevati, non escludendo una qualità a scapito dell'altra. Ma anzi presupponendo la loro unione, sia a livello espressivo, in termini di competenze da possedere o apprendere, così come in termini di realizzazione spirituale. Nè tantomeno trascurando la legge (*sharī'a*). Proprio Ṭabāṭabā'ī – attento e scrupoloso osservatore alla lettera del rituale e della *sunna*, anche nei suoi aspetti opzionali e dunque non obbligatori – aveva chiaro quanto potesse essere deleterio, infruttuoso e fondamentalmente anti-religioso, un atteggiamento quale quello dei dottori essoterici (‘*ulamā' al-rusūm*). Posizione che, in nome di un mero ritualismo, fosse schiacciata su di una religione solamente esteriore, rifiutasse quell'aspetto ‘*irfanico* che del fenomeno religioso ne costituiva l'essenza. E nel quale anche la poesia mistica,⁶² pur con le dovute precauzioni, aveva pieno titolo:

Moreover, ‘Allamah was critical of certain pretenders to sanctity who only adhere to the outward rituals. They were those who took religion as a pretext and, under the pretence of defending the sacred religion and spreading the shariah, severely condemned all friends of Allah (*awliya'*) who were engaged in self-vigilance (*muraqabab*), self-reckoning (*muhasabah*), and may have perchance performed long prostrations. In the first place, these people tend to criticize and reproach certain great men of mysticism (‘*irfan*) such as Khwajah Hafiz Shirazi and Mawlana Muhammad Balkhi Rumi, the composer of the *Mathnawi*. ‘Allamah attributed this way of thinking to ignorance, tedium and dullness, which are so detested by the spirit of religion.⁶³

Allo stesso tempo, se ‘*irfān*⁶⁴ e filosofia erano ai suoi occhi due dei maggiori pilastri della

sotto commissione del governatore del Khorasan, il principe Qajar Sulṭān Murād Mīrzā Ḥusām al-Salṭāna, ha composto un commentario ai passi più oscuri o più difficili, circa un centinaio, contenuti nei sei libri del *Mathnawī* di Jalāl al-dīn Rūmī. Cfr. Hādi Sabzavārī, *Sharḥ-e mathnawī*, ed. Muṣṭafā Burūrjerdī, 3 voll., Veẓārat-e ershād, Tehrān 1374-77/1995-98. Sul testo è stato pubblicato uno studio, cfr. J. Cooper, “Rūmī and *ḥikmat*: Towards a Reading of Sabziwārī’s commentary on the *Mathnawī*”, in *The Heritage of Persian Sufism I: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, ed. L. Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1999, pp. 409-433. In epoca recente, tra il 1969 e il 1973, va segnalata l'uscita del monumentale commentario al *Mathnawī*, in ben 15 volumi, del sapiente e filosofo ‘Allamah Muḥammad Taqī Ja‘farī (m. 1419/1998).

⁶²Emblematico il caso rappresentato da uno degli ‘*ulamā'* più rappresentativi dell'epoca qajar, Mullā Aḥmad Narāqī (m. 1245/1829), autore di svariati testi sui principi della giurisprudenza (*uṣūl*), il quale a sua volta compose un bel poema basandosi strettamente sul *Mathnawī* di Rūmī. La lettura di questa opera era altamente raccomandata da un altro grande ‘*aref* recente e profondo conoscitore del testo, lo Shaykh Rajab ‘Alī Khayyāt (m. 1340/1961), il quale arrivava a commuoversi all'ascolto e affermava che avrebbe dato qualsiasi cosa avesse avuto pur di possedere una copia del *Tāqḍīs*. Cfr. Mullā Aḥmad Narāqī, *Mathnawī-ye tāqḍīs*, ed. Ḥasan Narāqī Tehran, Amir Kabir 1362sh/1983. A Narāqī si deve anche, nell'opera intitolata ‘*Awā'id al-Ayyām*, la prima articolazione della dottrina della *Wilayat-e Faqih* (l'autorità dei giuristi), cfr. H. Dabashi, “Early Propagation of *Wilayat-i Faqih* and Mullah Ahmad Naraqī”, in S. H. Nasr, H. Dabashi and S. V. R. Nasr, *Expectations of the Millenium: Shi'ism in History*, State University of New York, New York 1988, pp. 288-300.

⁶³Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. 82. Emblematico l'episodio citato sempre nel testo da Ṭabāṭabā'ī, p. 264-65: « It is reported that once, certain individuals (jurist and scholars) conspired against the late Akhund Mulla Husayn-Quli, and wrote a petition against his mystic, esoteric, and monotheistic practice, which they submitted to the late Ayatollah Sharabyani. (That was when the late Sharabyani held the authority of [Shi'a] Muslims and was recognised as the absolute Source of Emulation.) Their objection was that Akhund Mulla Husayn-Quli was following the Sufis. The late Sharabyani read their letter, picked up a pen and wrote underneath their letter, ‘I wish Allah would make me a Sufi like the Akhund.’ And with this statement, Sharabyani put an end to the matter, and all their plots fell flat. »

⁶⁴Circa una possibile definizione del termine ‘*irfan* si riporta quella offerta dallo studioso Toshihiko Izutsu (m. 1993), che lo intende come « una forma particolare di filosofia sviluppatasi nell'Islam, un modello particolare di pensiero nel quale il pensiero razionale è guidato dalla realizzazione spirituale attraverso una autodisciplina

religione, senza un'adeguata preparazione in materia religiosa e la dovuta sincera osservanza della legge, non avrebbero a suo avviso mai condotto ad una vera e autentica conoscenza. In questo senso Ṭabāṭabā'ī, ponendosi sulla scia della tradizione shī'ita duodecimana dell'opposizione tra misticismo filosofico ('*irfān*) e sufismo (*taṣawwuf*), le cui radici risalgono al periodo Safavide e alla sua politica religiosa,⁶⁵ si mostrava critico verso un certo sufismo, reo di non dare sufficiente importanza alle norme della *sharī'a*. Emerge dunque ancora una volta il perfetto equilibrio testimoniato dal filosofo nel valutare dimensione interiore (*bāṭin*) ed esteriore (*zāhir*) del sacro, quadro nel quale un elemento non risulta mai separato dall'altro, ma dove i due coesistono. Possedendo lo shī'ismo e la sua mistica entrambi, *ṭarīqah* e *sharī'a*, come aveva notato acutamente il Corbin « la situazione del credente shī'ta lo mette all'improvviso, a differenza del credente sunnita, sulla via mistica (*tarīqa*) ».⁶⁶ Riuscendo in questo modo a non dare adito tanto ad una mera interpretazione legalistica quanto a pericolosi fenomeni di antinomismo (*ibāḥa*).

La poesia per Ṭabāṭabā'ī significa innanzitutto un'occasione per parlare del suo rapporto con Dio, delle intuizioni, delle visioni e dei sentimenti che si manifestano in questa incessante ricerca, condotta in questo caso attraverso l'*immaginazione*, e non i concetti della logica (*mantiq*). Due vie distinte certamente, ma con un unico fine, e nelle quali riluce la figura di colui che come maestro spirituale (*pīr*)⁶⁷ si fa guida premurosa e attenta del suo allievo. Capace di leggerne i pensieri, le difficoltà, le paure – anche quelle non dette – e « di rendere attuabili

contemplativa e va di pari passo con essa », in T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, intr. di A. Ventura, Marietti, Genova 1991, p. 67. La preferenza nell'uso di questo termine per designare l'esoterismo islamico, in sostituzione del termine *taṣawwuf*, si afferma a partire dall'epoca Safavide tra i religiosi shī'iti, quando quello che inizialmente era un ordine sufi di tendenze alidi guidato dallo Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardībīlī e mosso da quella che Bausani definisce « una *volontà di sciismo* e di entusiastica fedeltà religioso-militare a un capo semidivino », fonda il nuovo stato Persiano che impone gradualmente una « rinnovata ortodossia sciita duodecimana dei teologi ». Cfr. S. H. Nasr, *Shi'ism and Sufism...*, cit. p. 241. « But strangely enough, during the reign of the same dynasty whose origin was Sufi, a severe reaction set in against the Sufi orders partly because many extraneous elements had joined Sufism for worldly ends and also because some of the orders became lax in their practice of the *Sharī'ah*. Some of the religious scholars wrote treatises against the Sufis such as *al-Fāwā'id al-dīniyah fi'l-radd 'al'l-ḥukamā' wa'l-ṣūfiyah* of Mullā Muḥammad Ṭāhir Qumī. Even the outstanding theologian and scholar, Mullā Muḥammad Bāqir Majlisī, who was not completely against Sufism as attested by his *Zād al-ma'ād*, was forced in these circumstances to deny his own father's Sufism and openly oppose the Sufis. In such a climate Sufism encountered a great deal of difficulty during the latter part of the Safavid era and in this period even the theosophers (*ḥukamā'*) of the school of Mullā Ṣadrā faced severe opposition from some of the '*ulamā'*. It was as a result of this situation that in religious circles Sufism henceforth changed its name to '*irfān* and to this day in the official Shi'ite religious circles and madrasahs one can openly study, teach and discuss '*irfān* but never *tasawwuf* which is too often associated with the lax dervishes oblivious to the injunctions of the *Sharī'ah*, who are usually called *qalandar ma'āb* in Persian ». Cfr. L. Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan: *Tasawwuf* and '*Irfan* in Late Safavid Iran" 'Abd al-Razzq Lahiji and Fayz-i Kashani on the Relation of *Tasawwuf*, *hikmat* and '*Irfan*", in L. Lewisohn and D. Morgan, eds., *The Heritage of Sufism*, vol. III: Late Classical Persianate Sufism: The Safavid and Mughal Period, ONEWORLD, Oxford 1999, pp. 64-134.

⁶⁵Sul tema, vd. A. Anzali, "*Mysticism*" in *Iran. The Safavid Roots of a Modern Concept*, University of South Carolina, Columbia 2017. Cfr. N. Pourjavady, "The Opposition to Sufism in Twelver Shiism", in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, eds. Frederick de Jong and Bernd Radtke, Leiden, Brill 1999, pp. 614-623; J. Aubin, "La Politique religieuse des Safavides," in *Le Shī'isme imamate*, Paris, ed. T. Fahd, 1970, pp. 235-243.

⁶⁶H. Corbin, *Post-scriptum biografico ad una conversazione filosofica*, sito web *Amis de Henry e Stella Corbin*, <<http://www.amiscorbin.com/textes/italien/italienpostscriptumttb.htm>>

⁶⁷Circa il ruolo del maestro spirituale nella letteratura sufi persiana, cfr. S. H. Nasr, *Il sufismo...*cit., pp. 68-82.

la rinascita e la trasformazione spirituali »⁶⁸, Ḥajj Mīrzā ‘Alī Qāḍī Ṭabāṭabā’ī.⁶⁹ Fu sotto la sua guida che Ṭabāṭabā’ī iniziò – nella città santa di al-Najaf, « la porta del segreto dei mondi », nei pressi del mausoleo dell’emiro dei credenti ‘Alī ibn Abī Ṭālib (m. 40/661), il primo Imām –⁷⁰ un lungo, più intenso e regolare apprendistato morale e spirituale. Fatto d’ascesi e, insieme al *dikhr Allāh*,⁷¹ il ricordo costante di Dio, di una serie di pratiche di devozione supererogatorie,⁷² su tutte quella della preghiera notturna. Fu lui in definitiva ad iniziarlo alla conoscenza (*ma‘rifa*) dei Misteri Divini (*asrār-e ilāhī*). Ma al maestro che per estremo rispetto non osava citare, e che difatti non menzionò nella sua stessa breve autobiografia,⁷³ Ṭabāṭabā’ī attribuisce anche l’apprendimento dello stile e del metodo nell’esegesi coranica – consistente nell’interpretazione del Corano attraverso altri versetti del Corano stesso (*tafsīr al-Qur’ān bi’l Qur’ān*) – come quello nella comprensione delle tradizioni (*fiqh al-ḥadīth*).⁷⁴ Iniziatore di una

⁶⁸*Ibid.*, p. 68.

⁶⁹H. Algar, cit..., pp. 4-6. Qāḍī incontrò anche degli strenui oppositori in coloro che rigettavano la via filosofica e mistica, il cui più celebre caso fu quello di Mīrzā Mahdī Gharawī Iṣfahānī (m. 1365/1945), che giunto a Mashhad intorno al 1921-22 vi fondò la scuola chiamata *maktab-e tafkīk* (segregazionista), la quale rifiutava ogni interpretazione allegorica (*ta‘wīl*) e razionale nella conoscenza del *Corano* e divenne presto l’indirizzo dominante nell’*hawza*, trovando accoglienza presso gli ‘ulamā tradizionalisti. Uno dei migliori studenti di ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī, il filosofo Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyani (m. 1426/2005), si opporrà a questa deriva anti-filosofica e anti-razionalistica, criticandone l’approccio meramente fideistico, considerandolo limitante. Cfr. Mīrzā Mahdī Gharawī Iṣfahānī, *Abwāb al-hud‘a fī bayān ṭarīq al-hidāya al-ilāhiyya wa-mukhālīfatihi ma‘rāl-‘ul al-‘ul‘um al yūnāniyya*, Sayyid Muḥammad Bāqir Najafī-Yazdī (ed.), Mashhad 1364 Sh/1985, new edition, ed. Ḥasan Jamshīdī, (Qum 1385 Sh/2006); Muḥammad Riḍā Ḥakīmī, *Maktab-e tafkīk*, 2edn, Tehran, 1376/1997; Sajjad H. Rizvi, “Only the Imam Knows Best: The Maktab-e tafkīk’s Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran”, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 22 (2012), pp. 487-503; R. Glave, “Continuity and Originality in Shī‘ī Thought: The Relationship between the Akhbāriyya and the Maktab-i Tafkīk”, in Denis Hermann and Sabrina Mervin (eds), *Shi‘i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-Xxth Centuries)*, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, Beirut 2010, pp. 71-93.

⁷⁰Su Najaf in quanto città di scienza e della sua ricerca, cfr. S. Mervin, La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi‘ites imāmītes de la fin du XIXe siècle à 1960 », *Studia Islamica*, 81, 1995, pp. 165-185. Si veda anche la meravigliosa monografia, Yasser Tabbaa and Sabrina Mervin, *Najaf: The Gate of Wisdom: History, Heritage and Significance of the Holy City of the Shi‘a*, Paris, 2014. Su ‘Alī ibn Abī Ṭālib dal punto di vista delle credenze, nella letteratura popolare e nell’iconografia, cfr. *From History to Theology: Ali in Islamic beliefs*, ed. by Ahmet Yaşar Ocak, Turkish Historical Society, Ankara 2005.

⁷¹Sull’esperienza del *dhikr* vedi L. Gardet, *Dhikr*, in EI, II, p. 223. Algar riporta questo affascinante aneddoto in merito. H. Algar, cit..., p. 6. « In full conformity with the traditions of his discipline, Qāḍī used to warn Ṭabāṭabā’ī and his other pupils to ignore the manifestations of the suprasensory realm, the forms reflecting the divine beauty, that they might see while engaged in *dhikr*. Ṭabāṭabā’ī had at least one occasion to act on this advice. He relates that while absorbed one night in *dhikr* at the mosque in Kufa, a houri appeared before him and proffered him both her own person and a goblet of the wine of paradise. He gently rebuffed her advances, and she departed—slightly offended, as Ṭabāṭabā’ī recalled. »

⁷²S. H. Nasr, *Preface* a Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shi‘ite Islam...*, cit., p. 23. « Thanks to this master the years in Najaf became for ‘Allamah Tabataba’i not only a period of intellectual attainment but also one of asceticism and spiritual practices, which enabled him to attain that state of spiritual realization often referred to as becoming divorced from the darkness of material limitations (*tajrid*). He spent long periods in fasting and prayer and underwent a long interval during which he kept absolute silence. »

⁷³Per l’autobiografia, vd. *Marzubān-e waḥī wa kherad: yād-nāme-ye marḥūm ‘allāmeḥ-ye sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī*, Qom 1381/2002, pp. 39-45. Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 15-16. « One day, I offered him some perfume, which he took in his hand. Then he paused a bit and said, ‘It has been two years since our teacher, the late Qadi, has passed away, and I have not used any perfume ever since.’ Even until these recent years, whenever I gave him a bottle of perfume, he would cap it and put it in his pocket. I never saw him using perfume, even though his teacher passed away thirty-six years before. »

⁷⁴Qāḍī scrisse un commento al *Corano* rimasto inconcluso, arriva fino alla sesta sura, la sura *al-An‘ām*, e purtroppo non ancora pubblicato. Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 45-46; Sayyid Muḥammad ‘Allamah Ṭabāṭabā’ī, *The Qur’ān in Islam...*, cit., pp. 54-59.

serie di grandissimi *'ārefīn* persiani e non quali Muḥammad Taqī Āmulī (m. 1391/1971), Sayyid Hāshim Mūsawī al-Haddād (m. 1404/1984),⁷⁵ Sayyid Abū l-Qāsim al-Mūsawī al-Khū'ī (1413/1992), Muḥammad Taqī Bahjat (m. 1430/2009),⁷⁶ fu anche un uomo misterioso di cui si narrano numerosi incredibili episodi, segno dell'altissimo lignaggio spirituale raggiunto. Aura, quella sulla sua persona, che lo stesso Ṭabāṭabā'ī ha contribuito a diffondere, come in questo caso:

There was another account of the late Qadi which I myself observed. A friend of the late Qadi had a room in the well-known Hindi Bukhara'i School of Najaf. As he was leaving for a journey, he left the room to the late Qadi so that he could use it for sleeping, holding gatherings, or any other needs and activities. The late Qadi used to go there everyday near sunset, and his intimate students used to join him for congregational prayer. They were about seven to ten students in total. After prayer, the late qadi used to hold a discussion session until two hours after sunset, and the students used to ask him questions and benefit from his speeches.

One night, we were sitting in the room with the late Qadi, who started lecturing about God's Unity of Actions (*al-tawhid al-af'ali*). He was quite into explaining and expanding on the unity of actions when suddenly it was as if the ceiling was coming down. There was a stovepipe at one side of the room, which began to make a plunking sound, as if something was falling, and the room was filled with noise and dust. All my fellow students and I got to our feet and rushed to the door, pushing and shoving each other in order to exit.

In the meantime, it became evident that the ceiling was not damaged, and therefore we came back and sat down where we were sitting. But our late master (Mr Qadi) had not moved a bit. He had been sitting right where he was, even though the damage in the ceiling had started from above his head. 'Come! O you believers of the unity of actions!' he told us we came back and sat down. Yes, that is right! All of the students were stunned, not knowing what to reply. Then he continued and finished his speech about the unity of actions.

That was a trial for us, because our late master was speaking about such matters and this relevant incident came up. That is why he said, 'Come! O you believers of the unity of actions!'⁷⁷

Così, il maestro che mentre il tetto sopra di lui crollava restava immobile, avendo raggiunto lo stato di estinzione (*fanā'*) nell'Unità divina (*tawḥīd*), disposizione nella quale il viaggiatore spirituale (*sālik*) non vede nient'altro che Allāh e percepisce ogni atto come manifestazione del Vero, poteva testare i suoi studenti. Quello che emerge a proposito della tradizione dell'*ithnā'ashariyya* è una nascosta, segreta catena (*silsila*) di trasmissione orale dell'iniziazione, preservata presso la classe degli *'ulamā'* shī'iti ma senza l'organizzazione propria dell'ordinario sufismo (*taṣawwuf-e khānaqāhī*). Iniziazione che comprende, sotto la direzione spirituale del

⁷⁵Da rilevare che Sayyid Hāshim al-Haddād (m. 1404/1984), uno degli allievi prediletti di Mīrẓā 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, fu anche uno dei più rilevanti maestri spirituali di Tehrānī, che alla guida di Ṭabāṭabā'ī ebbe molto e che fu dunque guidato da entrambi gli allievi del grande Qāḍī. Fu proprio Ṭehrānī a raccogliere in un testo i pensieri e le idee, mai messe per iscritto ad eccezione di alcune lettere, di questo elevatissimo maestro mistico iraqeno che riponeva un grande amore nel *Mathnavi* di Rumī e che lo stesso 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī stimava molto. Cfr. Sayyid Muḥammad Husayn Ḥusayni Tehrānī, *Rūḥ-e mojarad*, Enteshārāt-e Ḥekmat, Tehran 1414/1995.

⁷⁶Sulla vita di Bahjat, cfr. *The Model of Gnostics. Uswat al-ārifeen (Biography of Ayatollah Bahjat)*, by Mahmoud al Badri, Translated by Yasin T. al-Jibouri, Anṣāriyān, Qom 2008.

⁷⁷Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 262-263.

maestro, l'investitura al discepolo di una serie di istruzioni, pratiche e stazioni spirituali (*maqāmāt-e 'erfānī*). Tale filiazione esoterica richiede « the necessity of the presence in the being of the disciple of spiritual virtue, spiritual will (*himmah*), a deep yearning for the Divine and thirst for the realization of metaphysical knowledge ». ⁷⁸ Alla sua base si trova la *walāyah* e colui che è in possesso di questa funzione di iniziazione, ⁷⁹ l'Imām nascosto. ⁸⁰ È ad essa che si deve l'esistenza di gnostici e sapienti come Ṭabāṭabā'ī, maestri da lui riveriti come Sayyid 'Alī ibn Ṭāwūs (m. 664/1265) e Sayyid Maḥdī Baḥr al-'Ulūm (m. 1212/1797), ⁸¹ il suo stesso maestro Qāḍī e una tradizione oggi ancora vivente in Iran. Sia per quanto riguarda la gnosi operativa (*al-ḥikmat al-'amaliyyah*) che quella teoretica (*al-ḥikmat al-nazariyyah*). ⁸² Poeta e letterato, Baḥr al-'Ulūm scrisse in arabo classico una *marthiya*, un'elegia di lamento per la tragedia di 'Āshūrā che viene considerata anche attualmente un capolavoro di stile. ⁸³ Cosa non affatto secondaria, sappiamo che anche Qāḍī scrisse delle poesie, padroneggiando perfettamente la lingua araba, della quale si diceva conoscesse ben quarantamila parole, come riporta questo affascinante aneddoto:

⁷⁸*Kernel of the Kernel...*, cit., p. xvi.

⁷⁹Sulla *walāyah*, cfr. M. A. Amir-Moezzi, "Notes à propos de la *Walaya* imamite", *JAOS* 122, 4, 2002, pp. 722-741. Sul tema vedi anche l'importante riflessione di uno dei migliori studenti di Ṭabāṭabā'ī, cfr. Ayatullah Jawādī Amulī, *Wilayat in Quran*, translation Sayyid Athar Husayn Rizvi, Ansariyan Publications, Qom 2012.

⁸⁰Sull'Imām e la conoscenza ad esso legata, cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam...*, cit., pp. 150-168. Cfr. H. Corbin, *L'Imām nascosto*, a cura di G. Cerchia, trad. di M. Bertini, SE, Milano 2008.

⁸¹Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 60-61. « Our late teacher had a very high regard for two religious scholars whom he remembered with great reverence. One was Sayyid 'Alī ibn Tawus (may Allah elevate his rank). 'Allamah cherished his book *Iqbal al-'amal* and used to call him the Master of the Watchful (*sayyid ahl al-muraqabah*), The other was Sayyid Maḥdī Baḥr al-'Ulum (may Allah elevate his rank). 'Allamah admired his lifestyle, self-vigilance, and his approach to knowledge and practice. He used to frequently talk about both men's meetings with Imam Maḥdī (may our spirits be sacrificed for him). 'Allamah was amazed at their purity from the desires of the base soul and their diligence on the path to their cherished destination. He respected their lifestyles and admired their determination in seeking God's pleasure, Exalted is He. He had a high regard for the treatise on spiritual journey and wayfaring (*sayr wa suluk*) attributed to Sayyid Baḥr al-'Ulum, and recommended its reading. He had himself taught several series of the treatise with fairly thorough and extensive explanations for some intimate students who were passionate devotees of the Truth and aspirants of the vision of Allah ». Cfr. Sayyid Maḥdī Baḥr al-'Ulūm, *Resāle-ye seyr va sulūk*, With commentary of Ṭabāṭabā'ī, ed. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-ye Tehrānī, Enteshārāt-e 'Allāmeḥ-ye Ṭabāṭabā'ī, Mashhad 1416/1995; *Treatise on Spiritual Journeying and Wayfaring. Attributed to Baḥr al-'Ulūm*, edited, annotated and introduced by Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-yi Tehrānī, translated by Tawus Raja, Kazi Publications, Chicago 2013. Sulla sua vita e opera, cfr. R. D. McChesney, "The Life and Intellectual Development of an Eighteenth Century Shi'i Scholar: Sayyid Muhammad Maḥdī Tabataba'i 'Baḥr al-'Ulum", in *Folia Orientalia*, vol. 22 (1981-84), pp. 163-184.

⁸²S. H. Nasr, *Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today*, in *Transcendent Philosophy* 1, (2005): 1-36, pp. 20-21. « The tradition of *'irfān-i nazārī* continues to this day in Persia. After the generation of such figures as Ayatollah Khomeini, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī (d. 1404/1983), who was a major gnostic without writing any commentaries on Ibn 'Arabī, and also one of the important masters of *'irfān*, Sayyid Muḥammad Kāzīm 'Aṣṣār, notable figures have appeared upon the scene such as Sayyid Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī, Ḥasan-zādah Āmulī, and Jawād Āmulī, of whom the latter two still teach at Qom. Āshṭiyānī's commentary upon the introduction of Qayṣarī to the *Fuṣūṣ* mentioned above, as well as a number of his other commentaries such as those on *Tamhīd al-qawā'id* and *Naqd al-nuṣūṣ*, are major contemporary texts of theoretical gnosis, while the recent commentary by Ḥasan-zādah Āmulī on the *Fuṣūṣ* entitled *Mumidd al-himam dar sharḥ-i fuṣūṣ} al-ḥikam* reveals the living nature of this School in Persia as does Jawād Āmulī's recension of *Tamhīd al-qawā'id*. »

⁸³*Islamic Images and Ideas. Essays on Sacred Symbolism*, Edited by John Andrew Morrow, North Carolina, 2014, p. 237. Sulla *Marthiya*, cfr. C. E. Bosworth, *ad vocem Marthiya*, in *EI*, vol. 6, p. 602-613. Sull' 'Āshūrā vedi, M. Ayyub, *Redempting Suffering in Islam: a Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978.

Mirza Ali Qazi was reportedly also a gifted poet and is said to have composed pieces of poetry that Arabs would not believe had come from a Persian. There is even a story of how his poetic gift was put to the test by Hajj Shaykh Abdollah Mamaqani who was an expert in Arabic poetry and who claimed that no matter how masterfully composed, he would be able to tell when an Arabic poem was composed by a Persian. Called to the challenge, Mirza Ali Qazi began reciting an Arabic poem by an Arab. In the middle of the poem he improvised certain lines of his own. Upon completing his recitation, he asked Hajj Shaykh Abdollah Mamaqani which of the verses were by a Persian. The latter could not tell.⁸⁴

In tutti questi casi siamo di fronte ad una poesia tradizionale che non si rende esclusiva espressione delle esperienze soggettive dell'io del poeta, ma che in quanto legata all'Intelletto sa farsi portatrice di un messaggio sapienziale e detiene quella che con Nasr possiamo definire come 'qualità alchemica'. Messaggio che, trascendendo tanto forme di soggettivismo come di sentimentalismo, sa farsi veicolo di una trasfiguratrice conoscenza metafisica (*ma'rifat ḥaqīqa*) la quale è diretta espressione del Vero. Di una visione che sa unire in modo complementare logica e poesia:

That which encompasses both logic and poetry is Ultimate Reality as revealed in various traditional metaphysical doctrines according to which the Reality is neither simply a logical abstraction nor of purely mathematical nature, nor is it devoid of this dimension. Rather, it is at once logical and poetic, mathematical and musical. God is at once the supreme geometer, and, one might say, musician and poet. A complete metaphysics must therefore possess at once logical and mathematical rigor on the one hand and poetical and musical aspect on the other, as in fact one of the great metaphysical traditions of the Occident, the Pythagorean, has always emphasized. It is because of the very nature of Reality and therefore of the metaphysical knowledge which is related to it, that in Oriental traditions the most rigorous intellectual and metaphysical expositions have been expressed in either poetry and poetical language and some of the most logical and systematic metaphysicians have also composed poetry.⁸⁵

Della poesia di Ṭabāṭabā'ī, indubbiamente di pregevole livello, riportiamo paradossalmente un'opera superstite che spesso vive di soli frammenti, salvati a malapena alla dimenticanza e al nulla dalla memoria di qualche premuroso custode. Tutti i testi testimoniano la valenza altamente spirituale del suo versificare, che ne accresce il significato, oltre il volere del suo autore di non renderli pubblici. Forse per non cadere nella rete del proprio io, di quella *naḥs* che in tutta la sua vita di pensatore e fedele aveva sempre cercato di vincere, con la vigilanza (*murāqaba*) e una rigorosa ascesi fatta di lunghissimi silenzi. Lotta e disciplina spirituale (*riyāḍat*) che i versi poetici stessi testimoniano ampiamente. In questo senso, probabilmente, dobbiamo pensare e inquadrare il suo voler rimuovere questi versi dalla storia, gesto estremo della coscienza dell'asceta di premunirsi dalla vanità del proprio ego, « la madre di tutti gli idoli ». Non come una rottura di quell'equilibrio attento che anzi è a garanzia del percorso mistico, secondo un approccio che vede filosofia, misticismo e legge in un rapporto di stretta omologia tra di loro. In questo modo la poesia – strumento duplice, ambivalente a seconda dell'uso, aperto

⁸⁴H. Dabashi, *Theology of Discontent...*, cit., p. 292.

⁸⁵S. H. Nasr, 'Metaphysics, Poetry and Logic in Oriental Traditions', in *Sophia Perennis*, vol. III, n. 2, 1977, pp. 123-124.

al fatuo incantamento come testimonia lo stesso *Corano*, ma *legittimo* – può rappresentare in quanto *'irfān* un pilastro (*arkān*) della stessa *sharī'a*. Portando alla limpida coppa (*peimāne*) del cuore un messaggio di Pace (*sakīna*), nel quale il patto primordiale (*peimān*) fra uomo e Dio è ogni volta nuovamente suggellato. Se le acque di un fiume ignoto custodiranno per sempre la gran parte di questo canto poetico, quelle che a noi rimangono sono parole ispirate e vitali, capaci di testimoniare ancora un grande Amore (*mehr*), le sue proprietà trasmutatrici. Capaci di connettere – come per la prima volta nella sua vita, a Najaf, avvenne con la visione del Profeta Ḥaḍrat Idrīs e la conversazione con lui scambiata –⁸⁶ il mondo fisico della percezione sensibile al mondo invisibile e sovrasensibile. Capaci di trasformare attraverso l'esercizio spirituale il disagio e l'inquietudine in una costante comunione con Dio. Perché come recitava Ṭabāṭabā'ī in questo breve, ultimissimo frammento, nel quale il poeta s'identifica col vero amante, finalmente ricongiuntosi con l'Amato e in esso estintosi:

Non sono stato condotto da me stesso all'Origine del Sole
ero un pulviscolo e solo il tuo Amore mi fece ascendere
sono una pagliuzza insignificante caduta nel torrente
lui, che scorreva, anche me condusse al Cuore del Mare.

Così, proprio un sapiente che aveva interrogato l'azzurro mare tormentato d'amore, si era sentito rispondere nel *Mantiq al-Ṭayr (Il Verbo degli Uccelli)* di 'Aṭṭār (m. 618/1221):

Un sapiente scese sulla riva del mare, così interrogandolo: « O mare, perché ti tingi d'azzurro? Fuoco non vedo, perché dunque ribolli? ».
Rispose il mare a quel puro di cuore: « Io vivo nell'angoscia essendo separato dall'Amico. La mia indegnità mi vieta di essergli amante, per Lui indosso l'azzurra veste del dolore. Le mie labbra si sono disseccate sulle sponde per la disperazione. Al fuoco di questo desiderio le mie acque ribollono. Se almeno trovassi una goccia del Kawthar potrei diventare immortale presso la porta della sua casa. Altrimenti morirò con le labbra riarse, così come periranno infinite anime sulla sua via durante il giorno e la notte ».⁸⁷

⁸⁶*Kernel of the Kernel...*, cit., pp. 72-73. Il Profeta Idrīs viene nominato due volte nel *Corano*, 19: 56-57 (« E nel Libro ricorda Idrīs: che fu un giusto, un Profeta – e lo elevammo ad altissimo luogo »), 21: 85-86 (« E rammenta Ismaele e Idrīs e Dū'l-Kifil, che tutti furon pazienti. – E li facemmo entrare nella nostra Misericordia: per vero essi sono ora fra i santi »). Viene identificato nella tradizione islamica con il biblico Enoch, talvolta con Elia o col misterioso *al-Khaḍīr*, o come nel caso del filosofo Sohrawardī con Hermes e considerato il padre dei filosofi (*Abu'l ḥukamā'*). Interessante come oltre al Profeta Muḥammad nella sua ascensione anche diversi grandi maestri sufi, quali 'Ibn Arabī e Rūzbehān Baqlī Shīrāzī (m. 606/1209), abbiano affermato di aver incontrato il Profeta Idrīs nei loro viaggi visionari. Sul Profeta Idrīs, cfr. Al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il melangolo, Genova 1997, pp. 52-58.

⁸⁷Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano, SE, 1986, p. 50.

‘Allamah Tabataba’i was not only an outstanding scholar but also a person of great spiritual realization who lived constantly in the remembrance of God. During the twenty years that we had the honor of being his students, and observing him in all kinds of circumstances – from being alone with him in a room, to sitting at his feet in a mosque filled with hundreds of students – never did he cease to remember God and invoke Him. His countenance always reflected a light which seemed to shine from the world beyond, while his gentle voice seemed to issue from the other shore of existence. In his presence, one could not but think of God and the world of the Spirit. The reality of the Qur’an, which he had studied and written about for so many years, seemed to have penetrated into his very being, enabling him to speak of a knowledge that was always wed to spirituality and rooted in the sacred. ‘Allamah Tabataba’i was at once one of the greatest of Qur’anic commentators, a leading contemporary Islamic philosopher in the tradition of Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra, and a gnostic who was at home in both the metaphysical works of Ibn ‘Arabi and the inebriating poetry of Rumi and Hafiz. In him, intelligence, scholarship, piety and the love of God met in a union which is encountered rarely in any age, and especially this period of the eclipse of the Spirit. His soul was embellished with the virtues extolled by the Qur’an and the prophetic *Sunnah*, while his mind explored like a soaring eagle the vast expanses of Islamic thought. To have met him was to have met the veritable Islamic scholar (or *‘alim*), and to gain a taste of what traditional Islamic learning must have been when the whole of the Islamic intellectual tradition was fully alive.

S.H. Nasr, *The Qur’an in Islam*

E i poeti poi, che i traviati seguono, - non vedi come vagolano per ogni vallata – e dicono quello che non fanno? – *Eccetto* coloro che credono ed operano il bene, e molto menzionano Dio e si difendono, coll’aiuto divino, quando sono ingiustamente oppressi: ma gli oppressori sapranno quale sorte li attenda!

Corano, Sura, XXVI, 224-226.

Il Profeta disse: In verità nella poesia (*shi‘r*) si può trovare saggezza (*ḥikma*) e in verità nell’eloquenza (*bayān*) si può trovare magia (*siḥr*).

Ibn Abī Shu‘bah al-Ḥasan b. ‘Alī al-Ḥarrānī, *Kitāb Tuḥaf al-‘Uqūd ‘an Āl al-Rasīd*

Traduzione dei testi.

III.1

Diamo qui una traduzione di alcuni testi. Il suo testo più celebre, intitolato *Kīsh-e mehr (La religione d’Amore)*, è anche il *ghazal* più bello, per eloquenza ed eleganza. Come ricorda l’Ayatollāh Ṭehrānī « ‘Allamah composed this ode about taking the heart away from all other than God, and loving and showing affection for the Beauty and and Majesty of Allah »⁸⁸ e come abbiamo già detto viene letto e studiato ancora oggi nelle scuole iraniane. L’autore nella sua poetica amorosa attinge a un repertorio convenzionale di personaggi, luoghi, temi e situazioni. Il testo, oltre a svariati *topoi* della poesia persiana, contiene come di norma nella poesia mistica tradizionale un evidente notevole capovolgimento dei valori, nel quale diversi termini chiave come la Coppa, il Vino e l’Ebbrezza, sono il portato di un linguaggio metaforico, allusivo ed ambiguo, a sua volta veicolo di un insegnamento mistico. Anche la poesia di Ṭabāṭabā’ī appare permata da un elemento biasimevole (*mālāmātī*)⁸⁹ e dall’intrinseca duplicità di questa tendenza.

⁸⁸Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. 353.

⁸⁹Sulla tendenza della mistica islamica nota come movimento della *malāmātiyya*, cfr. H. Algar, ad vocem *Malāmātiyya 2. In Iran and Eastern Lands*, in EI, vol. VI, pp. 224-225; Sulamī, *I custodi del segreto*, trad. di G. Sassi, Luni Editrice, Trento 2004.

کیش مهر

بود کیش من مهر دلدارها	همی گویم و گفته ام بارها
برونند زین جرگه هشیارها	پرسنتش به مستی است در کیش مهر
ندارند کاری دل افکارها	به شادی و آسایش و خواب و خور
نباشد به دست گرفتارها	به جز اشک چشم و به جز داغ دل
میان دل و کام، دیوارها	کشیدند در کوی دلدادگان
چه حلاجها رفته بر دارها	چه فرهادها مرده در کوهها
مگر توده هایی ز پندارها	چه دارد جهان جز دل و مهر یار
نیازند هرگز به مردارها	ولی رادمردان و وارستگان
بریزند از دام جان تارها	مهین مهر ورزان که آزاده اند
چه گلهای رنگین به جوبارها	به خون خود آغشته و رفته اند
به دامان گلشن ز رگبارها	بهاران که شاباش ریزد سپهر
زند بارگه، گل به گلزارها	کشد رخت، سبزه به هامون و دشت
در آینه ی آب، رخسارها	نگارش دهد گلبن جویبار
برقصد به صد ناز گلنارها	رود شاخ گل در بر نیلوفر
هزار آورد نغز گفتارها	درد پرده ی غنچه را باد بام
خروشد ز سرو و سمن، تارها	به آوای نای و به آهنگ چنگ
بکش جام در بزم می خوارها	به یاد خم ابروی گل رخان
که آسان کند باده، دشوارها	گره را ز راز جهان باز کن
که بستند چشم خشایارها	جز افسون و افسانه نبود جهان
که آینده خوابی است چون پارها	به اندوه آینده خود را مباد
که در پای این گل بود خارها	فریب جهان مخور زینهار
بهل گر بگیرند بیکارها	پیای بکش جام و سرگرم باش

La religione d'Amore

Sempre dico, e così ho detto tante volte,
che la mia religione è l'Amore degli amanti

Nella religione d'Amore l'adorazione⁹⁰ è ebbrezza (*mastī*)
i sobri (*hoshyār*) da questo circolo sono esclusi

⁹⁰L'adorazione (*parastesh*) dello gnostico verso Dio non dipende da nessuna aspettativa relativa a recompense in questo o nell'altro mondo. Dio merita di essere adorato per il Suo valore e in quanto l'adorazione rappresenta un mezzo giusto di rappresentare la relazione tra uomo e Dio. Aliena da paure e da speranze, l'adorazione come afferma Ibn Sīnā « è una disciplina spirituale, una pratica costante di attenzione nei confronti del Principio e di distacco dal mondo ».

Coloro che sono feriti nel cuore cura non hanno
della felicità e del riposo, nè del cibo nè del sonno

Non c'è niente nella mano di coloro presi [dall'Amore]
eccetto le lacrime degli occhi e il marchio (*dāgh*) del cuore⁹¹

Nel vicolo degli innamorati (*kuy-e deldādegān*)⁹²
hanno alzato mura tra il desiderio e il cuore

Quanti Farhād⁹³ sono morti nelle montagne
quanti Ḥallāj⁹⁴ sono andati sul patibolo (*dār*)

Cosa possiede il mondo? Eccetto il cuore e l'amore
dell'Amico soltanto cumuli di pensieri boriosi

⁹¹*Topos* famoso della poesia persiana, il marchio a fuoco per mezzo del quale con il ferro rovente si sugellano i cavalli rappresenta qui il segno della marchiatura d'Amore dei mistici.

⁹²Il vicolo dove l'innamorato attende senza pace di contemplare l'amico desiderato, e Dio è l'amico per eccellenza, è un topos della poesia persiana.

⁹³Qui rappresenta il simbolo di colui che per Amore divino annichisce il proprio sè. Farhād è il nome dell'infelice spaccapietre che secondo la leggenda fu rivale del Re sasanide Khosrov II Parvīz (r. 591-628) nell'amore per la bella « armena » Shīrīn. Simbolo frequentissimo nella poesia classica persiana dell'amore appassionato ed infelice, le sue avventure furono cantate dal celebre poeta Nezāmī Ganjavī nel poema masnavī, di circa settemila versi, intitolato *Khosrov-o-Shīrīn*, il secondo dei cinque poemi noti come *Panj ganj* (I Cinque tesori), divenendo fonte d'ispirazione di numerosi lavori narrativi in persiano, turco, urdu, pashto e curdo. L'opera fu scritta nel 1180 e dedicata all'atābeg azerbaigiano Moḥammad Jehān Pahlavān. Racconta di come Farhād, per amore della sua amata Shīrīn, spaccò con la sua ascia la durissima pietra del monte Bīsotūn, non lontano da Kermānshāh, aprendone una via per far passare un « torrente di latte » (*giū-ye scīr*) di cui la bella armena era grande amante. Nonostante la fatica immensa e la riuscita in un lavoro titanico che pareva impossibile Farhād non ebbe successo. Giuntagli per mezzo di un messaggero di Khosrov la notizia falsa della morte della principessa Shīrīn in preda alla disperazione cadde dalla montagna e morì. Dal manico dell'ascia caduta e sprofondata col tempo nel terreno nascerà secondo la leggenda un melograno i cui frutti ancora oggi sono copiosi. Cfr. H. Moayyad, ad vocem *Farhād*, in EIR. Sulla leggenda cantata da Nezāmī e il suo poema, definito da Alessandro Bausani (m. 1988) « per la forza psicologica (unica in tutta la letteratura persiana), il senso drammatico e per il singolare « femminismo » uno dei migliori del Quintetto », cfr. A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 399-412; P. Orsatti, ad vocem *Kosrow o Šīrīn*, in EIR.

⁹⁴Nato nel 244/857 a Ṭūr, nella provincia del Fārs, presso il villaggio di Bayda, Al-Ḥallāj, una delle più eminenti personalità rappresentative del sufismo, fu accusato dai sufi di aver rotto la « disciplina dell'arcano » rivelando pubblicamente la dottrina dell'unione mistica, predicando la mescolanza (*imtizāj*) fra *nāsū* (umanità) e *lahū* (divinità) e l'incarnazionismo (*ḥulūīyya*). Venne infine imprigionato e messo a morte dalle autorità abbasidi a Baghdād nel 309/922. Ḥallāj aveva frequentato differenti ambienti sciiti, compresi quelli ismailiti e carmati, e sciiti imamiti furono anche coloro che formularono l'accusa nei suoi confronti, compreso il giudice che lo condannò. Durante il suo supplizio dopo essere stato mutilato fu issato su una sorte di croce (*ṣalīb*) e vi rimase esposto per un giorno intero prima di essere giustiziato. Il suo cadavere fu poi bruciato e le ceneri gettate nel Tigri. Così cantava Jalāl al Dīn Rūmī – sublime poeta che pur aveva in odio la poesia intesa come arte e come scienza - in un'ode (132) del *Dīwān-e Shams-e Tabrīzī*: Quanti Manṣūr nascosti con fiducia nell'anima dell'Amore/ han rinunciato al pulpito (*minbar*) e sono saliti sul patibolo (*dār*). Su Al-Ḥallāj e il morire sulla forca come motivo del martirio mistico nella lirica tradizionale, simbolo dell'amore divino e dell'unione mistica nella poesia persiana, turca e indiana, cfr. A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 164-166. Sull'opera di questo straordinario martire mistico, il cui spirito si sarebbe reincarnato in seguito nel corpo del grande poeta mistico Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 617/1220), cfr. Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2007.

Ma le persone libere e nobili
non perdono mai al gioco con i morti⁹⁵

Gli amanti supremi che liberi sono
gli attaccamenti alla trappola della vita perderanno

Quanti fiori variopinti i ruscelli hanno macchiato
col loro stesso sangue, svanendovi

In primavera,⁹⁶ quando il cielo a catinelle
piove petali sul grembo del roseto

Il verde stenderà l'orlo della veste su ogni landa
le corolle creeranno una corte nei giardini

I giovani fiori sulla sponda riflessi vedranno
i loro volti nello specchio delle acque

Lo stelo della rosa tra le braccia della ninfea cadrà
i fior di melograno con grazia infinita danzeranno

Il vento del mattino farà schiudere dei bocciuoli
il velo (*pardé*), l'usignolo porterà leggiadre canzoni

Alla voce del flauto e al suono della lira canteranno
gridando ad alta voce il cipresso⁹⁷ e il gelsomino

Al ricordo dell'arco delle sopracciglia⁹⁸ dei bei volti
svuota la Coppa (*jām*)⁹⁹ al banchetto dei bevitori

⁹⁵Il mondo e i suoi possessi sono equiparati allo *status* dei cadaveri. Riferimento probabile ad un noto *ḥadīth* dell'Imām 'Alī: « Il mondo è un cadavere (*jīfa*) e voi [che lo desiderate] dei cani ».

⁹⁶La primavera (*bahār*), con tutti i suoi tradizionali elementi - dal roseto e la giovinezza ai fiori sulla riva del ruscello, fino all'usignolo - è uno dei temi prediletti della poesia tradizionale. Ṭabāṭabā'ī, rubando le parole di Carlo Saccone nella sua *Storia tematica della letteratura persiana*, in quanto poeta mistico « ne dà un'interpretazione tutta interiorizzata e simbolica, in cui traspare il “giardino dell'anima” o la “primavera dello spirito” che anela alla verità ».

⁹⁷Sul cipresso (*sarv*), albero sacro iranico, come frequente motivo-immagine della lirica classica e in quanto tale « figura classica della bellezza dell'amato », cfr. A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 168-171.

⁹⁸Nella letteratura persiana l'arco del sopracciglio (*abru*) dell'amato rappresenta il Cupido che scaglia le frecce amorose, a sua volta identificate con le ciglia. Carlo Saccone sottolinea anche il topos frequente che vede i poeti persiani paragonare scandalosamente il sopracciglio, a causa della sua forma ricurva, alla nicchia della preghiera, il *mihraḥ*. Cfr. Hâfez, *Il libro del coppiere...*, cit., pp. 121, 270-271.

⁹⁹Sulla coppa e il suo significato simbolico presso gli gnostici (*'ārefīn*), ad indicare l'anima purificata e resa limpida, cfr. A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 145-148.

Sciogli il nodo del segreto del mondo
che il vino¹⁰⁰ le fatiche renderà lievi

Il mondo non è che favola (*afsāne*) e incantesimo (*afsūn*)
che serrato hanno i lumi ai *Khashāyār*¹⁰¹

Non perderti per l'affanno del futuro
che il futuro, come gli anni trascorsi, è sogno¹⁰²

Sii in guardia, non essere sedotto dall'inganno del mondo¹⁰³
perchè sotto questo fiore si celano le spine¹⁰⁴

Lascia stare, anche se gli sfaccendati biasimano
bevi la coppa una dopo l'altra¹⁰⁵ e sii pervaso dall'ebbrezza.

¹⁰⁰Sul termine *bāde*, uno dei vari termini usati nella poesia persiana per indicare il vino, proibito legalmente dall'Islam, cfr. J. W. Clinton, *ad vocem* Bāda, in EIR, Vol. III, Fasc. 4, pp. 353-354.

¹⁰¹Nome di due sovrani della dinastia achemenide nell'antico persiano ha il significato di colui "che domina sugli eroi", e qui rappresenta la transitorietà del potere terreno e la finitezza di ogni gloria mortale. Impermanenza delle cose umane che è un topos frequentissimo tra i poeti persiani. Il primo Khashāyār, conosciuto col nome latino di *Xerxes*, fu il quarto sovrano Achemenide, e prese il potere nel 486 a.c., alla morte di Dario Grande, esercitandolo fino al 466, quando venne assassinato da Artabano, il comandante della guardia reale. Le sue infauste guerre con la Grecia sono cantate straordinariamente dal poeta tragico Eschilo nella tragedia *I Persiani*. cfr. R. Schmitt, *ad vocem* XERSES i, The Name, in EIR, online edition, 2011.

¹⁰²Lo gnostico è infatti definito come « figlio dell'istante » (*ibn al-waqt*), che deve custodire con prontezza i momenti epifanici che si trova ad attaversare. In quanto tale, come afferma il sufi Junayd (m. 297/910), considerando solo i limiti della propria condizione si deve conformare a quanto gradito a Dio, associandosi unicamente all'attimo (*dam*) intemporale dell'eterna Presenza divina. Nella poesia persiana l'idea che invita a 'cogliere l'attimo' compare in modo ricorrente in Hāfez, che parla di 'gusto dell'istante' (*aysh-e naqd*), e anche Rūmī afferma eloquentemente che « non v'è domani per chi è sulla Via ».

¹⁰³Esplicito e chiarissimo in merito alla seduzione del mondo è il *Corano*, che si cita nella versione curata da Alessandro Bausani, cfr. *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1988. Sura III, 14: « Fu reso adorno agli occhi degli uomini l'amor dei piaceri, come le donne, i figli, e le misure ben piene d'oro e d'argento, e i cavalli di purissima razza, e i greggi e i campi. Questi son beni di questa vita terrena, ma presso a Dio è la mèta buona ». Sura XXXI, 33: « O uomini! Temete il vostro Signore, e paventate un Giorno, quando un padre non potrà riscattare il figlio, né il figlio il padre potrà riscattare, affatto! E la Promessa di Dio è vera, e non vi seduca la vita del mondo, e non vi seduca, su Dio, il Seduttore! ».

¹⁰⁴A tale proposito il settimo Imām Mūsā al-Kāzīm (m 183/799) disse: « La parabola di questo mondo è come quella di una serpe, essa è soffice al tocco ma contiene un veleno mortale. Gli uomini d'intelletto sono cauti, mentre i bambini tendono le loro mani verso di essa ». cfr. Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār al-Jami'ah li Durar Akhbār al-A'imma al-A'ḥār*, Mu'assasah al-Wafā', Beyrūt 1403/1983, 2nd ed., v. 78, p. 311, no. 1.

¹⁰⁵La metafora della coppa del vino sembra qui alludere all'intero processo di crescita e cura dell'amore nell'anima del mistico, nei suoi vari stati di purificazione, fino al traguardo finale dell'assenza di sè (*ghā'ib*) nell'abbandono (*tawakkul*), nella sottomissione (*taslīm*) e nella totale accettazione (*tafwīḍ*) della volontà divina. L'immagine del vino e della coppa ha una base coranica, dunque sacra, dove si parla di coppe offerte ai privilegiati del paradiso (LVI, 18), e dove in un caso è addirittura il Signore che funge da coppiere abbeverando gli eletti di bevanda purissima (LXXVI, 21). La terminologia specifica e talvolta oscura dello gnostico spesso confligge con il significato attribuito comunemente a termini chiave come gusto (*dhawq*), bevuta (*shurb*), vino (*sharāb*) ed ebbrezza (*sukr*).

مهر خوبان

رخ شطرنج نبرد آنچه رخ زیبا برد	مهر خوبان دل و دین از همه بی پروا برد
از سمک تا به سماکش کشش لیلا برد	تو میندار که مجنون سر خود مجنون گشت
ذره ای بودم و مهر تو مرا بالا برد	من به سرچشمه خورشید نه خود بردم راه
او که می رفت مرا هم به دل دریا برد	من خسی بی سرو پایم که به سیل افتادم
که به یک جلوه دل و دین ز همه یکجا برد	جام صهبا زکجا بود مگر دست که بود
که درین بزم بگردید و دل شیدا برد	خم ابروی تو بود و کف مینوی تو بود
با برافروخته رویی که قرار از ما برد	خودت آموختی ام مهر و خودت سوختی ام
غم روی تو مرا دید و ز من یغما برد	همه یاران به سر راه تو بودیم ولی
همه را پشت سر انداخت، مرا تنها برد	همه دلباخته بودیم و هراسان که غمت

L'Amore dei Belli

L'Amore dei Belli (*mehr-e khubān*) da tutti quanti
impavidamente il cuore (*del*) e la fede (*dīn*) portò via

La torre degli scacchi (*rokh-e shatranj*) non vinse
quello che il bel volto (*rokh-e zībā*) conquistò¹⁰⁶

Non pensare che Majnūn per sè stesso sia diventato pazzo¹⁰⁷
dai Pesci fino ad Arturo¹⁰⁸ l'attrazione per Leylā lo portò via

¹⁰⁶Evidente gioco di parole, qui difficilmente riproducibile. Se non che proprio dal persiano *rokh* deriva la parola ròcco, con la quale si indica in italiano proprio la torre del gioco degli scacchi. Da questo termine deriva poi il verbo arroccare, verbo dal quale deriva il sostantivo arrocco, col quale si designa una mossa particolare del gioco che include oltre al re proprio una delle due torri. Sull'origine pehlevica del nome *rukḥ*, il cui nome originale sarebbe stato *raxv-vartin*, « carro da guerra », cfr. A. Pagliaro, *Sulla più antica storia del giuoco degli scacchi*, in « Rivista degli Studi Orientali », XVIII, 1940, pp. 328-340.

¹⁰⁷Un altro gioco di parole. Il nome Majnūn etimologicamente significa « posseduto dai jinn », ovvero « Pazzo ». Viene dato al bellissimo fanciullo arabo di nome Qays ibn al-Mulawwah, figlio dello Shaykh della tribù dei Banū 'Āmir, per il suo amore appassionato e disperato verso Leylā, amata appartenente ad un'altra tribù, quella dei Karīma, con la quale gli viene impedito di ricongiungersi. Entrambi moriranno d'amore, e Majnūn, ritiratosi nel deserto, canterà fino alla fine il suo folle amore, incantando con questo le fiere, le piante e le stelle. La storia di Leylā e Majnūn rappresenta la più popolare storia d'amore di tutto l'oriente musulmano che sul tema ha composto diverse opere in poesia e prosa, in lingua araba, persiana, turca e urdu. In lingua persiana sono celebri le versioni date da Nezāmī (1188), Amīr-e Khosrov (1299) e Jāmī (1484). Sull'antica saga araba e la parabola degli amanti infelici assunta a simbolo dell'amore mistico e dell'aspirazione a Dio. Cfr. A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 151-160. Nezāmī, *Leylā e Majnūn*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano 1985.

¹⁰⁸*Az samak ta be semāk*, espressione che qui sta a significare dalle realtà più basse a quelle più elevate, ricalca il detto arabo *min al-samak ila al-simāk*. Stella di notevole luminosità fu cantata da Esiodo e Virgilio, sebbene circondata da un'aura infausta. Viene conosciuta dagli arabi come *al-simāk al-rāmīḥ*, ma il suo nome viene attribuito a due stelle diverse, « *al-simāk* disarmato » e « *al-simāk* armato di lancia ». Cfr. Zakarīyyā' ibn Muḥammad al-Qazwīnī, *Le meraviglie delle creature e le stranezze degli esseri*, a cura di S. von Hess, trad. di F.

Non sono stato condotto da me stesso all'Origine del Sole
ero un pulviscolo e solo il tuo Amore mi fece ascendere

sono una pagliuzza insignificante caduta nel torrente
lui, che scorreva, anche me condusse al Cuore del Mare¹⁰⁹

La Coppa del Vino (*sahbā*) da dove viene e nella mano di chi era
che con un solo barlume¹¹⁰ il cuore e la fede da tutti portò via

L'arco del tuo sopracciglio è stato o la tua mano paradisiaca
che girando in questo convivio il cuore del folle portò via

L'Amore mi hai insegnato, ardentomi
con una vista infocata che la pace ci strappò via

Insieme a tutti gli amici (*yār*) ci trovavamo nella tua Via
ma la pena (*gham*)¹¹¹ per il tuo volto mi vide, rapendomi via

Eravamo tutti innamorati e spauriti quando la pena tua
tutti gli altri ha respinto, solo portandomi via.

Bellino, Mondadori, Milano 2008, p. 94. Sul tema vedi anche, C. A. Nallino, *Storia dell'astronomia presso gli Arabi*, Istituto per l'Oriente, Roma 1944.

¹⁰⁹Si vedano i versi molto simili di Rūmī, circa la necessità di sacrificare sè stessi nel patto della religione d'Amore.
"ای عشق می‌کن حکم مر، ما را از غیر خود بپر ای سیل می‌گری، بگر، ما را به دریا می‌کشی"
O Amore, passa l'amaro giudizio! Taglia da me tutto ciò che non sei Te!/ O torrente, tu stai ruggendo! Ruglia! Tu ci conduci all'Oceano! Cfr. *Kulliyāt-e Shams yā dīwān-e kabīr*, ed. B. Furūzānfar, 10 vols, Tehran 1336-46/1957-67. Sull'insegnamento spirituale di Rūmī, cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī*, Albany, New York 1983.

¹¹⁰L'irradiamento e la rivelazione del Divino nel creato (*al-tajallī*), che come luce onnipresente si svela illuminando il fedele e trasformandolo. La Sua apparizione comporta infatti il dissolvimento dell'io. Cfr. *Corano*, sura VII, 143: « E quando Mosè venne al Nostro convegno e il suo Signore ebbe parlato con lui, disse Mosè: “ O Signore! Mostrati a me, che io possa rimirarti! ” Rispose: “ Non mi vedrai. Ma guarda il monte, e se esso rimarrà fermo al suo posto, ebbene, tu mi vedrai! Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde fulminato. E quando ritornò in sé disse: “ Sia Gloria a Te! Io a Te mi converto e sono il primo dei credenti ! ” ». *Corano*, sura VII, 172: « E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: “ Non sono Io, chiese, il Vostro Signore? ”. Ed essi risposero: “ Sì, l'attestiamo! ” E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Resurrezione: “ Noi tutto questo non lo sapevamo! ” ».

¹¹¹La pena d'amore allude in generale alla separazione dall'Amato, al dolore causato dal distacco da esso. La sofferenza ha una funzione chiave nel guidare l'amante alla morte del proprio ego e alla rinascita in Dio.

III. 3

Nel caso di questo componimento, un *mathnavi*, l'autore stesso ricorda l'occasione in cui nacque, in seguito ad un momento estremamente difficile della sua permanenza a Najaf, che i consigli del suo maestro seppero dissipare quasi magicamente:

When I was studying in Najaf, there was a disruption in my connection with Iran, I lost my means of income, and we had a hard time meeting the necessities of life. Our problems were further complicated by the extremely hot temperature during half of the year. One day, I went to see my master, Ayatollah Qadi, and opened up my heart to him. When I returned from his presence, I was feeling so light and free, as if I had absolutely no sorrow. There, I composed his advice as follows.¹¹²

Ammonimenti il cui cuore risiede nella rinuncia al mondo (*zuhd fi al-dunya*) e nel totale affidamento a Dio (*tawakkul*) in ogni momento in cui ci si trovi. Secondo quella concezione gnostica dell'esistenza che proprio attraverso il distacco dalle cose del mondo e la costante lotta per la purificazione del cuore mira ad acquisire la conoscenza.¹¹³

موعظه ی مرعشی

دوش که غم پرده ما می‌درید	خار غم اندر دل ما می‌خلید
در بر استاد خرد پیشه‌ام	طرح نمودم غم و اندیشه‌ام
کاو به کف آیینه تدبیر داشت	بخت جوان و خرد پیر داشت
پیر خرد پیشه و نورانی‌ام	برد ز دل زنگ پریشانی‌ام
گفت که در زندگی آزاد باش	هان، گذران است جهان شاد باش
رو به خودت نسبت هستی مده	دل به چنین مستی و پستی مده
ز آنچه نداری ز چه افسرده‌ای	و ز غم و اندوه دل آزرده‌ای
گر ببرد و بدهد دست دوست	ور بپُرد و بپُهد مُلک اوست
ور بکُشی یا بکُشی دیو غم	کج نشود دست قضا را قلم
آنچه خدا خواست همان می‌شود	وانچه دلت خواست، نه آن می‌شود

¹¹²Sayyid Muhammad Husayn Tehrani, *Shining Sun...*, cit., p. XIII.

¹¹³Corano, sura XXIX, 69: « Ma quelli che lotteranno zelanti per Noi, li guideremo per le Nostre vie, e certo Dio è con coloro che oprano il bene! »

Ammonizioni celesti

Iersera, allorchè la pena svelava i miei segreti
trafiggeva il mio cuore la spina del dolore

Di fronte al mio saggio maestro ho confidato
la mia inquietudine e il mio dolore afflitto

Lui che aveva in mano lo specchio del discernimento
del vecchio aveva la saggezza e una fausta giovinezza

Il mio sapiente vegliardo dal volto lucente
dal cuore mio ha rimosso la ruggine del turbamento

Dicendo: Libero sii, nella vita sii libero,¹¹⁴
orsù, fugace è il mondo,¹¹⁵ lieto sii

Va'! Non attribuire a te stesso l'esistenza
a tale viltà ed ebrietà¹¹⁶ il cuore non offrire

Perché essere afflitto per ciò che non possiedi?
Perchè il cuore da pena e da tristezza è afflitto?

Se la mano dell'Amico largisce o taglia
se il possesso dona o prende è a Lui che appartiene

e se attrai il demone della tristezza, o se l'uccidi
il Calamo¹¹⁷ nella mano del destino non erra

¹¹⁴Libertà dell'uomo che trova la sua massima espressione nella assoluta obbedienza e servitù ('*ubūdiyya*) verso Dio. E che richiede per questo la rottura dei legami che incatenano l'uomo a questo basso mondo. In questo senso, la libertà spirituale viene ad identificarsi con la purificazione dell'anima (*tazkīe-ye nafs*).

¹¹⁵*Corano*, sura XVIII, 45: « E proponi loro l'esempio della vita terrena, che è come acqua che abbiam fatto scender dal cielo, e imbeve l'erbe della terra, e al mattino dopo queste son già stoppia dispersa da' venti, e Dio è sopra tutte le cose possente ». Fugace anche in confronto all'Altra vita, « più bella della prima ». *Corano*, sura XLIII, 33-35: « Anzi, se non fosse che gli uomini sarebber divenuti una nazione sola, avremmo fatto per le case dei negatori del Misericordioso, tetti d'argento, e scale d'argento a salirvi – e per le case loro porte d'argento, e letti d'argento per adagiarvisi - e ornamenti d'oro. Ma tutto questo non è che godimento breve di vita terrena, mentre v'è Altra presso il Signore per i timorati di Dio ».

¹¹⁶Il termine ebbrezza (*mastī*) rivela qui il suo duplice significato. Se precedentemente aveva rivesitato un valore positivo per l'amante, qui ne acquisisce uno negativo, ossia quello di colui che dona al mondo e alla sua parvenza di ombra una reale esistenza. Colui che segue la *via mystica* non solo ha svuotato il suo cuore da ogni forma fenomenica, dal possesso e dal desiderio di essa, ma in quanto vero *faqīr* non possiede la sua stessa esistenza, che appartiene a Dio, dal quale egli la riceve.

¹¹⁷Il Calamo supremo (*qalam*) col quale secondo la tradizione islamica gli angeli scrivono su decreto divino nella Tavola Custodita (*lawḥ al-maḥfūz*) il destino (*qaḍā*) di tutti gli esseri. Viene identificato dai filosofi musulmani sovente con l'Intelletto primo, mentre la Tavola simboleggia l'Anima universale. Il *Corano*, nel quale una sura viene a portarne il titolo, lo cita due volte (*Cor.*, LXVIII, 1; XCVI, 4).

ciò che Dio vorrà proprio quello avverrà
e ciò che vorrà l'ego quello non accadrà.

III. 3

Per ultimi offriamo tre piccoli componimenti. Un frammento (*qate'āt*), che nella sua brevità possiede una notevole densità simbolica, una ricchezza che anche il commento che ci è stato fornito dal suo stesso autore conferma, e due quartine (*robā'ī*). La poesia seguente nasce dal maestro spirituale, incarnato dalla figura del taverniere (*pīr-e meykāne*),¹¹⁸ e dai suoi insegnamenti, che per il filosofo persiano furono come abbiamo visto precedentemente quelli del suo “maestro” per eccellenza, Ḥajj Mīrzā ‘Alī Qāḍī. Il suo autore chiarì a uno studente, l'Ḥujjat al-Islām Pārsā, il valore di diversi vocaboli ed espressioni chiave di questo linguaggio gnostico. La cui specifica forma libertina (*rendī*) non deve essere fraintesa, stando essa a indicare, come scrive Muṭahharī, « un atteggiamento di indifferenza nei confronti del creato e non certo verso il Creatore ». Il vino (*bāde*), vino simbolico, è il Vino Mistico,¹¹⁹ e rappresenta il ricordo di Dio, lo *dhikr*. Metodo spirituale particolarmente importante nella tradizione shī'ita come testimoniano gli stessi detti (*aḥādīth*) di diversi Imām, su tutti quelli dell'Imām ‘Alī, che lo considerava non solo la luce dei cuori (*nūr al-qulūb*) e la chiave dell'Intimità divina (*miftāḥ al-uns*), ma come il più eccellente tra gli atti d'adorazione (*afḍal al-'ibāda*). In questo modo si esprime il *Nahj al-balāgh* (*Il cammino dell'eloquenza*), raccolta di duecento sermoni, circa diciassette lettere, e cinquecento detti e sentenze attribuita¹²⁰ proprio a lui:

Non vi è alcun dubbio che Dio, l'Onnipotente, abbia fatto della menzione (dei Suoi Nomi) (*dhikr*) una sostanza di purificazione per i cuori. Tramite essa il sordo inizia a sentire, il cieco a vedere e l'arrogante a sottomettersi. Dio, l'Onnipotente, ha creato – per tutti i periodi in cui non vi sono profeti – degli uomini che sono i Suoi forzieri (e i Suoi tesoreri) nelle cui menti

¹¹⁸Il maestro della taverna (*pīr-e kharābāt*), nella sua chiara funzione iniziatica, è uno dei protagonisti principali della poesia hafeziana, che come vedemmo fu altamente amata e meditata da Ṭabāṭabā'ī. Nella poesia sufi shī'ita viene identificato con il primo Imām, l'Imām ‘Alī. Cfr. Hāfez, *Il libro del coppiere...*, cit., p. 95. « Ascolta il mio grido, o maestro della cara taverna/ con un sorso giovinezza ridammi, chè vecchio già sono ».

¹¹⁹A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana...*, cit., pp. 151-160.

¹²⁰Compilata da Sayyid Sharīf al-Rāḍī (m. 406/1015), dopo il Corano e il *corpus* degli *aḥādīth* del Profeta e degli Imām è l'opera più importante dell'Islam shī'ita, non solo per la sua vita religiosa in generale, ma per lo stesso pensiero filosofico. Ha conosciuto infatti un numero grandissimo di commenti (*sharḥ*) da parte di svariati pensatori shī'iti come sunniti, da Ibn Abī al-Ḥadīd (m. 625/1258), Maytham b. Maytham al-Baḥrānī (m. 681/1282), fino al caso più recente e celebre rappresentato da Muḥammad ‘Abduh (m. 1905). A proposito della sua attribuzione molto netto era stato il giudizio di Ṭabāṭabā'ī, come riportato da questo aneddoto di Corbin, « chiunque sia colui che scrive, è pur sempre l'Imām che parla ». Cfr. H. Corbin, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, p. 173. « J'ai parlé ici de phénoménologie, mais j'ai dans la mémoire le propos d'un éminent shaykh shī'ite iranien, qui, lui, n'avrait jamais entendu parler de phénoménologie, mais qui d'emblée frappait la note juste. C'était à propos des critiques mettant en doute l'authenticité d'une partie du corpus des prêches, entretiens et lettres du 1^{er} Imām, connu sous le nom de *Nahj al-balāgha*. Le shaykh s'exprima ainsi: « Oui, je sais les critiques que l'on fait au sujet de ce livre; mais ce que je sais aussi, c'est que, quel que soit l'homme qui ait tenu la plume pour écrire le texte que nous lisons aujourd'hui, à ce moment-là c'est l'Imām qui parlait. »

ha posto i Suoi segreti (i Tesori) e parla a loro tramite l'intelletto.

Invero Egli vivifica il cuore (intelletto) e mortifica l'anima di una persona ben disposta spiritualmente fino a che le sue fattezze (interiori) non diventano smunte e la sua grossolanità si muti in sottigliezza. Allora uno splendore intenso illumina il sentiero che ha di fronte, guidandolo sulla via di Dio e aprendogli un 'varco' nella Porta della Pace, fino alla Dimora della Permanenza. I suoi piedi, nel mantenere il corpo in equilibrio, sono fissi nella posizione della certezza, in virtù di ciò che il suo cuore opera per compiacimento del suo Signore.¹²¹

Ṭabāṭabā'ī invitava ognuno ad essere in continua osservanza nella menzione del divino attraverso uno dei suoi nomi, a perpetuarla in ogni situazione ci si trovasse senza mai abbandonarla. I bei volti stanno invece a rappresentare gli *awliyā' Allāh*,¹²² gli amici di Dio, tra i quali un ruolo centrale ha la famiglia del Profeta, l'*Ahl al-Bayt*.¹²³ In quanto esempio di coloro che « si consacrano esclusivamente alla loro perfezione interiore » e sono infine riusciti a realizzare la morte del loro io individuale, vincendo la guerra santa interiore contro l'anima passionale ed egoista (*jihād-e akbar*), non devono essere dimenticati. Ricordiamo a questo proposito che Ṭabāṭabā'ī fece proprio l'insegnamento del suo maestro circa la fondamentale rilevanza data all'Imām Ḥusayn per la sua capacità straordinaria di rimuovere veli e impedimenti agli iniziati (*sālik*) sul sentiero divino.¹²⁴ Aspetto confermato anche da un altro gnostico contemporaneo e allievo di Qāḍī, Sayyid Hāshim Mūsawī al-Ḥaddād, che ne cita le parole a proposito del fine di raggiungere la stazione dell'Unità Divina (*tawḥīd*), cosa considerata addirittura impossibile senza l'intercessione di colui che è chiamato il "Principe dei Martiri".¹²⁵ Lo *shaykh* ripete infine al suo adepto un ammonimento legato alla transitorietà dell'esistenza. Invitandolo a rimanere libero – dall'amore di questo basso mondo (*ḥubb donyā*), che il sesto Imām Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765)¹²⁶ considerava come la fonte di ogni errore umano – e a stare in guardia dai suoi legami, distaccandosene, se si vuole rimanere fedeli alla Volontà divina e al Patto primordiale, al proposito di divenire degli autentici servi (*'abd*) di Dio.

¹²¹Rūhollāh Mūsawī Khomeynī, Mortazā Motahharī, *La via spirituale...*, cit., p. 37.

¹²²M. Molé, *I mistici musulmani*, trad. di Giovanna Calasso, Adelphi, Milano 1992, p. 94. « Gli sciiti considerano i loro imām come autentici *awliyā'*. Guidati dall'ispirazione divina, gli imām interpretano infallibilmente il Corano e ne rivelano il senso nascosto. Secondo un celebre *ḥadīth*, Muḥammad ha lottato per la rivelazione (*tanzīl*) del Corano, 'Alī per il suo senso esoterico (*ta'wīl*). Gli imām sciiti conducono una vita ritirata, l'ultimo di loro è nascosto, ma senza di lui il mondo crollerebbe: egli è sempre là, è il Signore del tempo. Un giorno ritornerà e allora il senso nascosto di tutte le cose apparirà e le realtà ultime potranno essere insegnate a tutti ».

¹²³Con tale espressione coranica - menzionata due volte nel testo, nella *sūra hūd* al versetto 73 e nella *sūra al-'Aḥzāba* al versetto 33 - e letteralmente la 'Gente della Casa', la tradizione shī'ita comprende 'Alī, la sua sposa Fāṭima, l'amatissima figlia del Profeta, e i loro discendenti. Cfr. M. A. Amir Moezzi, *La religion discrète: croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, Vrin, Paris 2006, pp. 19-48.

¹²⁴Ḥusayn ibn 'Alī, terzo Imām degli shī'iti che fu martirizzato a Karbalā' nel 61/680 nella battaglia contro il califfo ommayade Yazīd ibn Mu'āwiyah. Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa*, Il Saggiatore, Milano 1959, pp. 412-457. Sulla figura dell'Imām Ḥusayn vedi i sermoni tenuti nel mese di Muḥarram dell'anno 1389 (Marzo 1969) da parte di uno dei migliori allievi di Ṭabāṭabā'ī, raccolti in seguito in un testo. Cfr. Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'eh-ye āṣār: Ḥamāseh-ye Ḥuseynī*, 2 voll., Enteshārāt-e Ṣadrā, Qom 1361/1982.

¹²⁵Sayyid 'Alī al-Mūsawī al-Ḥaddād, *'Arifun fi al-Riḥāb al-Qudsiyya*, p.47. « Il mio maestro Marhum Qadhī (possa il suo spirito essere santificato) mi ha detto che per un essere umano è impossibile raggiungere la stazione del *Tawḥīd* [prossimità a Dio] senza il sentiero di Sayyid al-Shuhadā' [il Principe dei Martiri, l'Imām Ḥusayn] ». Sull'Imām Ḥusayn e la poesia persiana, cfr. W. C. Chittick, *Rūmī's view of the Imam Ḥusayn*, in *Alserāt: Papers from the Imam Ḥusayn Conference, London, 6th-9th July 1984*, Muhammad Trust, London 1986, pp. 3-12.

¹²⁶Sulla sua figura, cfr. Farīd ad-Dīn al-'Aṭṭār, *Tadhikirat al-awliyā. Parole di Ṣūfī*, trad. di L. Pirinoli, Luni Editrice, Trento 1994, pp. 35-43.

پیر میخانه

شبی پیر میخانه می گفت راز چنین گفت با من به آهستگی
به مِهر رخ مه رُخان باده نوش مبادا که پیدا کنی خستگی
بود مِهر، سرمایه زندگی بود باده ابزار و ارستگی
سپس گفت: زینهار و آزاد باش اگر پایبندی به شایستگی

Il Taverniere

Una notte il taverniere diceva un segreto (*rāz*)
me lo ha svelato così, sommessamente:

« Per l'Amore dei volti di luna bevi vino
mai non sia che ti trovi la stanchezza,

è l'Amore la fortuna della vita,
è il vino lo strumento per la salvezza! »¹²⁷

Poi disse: Attento, sii libero¹²⁸
se sei attaccato al Merito.¹²⁹

¹²⁷Sul tema del vino nella poesia persiana sufi, vedi, N. Pourjavady, *Bāde-ye 'eshq: Pazhūshī dar ma'na-ye bāde dar she'r-e 'erfānī-ye fārsī*, Nashr-e Kārnāma, Tehran 1387/2008. cfr. N. Pourjavady, "Love and Metaphors of Wine and drunkness in Persian Sufi Poetry", in *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, ed. by Ali Asghar Seyed-Gohrab, Leiden, Brill 2012, pp. 125-36.

¹²⁸A proposito della purificazione dell'anima come somma libertà. Cfr. *Corano*, sura XCI, 9-10: « Certo prospererà chi la purificherà – e perirà chi la corromperà ».

¹²⁹Merito, virtù (*shāyestegi*), che in questo caso potrebbe proprio significare il ricordo di Dio, quella dedizione al servizio di Dio che ha come sua base imprescindibile l'astensione da tutto ciò che è illecito, e che costituisce lo stesso premio agli sforzi ascetici dei viandanti sulla via mistica (*sālikān*).

III. 4

شاخ گل

دیدم به طبق غنچه و گل ریخته بودند
وز بهر فروشش به هم آمیخته بودند
برداشت یکی غنچه ی نشکفته سر و گفت :
ماییم که از شاخ گل آویخته بودند

Ramo fiorito

Vidi in un vasoio che bocciuoli e fiori erano sparsi
e per essere venduti insieme erano stati mischiati,
qualcuno prese un bocciuolo non ancora schiuso e disse:
siamo noi coloro che pendevano dal ramo fiorito.

III. 5

چشمه ی فکر

در چشمه ی فکر غوطه ای خوردم دوش
و اندر قفس سینه به دل دادم گوش
می گفت : گر او می طلبی با جان کوش
کاندر پس این پرده نهان باشد روش

La fonte del pensiero

Nella fonte del pensiero ieri notte ero immerso
quando dentro il petto ho ascoltato il cuore
che diceva: Se Lui desideri prova con la vita,
nascosto dietro questo velo, si trova il suo Volto.