



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

Un' *'āshūrā'* d'Amore nel *Mathnawī-yi ma'nawī* di Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 673/1274)

Fabio Tiddia

Riassunto: Nel monumentale *Mathnawī-yi ma'nawī* del maestro Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 673/1274), opera capitale della letteratura persiana, si trova un passo nel quale sono descritte le cerimonie di *'āshūrā'* ad Aleppo, accompagnate da un commento allegorico affascinante, che potrebbe però risultare controverso per i suoi tratti satirici. Il seguente articolo ha come obiettivo principale quello di analizzare il testo, cercando di interpretare, anche mediante la recezione della mistica sciita contemporanea, il significato più recondito e ambiguo insito negli eventi di *'āshūrā'*

Parole chiave: Jalāl al-Dīn Rūmī; *Mathnawī-yi ma'nawī*; *'āshūrā'*; Imām Ḥusayn; Sufismo; Letteratura persiana.

Abstract: In the monumental *Mathnawī-yi ma'nawī* by the master Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 673/1274), a capital work of Persian literature, there is a part in which the *'āshūrā'* ceremonies in Aleppo are described and accompanied by a fascinating allegorical comment. The latter nevertheless can be controversial due to its satirical features. The following article has the main objective of analyzing the text, trying to interpret, also through the reception of contemporary Shiite mysticism, the most hidden and ambiguous meaning inherent in the events of *'āshūrā'*.

Keywords: Jalāl al-Dīn Rūmī; *Mathnawī-yi ma'nawī*; *'āshūrā'*; Imām Ḥusayn; Sufism; Persian literature.

“E non chiamate morti coloro che son stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono,
nutriti di grazia presso il Signore!”.
(*Corano*, III: 169)

*Ho visto il mio Signore con l'occhio del mio cuore;
Gli ho chiesto «chi sei?», m'ha detto «tu»!
Il Tuo «dove» non appartiene al «dove»,
ché in Te nessun «dove» esiste.
Né c'è un'immagine da immaginare
che ti faccia scoprire dove Tu sei.
Tu sei Colui che contiene ogni «dove»
fino al «non-dove»: e dove mai sei Tu?
Nel mio estinguermi s'estingue l'estinzione
e nella mia estinzione T'ho trovato.
(Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Dīwān*)*

*As if the Sea should part
And show a further Sea –
And that – a further – and the Three
But a Presumption be –*

*Of Periods of Seas –
Unvisited of Shores –
Themselves the Verge of Seas to be –
Eternity – is Those –
(Emily Dickinson, 1863)*

I.

Come scrive l'orientalista e islamista Alessandro Bausani (m. 1988) nel ricco testo intitolato *Persia religiosa* (1959), il martirio del *giusto*, il secondo figlio di 'Alī b. Abī Ṭālib e Fāṭima al-Zahrā',¹ al-Ḥusayn, ucciso nella battaglia di Karbalā' il 10 del mese di Muḥarram dell'anno 61 dell'égira, ha segnato in modo irreversibile la coscienza dell'Islām sciita. Quest'ultima ha riconosciuto infatti nel sacrificio *consapevole* del proprio terzo Imām un accadimento sacro, di portata cosmica, riservando al concetto di sofferenza una valenza redentrice assolutamente ignota al cosiddetto “Islām normale”:

Nello sciismo, infatti, il dolore e la sofferenza sono venuti assumendo, col tempo, una importanza che per molti punti di vista, si avvicina a quella data loro dal cristianesimo o da altre religioni precristiane, e che ha profondamente materiato e plasmato quella religione persiana, che dal periodo safavide in poi qualcuno ha voluto chiamare la religione della «tristezza e del dolore». Come vedemmo, lo sciismo è religione di perseguitati e di sconfitti: tutti gli *imām*, a cominciare dal primo e massimo, 'Alī, furono secondo gli sciiti, martirizzati, uccisi cioè ingiustamente. Quelli che pur «avevano ragione», che erano gli infallibili portatori della Verità e del Diritto, furono sconfitti sempre. L'Islām – religione di positività, di vittoria, di successo – subisce allora una singolare trasformazione psicologica.²

Ecco spiegate la scaturigine e la ragione di « una permanente singolare permutazione » dell'elemento negativo insita nelle tradizioni sciite, tra le quali spicca chiaramente il dramma di

¹ Sulla figura di 'Alī, genero e cugino del Profeta, vd. M. A. Amir-Moezzi, *Alī, le secret bien gardé*, CNRS Éditions, Paris 2020. Su Fāṭima b. Muḥammad, vd. M. A. Amir-Moezzi, J. Calmard, *ad vocem Fāṭema*”, in *Eir*, vol. IX, Fasc. 4, pp. 400-404.

² A. Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Il Saggiatore, Milano 1959, p. 413.

Karbalā' con la sua « attualità permanente»³ e una straordinaria fertilità letteraria che « in the course of time it produced a tremendously rich and extensive volume of literature in almost all Islamic languages ».⁴

Circa i dettagliati resoconti dei fatti che raccontano l'evento – cruciale nel suo spessore salvifico ma che possiede anche politicamente conseguenze determinanti, si pensi alla « formazione di tendenze radicali all'interno della Scia, prima fra tutte quella del movimento di al-Mukhtār »⁵ – lo stesso Bausani seguiva la cronaca dell'antico storico persiano al-Tabarī (m. 310/923), tratta dal *Tarīkh al-uman wa l-mulūk*, la quale già non risultava priva di elementi leggendari.⁶ Questi ultimi, insieme ai fatti storici, andranno a colorare le svariate narrazioni che storici e tradizionalisti diedero dell'epopea di al-Ḥusayn e della sua famiglia, tra le quali risulta abitualmente come più usato il *Kitāb maqal al-Ḥusayn* dello storico Abū Mikhnaf (m. 157/774), scritto circa un secolo dopo l'avvenimento.⁷

In conseguenza dell'aver accettato l'invito dell'opposizione kufana a raggiungerla in Iraq, al fine di guidare una rivolta contro un governo, quello degli Omayyadi, considerato empio e tirannico, il mese di Settembre dell'anno 680 al-Ḥusayn abbandonò la città santa di Mecca per mettersi in viaggio accompagnato da circa una cinquantina di persone, tra cui diversi membri della sua famiglia. Dopo essere stata intercettata dalle truppe omayyadi e aver rifiutato per l'ennesima volta di prestare giuramento a Yazīd, impossibilitata ad accedere all'acqua del fiume Eufrate, la carovana di al-Ḥusayn fu massacrata. In successione compagni e parenti vennero tutti uccisi. L'Imām Ḥusayn, ferito più volte prima di perire, venne decapitato da Sinān b. Anas, e la sua testa fu trionfalmente condotta a Damasco,⁸ accompagnata dalla processione umiliante delle donne, guidate da sua sorella Zaynab,⁹ e dei bambini, i quali erano stati risparmiati e tra cui vi era il figlio malato Zayn al-Ābidīn 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 95/714), futuro quarto Imām sciita al quale viene attribuita una celebre raccolta di invocazioni, *al-Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya*.¹⁰ Il corpo di al-Ḥusayn, che era stato fatto calpestare dai cavalli, conoscerà sepoltura solo per opera pietosa degli abitanti di un villaggio vicino. Nel 727/1326-7 anche il viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūṭa (m. 1368/69) visiterà il mausoleo costruito a

³ B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma 1994, p. 68.

⁴ *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. H. Nasr, Routledge and Keagan Paul, London 1987, p. 171.

⁵ F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, a cura di A. Straface, Marsilio, Venezia 2003, pp. 46-51.

⁶ A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit. pp. 415-417.

⁷ K. Sindawi, "The Image of Husayn ibn 'Ali in Maqatil Literature", in *Quaderni di Studi Arabi*, 20-21 (2002-2003), pp. 79-104. Sul testo citato, cfr. U. Sezgin, *Abū Miḥnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Brill, Leiden 1971, pp. 116-123.

⁸ La testa sarà in seguito portata come preziosa reliquia da Ascalon, dove si trovava, al Cairo, per essere custodita in una moschea inaugurata nel 549/1154 dalla dinastia ismailita Fatimide. Cfr. D. De Smet, "La translation du ra's al-Ḥusayn au Caire Fatimide", in U. Vermeulen; D. De Smet (eds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, vol. 2, Peeters Publishers, London 1998, pp. 29-41.

⁹ S. Mervin, "Fāṭima et Zaynab, deux Dames de l'Islam Chiite", in *L'éternel féminin au regard de la cathédrale de Chartres, Actes du colloque européen*, 30/6 et 1/7/01, AACMEC (Chartres, 2002), pp. 111-119. Resterà celebre per la sua eloquenza l'elegia funebre, sostenuta per il fratello « a gran voce e a capo scoperto », al cospetto del colpevole Yazīd, cfr. *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, Utet, Torino 1968, p. 47.

¹⁰ Per la traduzione inglese del testo, vd. Zayn al-Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn, *The Psalms of Islam*, trans. with an introduction and annotation by W. C. Chittick, The Muhammadi Trust, London 1987. Cfr. 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tihirani, *Knowing the Imams, Volume 15 Ṣaḥīfah al-Sajjādiyyah*, trans. by R. P. Dawlati, ed. By S. K. Toussi, Kazi Publications, Chicago 2021.

Karbalā' nel sito della sua morte, lasciandone una vivida descrizione.¹¹ Come rilevava il filosofo Massimo Campanini (m. 2020) a proposito dell'accanimento avvenuto sulle vittime « il martirio di Husayn è pregno di simbolismo corporeo ».¹²

Il *ṣūfī* di Ghazna al-Hujwīrī (m. 1009/1072), nel suo *Kashf al-Mahjūb* (il Disvelamento dell'Occulto), primo trattato mistico ad essere stato composto in lingua persiana, dopo aver sostenuto che « Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib – che Allāh sia soddisfatto di lui – era fra gli *Awliyā* raggiunti ed era la *qibla* della gente che subisce la prova divina », riporta che « i conoscitori sono ben unanimi sul suo stato, infatti fino a quando la giustizia palese era palese, egli la seguiva e quando fu scomparsa, egli iniziò a combattere, sguainando il brando, fino a subire il martirio sulla strada di Dio, sia glorificato il Suo nome ».¹³ Il filosofo e commentatore coranico Sayyid 'Allāmah Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (m. 1981),¹⁴ in questo modo descriveva, nel testo intitolato *Shi'ite Islam*, l'aspetto *inevitabile* di questa tragedia, la morte come esito dunque perfettamente noto all'Imām:

Imam Husayn was determined not to give his allegiance to Yazid and knew full well that he would be killed. He was aware that his death was inevitable in the face of the awesome military power of the Umayyads, supported as it was by corruption in certain sectors, spiritual decline, and lack of will power among the people, especially in Iraq. Some of the outstanding people of Mecca stood in the way of Imam Husayn and warned him of the danger of the move he was making. But he answered that he refused to pay allegiance and give his approval to a government of injustice and tyranny. He added that he knew that wherever he turned or went he would be killed. He would leave Mecca in order to preserve the respect for the house of God and not allow this respect to be destroyed by having his blood spilled there.

While on the way to Kufa and still a few days' journey away from the city, he received news that the agent of Yazid in Kufa had put to death the representative of the Imam in the city and also one of the Imam's determined supporters who was a well-known man in Kufa. Their feet had been tied and they had been dragged through streets. The city and its surroundings were placed under strict observation and countless soldiers of the enemy were awaiting him. There was no way open to him but to march ahead and to face death. It was here that the Imam expressed his definitive determination to go ahead and be martyred; and so he continued on his journey.¹⁵

Come già nel suo *Kitāb al-luhūf 'alā qatlā al-ṭufūf* aveva scritto l'esimio teologo e giurisperito sciita Sayyid Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266) – il quale veniva definito con riverenza dallo stesso Ṭabāṭabā'ī con l'epiteto di 'Maestro della gente della vigilanza spirituale' (*sayyid ahl-al*

¹¹ Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, a cura di C. M. Tresso, Einaudi, Torino 2012, p. 243.

¹² M. Campanini, S. M. Torelli, *Lo scisma della mezzaluna. Sunniti e sciiti, la lotta per il potere*, Mondadori, Milano 2017. Cfr. D. Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

¹³ 'Alī ibn 'Uthmān Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, ed. M. Ābidī, Intishārāt-i Ṣidā wa Sīmā, Tehran 1383/2004, p. 108. Cfr. Al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, trans. R. A. Nicholson, Luzac and Co., London 1911, p. 76.

¹⁴ Sulla sua figura, vd. 'Abd Allāh Jawādī Āmulī, *Shams al-wahī-yi Tabrīzī: Sira-yi 'ilmī 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī*, Markaz-i nashr-i Isrā', Qum 1386/2007.

¹⁵ 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, trad. S. H. Nasr, State University of New York Press, Albany 1975, p. 175. L'opera è stata tradotta in italiano, vd. 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, *La Shi'ah nell'Islām*, trad. di K. Zakeri, Semar, Roma 2002.

murāqabah)¹⁶ – riportando i sentimenti dell’Imām Ḥusayn, il credente aspirava al martirio proprio in quanto la verità non era praticata e la falsità, non più ostacolata, imperava. Se sottomettersi in alcun modo ad essa risultava impossibile, la morte per lui equivaleva invece alla *beatitudo*.

La data che rimembra la terribile tragedia che vide protagonista l’amato nipote del Profeta Muḥammad – il quale rifiutò di riconoscere il potere califfale di Yazīd, che era succeduto nel 671 al padre Mu‘āwiya « trasformando così la carica califfale in una vera e propria istituzione a carattere ereditario »¹⁷ – viene ancor oggi celebrata nella ricorrenza dell’*‘āshūrā*.¹⁸ La stessa rappresentazione sacra dei riti funebri ha un valore « redentivo » che testimonia il valore metastorico, posseduto più che assunto, dagli eventi di Karbalā’, come si rileva anche dalla lettura del settimo capitolo del panegirico di Kamāl al-Dīn Ḥusayn Wā’iz Kāshifī (m. 910/1504) intitolato *Rawḍat al-shuhadā* (Il giardino dei martiri).¹⁹ Pianto e dolore si connotano dunque per una portata escatologica,²⁰ essendo la psicologia sciita caratterizzata dall’attesa messianica del Restauratore. Sappiamo che ricordare il martirio dell’Imam Ḥusayn non era però esclusiva della tradizione sciita,²¹ gli stessi sunniti hanafiti e shafi’iti di Ray, e diverse altre città nelle quali proprio gli hanafiti costituivano la maggioranza, durante il periodo selgiuchide in diverse modalità erano soliti celebrare i fatti tragici di *‘āshūrā*:

It is interesting to note here that Qazwīnī cites the reports of Ḥanafīs and Shāfi’īs in Rayy, who held gatherings to commemorate the martyrdom of Ḥusayn b. ‘Alī, the third Shī‘ī Imam, on the day of ‘Āshūrā’. He reports that Ḥanafīs would hold gatherings at the Ṭughrul mosque in commemoration of ‘Āshūrā’; the ‘Atīq mosque (Jāmi‘-i ‘Atīq) was another such Sunni Mosque where commemoration of the death of Ḥusayn was also observed. Al-Qazwīnī similarly claims that prominent Sunni figures such as Shihāb-i Mashshāt, an Ash‘arī-Shāfi‘ī in Rayy, would do exactly what Shī‘īs do during the month of Muḥarram every year; he also claims that unspecified Sunni nobles who generally covered their heads would remove their headgear and even tear their shirts as a sign of reverence and sadness for Ḥusayn’s death, and would also hold annual gatherings of mourning (*majlis-i ‘azā*). For example (still according to Qazwīnī), the Shāfi‘ī Abū Manṣūr Ḥafada (d. 571 or 573/1176 or 1178) came to Rayy to lead a gathering in the Sarhangh mosque, in

¹⁶ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-yi Tihirānī, *Mihr-i tābān: yād-nāma wa muṣāḥibāt-i tilmīdh wa ‘allāma*, Intishārāt-i ‘Allāma-yi Ṭabātabā‘ī, Mashhad 1417/1996, p. 75. Cfr. E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*, Brill, Leiden 1992.

¹⁷ L. Capezzone, M. Salati, *L’Islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006, p. 56. Cfr. L. Veccia Vaglieri, “The Patriarchal and Umayyad Caliphate”, in *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, B. Lewis, 4 vols. Vol. 1A, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 57-103.

¹⁸ M. M. Ayoub, *Redemptive suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi’ism*, The Hague, Mouton 1978.

¹⁹ Su questa poliedrica figura *ṣūfi*, che fu al contempo esegeta, predicatore e poeta, vd. M. E. Subtelny, ad vocem *Kasefī*, *Kamāl-al-Din Ḥosayn Wā‘ez*, in *EIr*, vol. XV, Fasc. 6, pp. 658-661. Cfr. A. Amanat, “Meadow of the Martyrs: Kāshifī’s Persianization of the Shi‘ī Martyrdom Narrative in the Later Timūrid Herat,” in *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, eds. F. Daftary and J. W. Meri, London and New York, 2003, pp. 250-75. Su Kāshifī quale ammiratore e interprete del *Mathnawī* di Rūmī, vd. L. Ridgeon, “Naqshbandī Admirers of Rūmī in the Late Timurid Period”, in *Mawlana. Rumi Review*, vol. 3 Brill, Leiden 2012, pp. 27-34.

²⁰ Sulla questione dell’intercessione (*shafā‘a*) dell’Imām Ḥusayn e la sua portata escatologica, vd. S. Cristoforetti, “Martirio e intercessione di Ḥusayn in due testi poetici persiani”, in *Islamochristiana*, 36 (2010), pp. 63-76.

²¹ M. Ayoub, “The excellence of the Imam Husayn in Sunni ḥadīth tradition”, in *Al-Ṣerāt. Papers from the Imam Husayn Conference* (London, 6th-9 July 1984), The Thetford Press Ltd., Norfolk 1986, pp. 58-70.

the course of which he supposedly praised both ‘Uthmān b. ‘Affān, the third caliph, and al-Ḥusayn as martyrs, but considered al-Ḥusayn to be superior to ‘Uthmān. In the gatherings of Shihāb-i Mashshāt during the month of Muḥarram in Rayy, Qazwīnī reports, he would start with the martyrdom of ‘Uthmān and Imam ‘Alī b. Abī Ṭālib, and on the tenth day of Muḥarram (the day of ‘Āshūrā’) he would discuss the martyrdom of al-Ḥusayn.²²

Se come scrive ancora il Bausani « esistono documenti che mostrano che la tomba di Husain era mèta di pellegrinaggi importanti nel secolo IX, se il fanatico califfo abbaside al-Mutawakkil (847-871) li proibì severamente e fece distruggere la tomba stessa », al principio del X secolo a Karbalā’ era stato riedificato un mausoleo meta di pellegrinaggio « e per l’anno 963 sono documentati veri e propri riti e lamenti funebri per Husain, incoraggiati dalla dinastia sciita dei Būyidi (o Buwaihidi) ». ²³ Saranno poi i Safavidi a ravvivare, ²⁴ se non proprio creare, delle celebrazioni processionali, le quali in Iran saranno ammirate e descritte da diversi viaggiatori europei, come Pietro della Valle (m. 1652)²⁵ e lo scrittore e diplomatico francese Joseph Arthur de Gobineau (m. 1882), che giunse a compararli con la tragedia greca, sostenendo inoltre che « essi producono nel pubblico effetti che i nostri più bei capolavori tragici non ottengono ». ²⁶ Gli effetti della “festa del Muharram degli Sciiti”, nel loro parossismo estremo, saranno sociologicamente analizzati nel saggio intitolato *Masse und Macht* (1960) dallo scrittore bulgaro di lingua tedesca Elias Canetti (m. 1994). Il quale nota come « nessuna religione ha conferito maggiore vigore al lamento. Gli Sciiti lo considerano la suprema pratica religiosa, di gran lunga superiore a ogni altra buona azione ». ²⁷

II.

Il grande mistico (‘*ārif*) e poeta persiano Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (m. 673/1274),²⁸ come nota lo studioso W. C. Chittick in un suo breve ma denso articolo, dedicò complessivamente pochi passi della propria opera alla figura dell’Imām Ḥusayn e al suo martirio.²⁹ Questo anche per quanto riguarda il monumentale *Mathnawī-yi ma ‘nawī* (Poema

²² H. Ansari, “Sunnism in Rayy during the Seljūq Period: Sources and Observations”, in *Der Islam*, 93/2 (2016), pp. 467. Cfr. L. Capezzone, “Maestri e testi nei centri imamiti nell’Iran selgiuchide secondo il Kitab al-naqd”, in *Rivista degli Studi Orientali* 79 (2006) pp. 9-29.

²³ A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., p. 418. Cfr. J. Calmard, *Le Culte de l’Imam Husayn. Etude sur la commémoration du drame de Karbala dans l’Iran pré-safavide*, unpublished Ph.D. thesis, Sorbonne, Paris 1975. Sulla città di Karbalā’, vd. *Historic Cities of the Islamic World*, ed. by C. E. Bosworth, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 276-278.

²⁴ A. J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, London and New York 2006.

²⁵ Sulla figura del viaggiatore rinascimentale, cfr. E. Rossi, “Pietro Della Valle orientalista romano (1586-1652),” in *Oriente moderno* 32, 1953a, pp. 49-64. Si confronti anche il volume, di recente pubblicazione, vd. P. Della Valle, *Diari di viaggio in Persia (1617-1623)*, a cura di M. Vitalone, ISMEO, Roma 2023.

²⁶ Sulle considerazioni di Gobineau, vd. J.-A. de Gobineau, *Viaggio in Persia*, a cura di H. Vahramian, trad. di M. E. Craceri, Medusa, Milano 2003, pp. 227-228. Cfr. J. Calmard, ad vocem *Gobineau, Joseph Arthur de*, in *EIr*, vol. XI, fasc. 1, pp. 20-24. Sulla tragedia greca si veda l’eccellente studio recente, D. Susanetti, *L’altrove della tragedia greca. Scene, parole e immagini*, Carocci, Roma 2023.

²⁷ E. Canetti, *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 176-186. Su Canetti, vd. C. Magris, “Gli elettroni impazziti: Elias Canetti e l’*Auto da fè*”, in Id., *L’anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1984, pp. 256-292.

²⁸ J. Rypka, *History of Iranian Literature*, K. Jahn, Dordrecht 1968, pp. 240-242.

²⁹ W. C. Chittick, “Rumi’s View of Imam Husayn”, in *Al-Ṣerāt...*, cit., pp. 3-12.

spirituale),³⁰ nel quale un passo conciso contenuto nel sesto tomo (*daftar*) merita però uno sforzo di approfondimento.³¹ Dopo aver commentato il detto del Profeta che sostiene « morite prima di morire » (*mūtū qabl an tamūtū*),³² e aver descritto un simile stato facendo ricorso alle figure di Abū Bakr al-Siddīq (m. 13/634), definito « il Principe dei resuscitati » (*amīr al-muḥsharīn*),³³ e del Profeta Idrīs,³⁴ il poeta paragona un uomo spensierato, che ricordi Dio solo sul letto di morte, alle cerimonie di lutto annuali della popolazione di Aleppo:

Il giorno dell'Āshurā tutta la popolazione di Aleppo
si raduna alla porta di Antiochia sino al cader della notte.
Uomini e donne, una grande moltitudine, si lamentano
di continuo per la famiglia del Profeta.
Durante l'Āshurā gli sciiti gemono e si lamentano
con lacrime e singhiozzi a causa di Karbalā'.
Rammentano le oppressioni e le tribolazioni
che la Famiglia subì da parte di Yazīd e di Shimr.
Lanciano grida mescolate al pianto: tutta la pianura
e il deserto sono riempiti dai loro gemiti.

Con l'ingresso in scena di un poeta (*shā'ir*), attraverso questa parabola non ci si interroga solamente sulla ragione delle grida di lutto, essendo egli interessato a scrivere un'elegia (*marthīya*) sul tema.³⁵ Inizia inoltre un confronto tra lui e un fedele sciita:

Uno straniero, un poeta, arrivò dalla strada
il giorno di Āshurā e udì quei lamenti.
Lasciò la città e si risolse di andare in quella direzione; risolse
di andarvi per rendersi conto del perché di quelle grida acute.
Andando, poneva varie domande e richieste: «Che è mai
questa tristezza; perché mai questo dolore?
«Certo deve essere morto un grande personaggio;
un simile raduno non è cosa da poco.
«Informatemi sul suo nome e sui suoi titoli, poiché
io sono uno straniero e voi abitate in questa città.

³⁰ Sull'opera questo interessante studio offre rinnovati punti di vista, cfr. S. 'A. M. Sajjādī, *Mathnawī-yi ma'nawī āz nigāh-i dīgar*, Mu'assasah-yi pazhūhishī-yi hikmat va falsafih-yi Irān, Tehran 1386/2007.

³¹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī. Il poema del misticismo universale*, 6 voll., trad. dal persiano, intr. e note di G. Mandel Khān, Bompiani, Milano 2006, pp. 76-82. Per un commento ai versi menzionati, cfr. S. J. Shahīdī, *Sharh-i Mathnawī*, vol. 6, Intishārāt-i 'ilmī wa farhangī, Tehran 1380/1996, pp. 108-124.

³² Su questo detto extracoranico attribuito al Profeta, che nel *Mathnawī* (IV, v. 1372) compare anche parafrasato, vd. B. Furūzānfar, *Aḥādīth wa qīṣaṣ-i Mathnawī*, Amīr Kabīr, Teheran 1381/2002, pp. 369-370.

³³ Ossia, secondo il significato metaforico, il principe di coloro che hanno compiuto il trapasso spirituale dalla vita materiale terrena a quella celeste ed eterna. Sulla figura del primo califfo Abū Bakr (11-13/632-634) nel sufismo, cfr. A. Scarabel, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007, pp. 56-58.

³⁴ *Corano*, XIX: 56-57; XXI, 85-86. La traduzione del Corano utilizzata è quella di A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1996. Su questo profeta, ricordato nel Corano come giusto e paziente, che si troverebbe nel quarto cielo e che venne elevato come Gesù, cfr. Al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il Melangolo, Genova 1997, pp. 52-58.

³⁵ W. L. Hanaway, "Marthiya, 2. In Persian Literature", in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs, Brill, online edition, Leiden 2012.

«Quali sono i suoi nomi, la sua professione, il suo carattere?
Ditemelo, affinché possa comporre una elegia sulle sue belle qualità.
«Comporrò un'elegia – essendo io poeta –
per riceverne in cambio provviste e cibo.»
«Eh – disse uno di loro –, sei pazzo? Tu non sei sciita,
sei un nemico della Famiglia.
«Non sai che il giorno dell'Āshūrā è lutto per l'anima
di uno che è più eccelso di una generazione intera?
«Un vero credente, come potrebbe mai considerare con leggerezza
questa tragedia? L'amore per l'orecchino è proporzionale all'amore per l'orecchio.
«Agli occhi del vero credente il lutto per questo spirito
puro è più importante che cento diluvi di Noè.»

Il credente (*mu'min*) conosce dunque integralmente il valore dell'avvenimento, se addirittura sostiene che esso risulti più rilevante di cento diluvi (*az-ṣad tūfān-i Nūḥ*)? A questo punto la meditazione del poeta si fa più intensa, andando il suo discorso non solo a comparare il comportamento di colui che trascorre una vita nel *divertissement*, essendosi « lasciato catturare dalla rete delle futilità », per poi destarsi troppo tardi di fronte al mistero della morte; ma va a toccare il più intimo “nocciolo” degli avvenimenti che stanno alla base dei riti dell' 'āshūrā':

«Sì, rispose, ma dove è il tempo di Yazīd? Quando accadde
questa terribile tragedia? Quanto tardi è arrivata la notizia!
«Gli occhi del cielo hanno visto questa perdita,
le orecchie del sordo hanno sentito questa storia.
«Avete forse dormito sino ad oggi, e solo oggi
vi strappate le vesti a causa del lutto?
«Allora, oh dormienti, gemete per voi stessi,
poiché questo sonno pesante, sì, è una morte triste!
«Uno spirito regale è fuggito da una prigione;
perché mai dovremmo strapparci le vesti e morderci le mani?
«Dal momento che erano i sovrani della religione,
fu per essi un momento di gioia quando ruppero i loro legami.
«Si sono affrettati verso il regno, hanno gettato le loro catene.
«Fu il giorno della regalità, della fierezza, della sovranità,
se solo possiedi un atomo di conoscenza su di loro.
«E se non hai questa conoscenza, piangi allora su te stesso,
poiché non credi alla partenza e all'Adunanza del Giudizio finale.
«Lamentati per il tuo cuore e per la tua fede, corrotti,
perché tu vedi solo questa vecchia terra.
«O se vedi, perché allora non sei valoroso, non soccorri
gli altri, non sacrifichi te stesso, pienamente soddisfatto?
«Nel tuo aspetto, dove è la serenità che viene dalla coppa della Fede?
Se hai contemplato l'Oceano, dove è la mano generosa?
«Colui che ha contemplato il fiume non rifiuta l'acqua all'assetato,
specialmente colui che ha contemplato questo Oceano e queste nuvole.»

Non si trattava pertanto di fare una facile satira sulle celebrazioni di lutto contemplate ad Aleppo, dove, come scrive Annemarie Schimmel (m. 2003), « since the rule of the Hamdanids

in the 10th century, the Shia creed had been established at least in part in the north Syrian town ».³⁶ Come infatti rimarca Chittick, qui Rūmī « is looking at the good news of joy and union which are announced by the Imam's spiritual victory and which are the meaning beyond the form of his outward suffering ».³⁷ L'atteso momento di liberazione dalle catene (*zanjīr*), privilegiato momento di letizia (*waqt-i shādī*), viene definito come « giorno della regalità, della fierezza, della sovranità » (*rūz-i mulk ast wa gash wa shāhanshahī*). Il gaudio riguarda pertanto il trionfo sul proprio ego (*khud*), riportato nel combattimento spirituale, la grande guerra santa (*jihād-i akbar*),³⁸ da colui che è stato definito “spirito regale” (*rūh-i sultanī*) e “sovrano della [vera] Religione” (*khusraw-i dīn*):

Siamo tornati dalla piccola guerra santa alla grande guerra santa, ha questo senso: “Finora abbiamo impugnato le armi contro le forme, e i nemici che combattevamo avevano anch'essi una forma. Ora è tempo di affrontare l'esercito dei pensieri, perché i pensieri giusti neutralizzino quelli impuri e li caccino dal regno del corpo. Questo è il nostro grande scontro, la nostra grande battaglia”.³⁹

Scontro nel quale la pena d'amore (*gham-i 'ishq*) ha un ruolo fondamentale al fine di abbattere tutti gli idoli interiori, sopprimere quella temibile anima (*nafs*) che il maestro *ṣūfī* Najm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221) avrebbe efficacemente paragonato ad una vipera che non muore.⁴⁰ In tal senso Rūmī sembrava seguire quanto già aveva sostenuto in alcuni versi del suo *diwān* il poeta *ṣūfī* Sanā'ī Ghaznawī (m. 1131), quando rivolto al viandante spirituale, ammonendolo circa il dolore della religione (*dard-i dīn*), dolore colmo di inganni, e invitandolo a divenire come una candela (*sham*),⁴¹ affermava che « in una fila mirerai quelli feriti dalla spada come Ḥusayn, in un'altra fila vedrai quelli uccisi dal veleno come Ḥasan ». ⁴² Una religione d'Amore, quella *ṣūfī*, che « was developed by mystics such as Ḥusayn Manṣūr Ḥallāj (executed in 922), Aḥmad Ghazālī, Sanā'ī, and 'Atṭār », ⁴³ e alla cui tradizione pure Rūmī si ricollega.⁴⁴ Lo stesso poeta Muḥammad Iqbāl (m. 1938) trasse una simile lettura allegorica, che vede nella lotta tra Ḥusayn

³⁶ A. Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāddin Rumi*, State University of New York Press, Albany 1993, p. 14.

³⁷ W. C. Chittick, “*Rumi's View of Imam Husayn...*”, cit., p. 10.

³⁸ Sul significato interiore dello *jihād*, cfr. S. H. Nasr, “Il significato spirituale dello *jihād*”, in *L'Islam tradizionale nel mondo moderno*, trad. di L. Casadei e A. Tripaldi, Casa dei Libri, Padova 2006, pp. 39-45. Cfr. M. Terrier, “Le combat sacré des vaincus de l'histoire. Expérience et représentation du *jihād* dans le shi'isme imamite ancien”, in *Journal Asiatique*, vol. 305, 1 (2017), pp. 23-31

³⁹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *L'essenza del reale. Fihi-mâ-fihi (C'è quel che c'è)*, tr., intr. e note di S. Foti, Libreria Editrice Psiche, Torino 1995, p. 78.

⁴⁰ Najm al-Dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà (Fawātiḥ al-Jamāl wa Fawā'ih al-Jalāl)*, a cura di N. Norozi, Mimesis, Milano 2011, p. 173.

⁴¹ L'immagine della candela, in quanto bellezza che arde e consuma gli innamorati, raffigurati dalla falena che si precipita nella fiamma, è tipica della letteratura mistica persiana, dove viene a simboleggiare l'unione mistica dell'anima con Dio. Il tema è presente anche nell'enigmatica opera del “martire mistico” Al-Ḥallāj (m. 309/992), intitolata *Kitāb al-ṭawāsīn* (Il libro del ṭawāsīn). Cfr. Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2007, p. 110.

⁴² J. de Bruijn, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna*, Brill, Leiden 1983, pp. 172-173.

⁴³ A. A. Seyed-Ghorab, “*Rūmī's Antinomian Poetic Philosophy*”, in *Mawlana Rumi Review*, Issue IX, no. 1-2, Brill, Leiden 2018, p. 164.

⁴⁴ Sul tema, cfr. L. Lewisohn (ed.), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, I. B. Tauris, London 2010, pp. 31-73.

e Yazīd la personificazione del conflitto tra il lato virtuoso e quello vizioso presenti nell'animo umano, dal poeta Sanā'ī.⁴⁵ Al riguardo degli eventi di Karbalā' per entrambi i poeti il cuore della questione è pertanto l'amore per l'Amato, messo alla prova nel campo di battaglia interiore da parte dell'amante, che riconosce nell'esempio di Ḥusayn il modello vittorioso e ideale di appassionato (*āshiq*) pervenuto all'unione. Come sostiene infatti ancora Rūmī nel *Mathnawī*, « la religione e il credo degli amanti è l'inesistenza », ossia ammettere l'inesistenza del proprio io illusorio, al fine di riconoscere che Dio è il solo Esistente. E « questi nemici sono annidati all'interno: il nemico esterno è nulla ».⁴⁶

Come riportava il filosofo Henry Corbin (m. 1977) lo *shaykh* Muḥammad Karīm-Khān Kirmānī (m. 1871), il fondatore della branca di Kirmān della scuola shaykhita in seguito alla dipartita di Sayyid Kāzīm Rashtī (m. 1843), usava l'espressione la "*Karbalā del cuore umano*" nel descrivere il processo di interiorizzazione dell'Imām.⁴⁷ Dentro ogni uomo è infatti presente "un Imām Ḥusayn". E esso è il suo Intelletto, il cui divino splendore, rileva Corbin, è una Luce che dall'Imām origina. Tale Imām interiore è però circondato da nemici, ossia le forze dell'anima carnale, le quali provengono dall'ombra dei nemici dell'Imām. Nell'intimo di ogni uomo si attuerebbe pertanto una tragedia corrispondente a quella di Karbalā'. Come cantava ancora Rūmī a proposito del venir meno della coscienza del sé « quando la terra si trasforma in oro il suo aspetto di terra scompare; quando il dolore diventa gioia la spina della tristezza finisce ».⁴⁸

III.

Nella biografia intitolata *Rūh-i Mujarrad* (Lo Spirito liberato),⁴⁹ dedicata dal sapiente Sayyid Muḥammad Ḥusayn Tīhrānī (m. 1416/1985), prolifico pensatore e seguace della "scuola *ṣūfī* di Najaf",⁵⁰ al proprio maestro,⁵¹ il mistico sciita Sayyid Hāshim al-Ḥaddād (m. 1984), una parte del testo riporta proprio il passo sopracitato sull'*āshūrā*'. Al- Ḥaddād, che di Karbalā' era nativo e che era stato uno degli allievi prediletti del grande mistico Sayyid Mīrzā 'Alī Qāḍī

⁴⁵ Syed Akbar Hyder, "Iqbal and Karbala: Re-reading the Episteme of Martyrdom for Poetics of Appreciation", in *Cultural Dynamics* 13, no. 3 (2001), pp. 345-346. Sul tema, cfr. A. Schimmel, "Karbala and Imam Husayn in Persian and Indo-Muslim Literature", in *Al-Ṣerāt...*, cit., pp. 29-39.

⁴⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *L'essenza del reale...*, cit., p. 77.

⁴⁷ H. Corbin, *Realismo e simbolismo dei colori nella cosmologia sciita*, trad. di R. Rossi Testa, SE, Milano 2012, pp. 85-86. Sulla scuola shaykhita, vd. D. Hermann, *Le shaykhisme à la période Qajare. Histoire sociale et doctrinale d'une École chiite*, *Miroir de Brepols Publishers*, Turnhout 2017.

⁴⁸ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī...*, cit., p. 77.

⁴⁹ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tīhrānī, *Rūh-i Mujarrad*, *Intishārāt-i 'Allamā-yi Ṭabātabā'ī*, Mashhad 1421/2000, pp. 77-87. Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tīhrānī, *Liberated Soul. In Memory of Sayyid Hashim Haddad*, trans. by Tawus Raja, Paperback, 2017, pp. 58-66.

⁵⁰ S. A. Asghari, "Sufism in the Contemporary Shii Seminary?", in *Religions* 14, 2023. Per un'analisi più dettagliata del rapporto tra sufismo e sciismo, cfr. S. H. Nasr, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History", in *Religious Studies*, vol. 6, no. 3, 1970, pp. 229-242. Sul tema si vedano anche, N. Pourjavady, "Opposition to Sufism in Twelver Shiism", in F. de Jong and B. Radtke (ed.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Brill, Leiden 1999, pp. 614-623; M. Terrier, "The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars of Early Modern and Modern Times: Topics and Arguments", in D. Hermann et M. Terrier (éd.), *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*, I.B.Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londres 2020, pp. 27-63.

⁵¹ 'Allamāh Tīhrānī scrisse inoltre un testo, intitolato *Lamā'āt al-Ḥusayn* (Bagliori di Ḥusayn), che raccoglie le parole più importanti dell'Imām Ḥusayn, opera che egli riconobbe come la sua più riuscita. Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tīhrānī, *Divine Flashes of Husayn: Sermons and Sayings of the Grandson of Prophet Muḥammad*, trans. T. Raja, Great Books of the Islamic World, Chicago 2011.

Ṭabāṭabā'ī (m. 1366/1947), aveva una visione relativa ai penosi fatti di 'āshūrā' che era molto vicina, per non dire speculare, a quella di Rūmī. Egli viene descritto da Ṭīhrānī come un appassionato lettore del *Mathnawī* di Rūmī, del quale era solito recitare i versi sopra riportati con una voce suadente. Vedeva in essi, infatti, la descrizione della teofania (*tajallī*) dell'Amore divino per eccellenza, come risulta in questo brano, che può essere letto come un vero e proprio contrappunto ai versi sottili del poeta di Balkh:

Quanto inconsapevoli sono le persone che gemono addolorandosi per questi martiri! L' 'āshūrā' è il culmine dell'Amore! È la più splendida manifestazione della Bellezza (*jamāl*) e della Maestà (*jalāl*) di Dio insieme. È il miglior riflesso dei Nomi Divini della Misericordia e dell'Ira nel medesimo evento. Per l'*Ahl al-Bayt* (la "Gente della Casa" di Muḥammad) non significava altro che il completamento delle tappe e dei gradi del loro viaggio, raggiungendo il culmine dell'eternità, la libertà dalle apparenze, la realizzazione della vera fonte dietro tutte queste apparizioni e l'assoluto annientamento nell'Essenza dell'Unità divina.

È davvero un giorno di gioia e di festa per l'*Ahl al-Bayt* poiché è il loro giorno di successo e vittoria, quando sono stati ammessi alla Soglia Divina della pace e della sicurezza. È il giorno in cui superarono la particolarità ed entrarono nel dominio dell'universalità. È il giorno della loro salvezza e della loro felicità. È il dì in cui hanno raggiunto il loro intento finale e hanno abbracciato il loro obiettivo primordiale. Se ai viandanti spirituali, agli amanti e ai cercatori sulla via di Dio si mostrasse un barlume di ciò che è accaduto quel giorno cascherebbero incoscienti per la gioia (*shādī*) e cadrebbero in ginocchio in segno di gratitudine fino al Giorno della Resurrezione.

Il mistico continuava affermando che questa realtà sublime era ignota alle persone comuni, svanita di fronte a coloro che erano rimasti irretiti dalla contingenza di questo basso mondo (*dunyā*), prigionieri di un vita terrena che altro « non è che materia d'inganno »⁵²:

Le persone ne sono infatti inconsapevoli. L'amore di questo mondo (*muḥabbat-i dunyā*) ha serrato i loro occhi e le loro orecchie di fronte alla realtà dei fatti. Per questo piangono quel giorno, gemendo come una madre che ha perso il proprio figlio. Non si rendono conto che ciò che i martiri ottennero fu il successo, la liberazione e un accordo proficuo. Cedettero dell'inutile vasellame in cambio di una merce pregiata e di tesori preziosi. Il loro massacro non è stata la loro morte, bensì la loro vita! Non era la fine della vita, ma era la vita eterna (*ḥayāt-i sarmadī*).

Egli, infatti, sottolineava non solo un'intrinseca ambivalenza insita negli eventi sacri di 'āshūrā', che personalmente viveva, pur nel pianto copioso di un dolore insopprimibile, al contempo in uno stato di fervente desiderio (*shawq*), il quale trova come esito finale e principale l'Unione divina (*tawḥīd*). Ma ne evocava l'intangibilità, il carattere indicibile di un mistero impronunciabile. Se la storia di Karbalā' si rivela intricata, come scrive Ṭīhrānī essa « è una moneta a due facce: da una parte v'è il dolore, la pena, il pianto e l'afflizione; mentre nell'altra faccia si trova l'amore, la passione, la felicità e il raggiungimento dei regni superiori e celesti, da parte dell'Imām ». Quell'Imām che aveva egli stesso profondamente e intimamente sofferto durante la giornata di 'āshūrā', e il lutto per il quale – come sosteneva lo

⁵² Corano, LVII: 20.

shaykh Shamsuddīn Muḥammad Gīlānī Lāhījī (m. 912/1506), autore del celebre commentario (*sharḥ*) al *Gulshan-i rāz* (Il roseto del mistero) di Maḥmūd Shabistarī (m. 740/1340)⁵³ – « è un lutto permanente e non cesserà fino all'alba della Resurrezione ».⁵⁴ Ciò che però appare indiscutibile è il modo di procedere nel cammino iniziatico. Per sperimentare il secondo stadio e giungere al *giardino* dell'eterna beatitudine, bisogna iniziare dal primo, contemplandolo e padroneggiandolo. Ed infine varcarlo, così come si varca un *ponte*.⁵⁵ Occorreva una trasmutanza, nella quale, come scrive Ṭihirānī riportando le istruzioni del maestro 'socratico' Qādī Ṭabāṭabā'ī, risulta fondamentale richiedere il *tawassul*, « l'intercessione di Ḥaḍrat Abā 'Abd Allāh al-Ḥusayn », in quanto « he is graciously instrumental in lifting the veil and removing the obstacles on the path of God for the wayfarer ».⁵⁶ L'Imām Ḥusayn pertanto riserverebbe una particolare attenzione verso i viaggiatori spirituali (*sālikūn*), coloro i quali camminano sul sentiero iniziatico (*sulūk*), rimuovendo cortine ed impedimenti e consentendo l'avanzamento su una Via irta di pericoli. Il giurisperito e mistico Mīrzā Jawād Malikī Ṭabrīzī (m. 1343/1925) – il quale si era formato per quattordici anni alla scuola del celebre maestro *ṣūfī* Ḥusayn Qulī Khān Shāwandī Dargazīnī (m. 1311/1893), che era stato a sua volta studente del grande filosofo Mullā Hādī Sabzawārī (m. 1289/1873)⁵⁷ – nell'opera intitolata *Al-Murāqibāt* (Osservazioni), rilevava in che modo le stesse terribili, inaudite ingiurie subite dall'Imām Ḥusayn fossero state divinamente trasmutate:

Occorre ricordare che l'Imām Ḥusayn fu apparentemente vittima di eventi dolorosi, che per quanto ne sappiamo, né il Profeta né nessun *imām* e né alcun essere umano mai subì, come soprattutto la sua sete, descritta in alcuni detti santi (*aḥādīth qudsiyya*) e in altre tradizioni in termini al di là della comprensione umana, nonché la sventura del martirio dei suoi familiari e quella delle sue donne catturate. Egli accettò tutto ciò come una promessa di accontentare un suo Amato, anche a costo di sopportare ogni tipo di uccisione immaginabile, per sgozzamento, scannamento, reclusione, fame, sete, dolore o altro. Nonostante tutto ciò, il suo spirito sperimentò le delizie delle manifestazioni della Luce della Divina Bellezza e della rivelazione della Divina Maestà, così come quelle dell'anelito

⁵³ Muḥammad Lāhījī, *Mafāṭīḥ al-i'jāz fī sharḥ-i Gulshan-i rāz*, ed. R. Khāliqī & 'I. Karbāsī, Zawwār, Tehran 1371/1992. Circa l'insegnamento sufi di questo *shaykh*, cfr. L. Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Spiritual Teachings of Maḥmūd Shabistarī*, Curzon Press, Richmond 1995.

⁵⁴ H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. it. di F. Pregadio, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 126. Sulla *ṭarīqa* della *Nūrbakhshīyya* e il suo eponimo Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh (m. 869/1464), del quale Shamsuddīn Muḥammad Gīlānī Lāhījī fu uno dei successori alla guida dell'Ordine, vd. S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīyya between medieval and modern Islam*, University of South Carolina Press, Columbia 2003.

⁵⁵ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Ṭihirānī, *Rūh-i Mujarrad*, Intishārāt-i 'Allamā-yi Ṭabāṭabā'ī, Mashhad 1421/2000, pp. 84-85.

⁵⁶ *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 Ḥusaynī Ṭihirānī, tr. by M. H. Faghfoory, forward S. H. Nasr, State University of New York Press, Albany 2003, p. 122.

⁵⁷ F. Fana, "Mullā Hādī Sabzawārī", in *Philosophy in Qajar Iran*, ed. by R. Pourjavady, Brill, Leiden 2019, pp. 179-230. Sul suo lavoro di commento al *Mathnawī* di Rūmī, cfr. E. Tasbihi, "Sabzawārī's Sharḥ-i *Asrār*: A Philosophical Commentary on Rūmī's *Mathnawī*", in *Mawlana Rumi Review*, vol. 7, no. 1, January 2016, pp. 175-196.

di incontrarsi e ricongiungersi con Dio. Tutto questo non solo alleviava quelle difficoltà, ma anzi trasformava la loro durezza in delizia, come raccontarono alcuni suoi compagni.⁵⁸

Era, nel caso di Al-Ḥaddād, la sua stessa personale esperienza mistica di assoluta estinzione in Dio (*al-fanāʾ fī Allāh*) a testimoniare l'essenza dei fatti di *'āshūrā'*, come rileva giustamente Ṭīhrānī. Essendo il proprio viaggio spirituale - esaurito il primo stadio del percorso verso Dio - immerso nel secondo stadio, quello del viaggio in Dio, alla stregua di Rūmī e del poeta che attraverso di lui parla, egli aveva fissato il proprio sguardo oltre il mondo creaturale, per riporlo esclusivamente nella stazione della servitù incondizionata (*maqām-i 'ubūdiyyat-i muṭlaq*), il luogo di manifestazione (*mazhar*) della realtà del *lā ilāha illā huwa* (Non v'è altro dio eccetto Lui). Lì, in uno spazio atemporale, viene a collocarsi l'evento straziante e trionfale di Karbalā': una morte che non sia, come dice Rūmī, quella « con la quale tu entri nella tomba » (*marg-i dar gūr*), bensì una morte metamorfizzante (*marg-i tabdīlī*), iniziatica, « che ti faccia entrare nella Luce ».⁵⁹ Il grande mistico Abū Yazīd Baṣṭāmī (m. 234/848 o 261/875), con un'intrepida metafora espresse tutto ciò, quando alla domanda su come avesse raggiunto l'autoestinzione in Dio (*fanā*) rispose che « da me stesso sono uscito così come un serpente esce dalla propria pelle; in seguito, guardai me stesso e vidi che ero Lui ».⁶⁰ La medesima immagine della muta del serpente (*mār*) veniva usata da Al-Ḥaddād per spiegare attraverso un'analogia il processo di spogliazione (*tajrīd*) da tutto ciò che è altro da Dio, *in primis* il proprio volere (*arāda*) e libero arbitrio (*ikhṭiyār*), ragione per la quale affermava che « di me stesso cosa non rimane ad eccezione della pelle (*pūst*) ».⁶¹ Non essere morti a sé stessi prolungherebbe in tal senso il patimento, figlio di un egoismo che impedisce l'approdo all'incoscienza (*bīkhuḍī*), ossia il disvelamento della Realtà suprema, la lacerazione del velo e la resurrezione. La fiamma d'Amore deve ardere tutto affinché all'intelletto universale (*'aql-i kullī*), dono di Dio identificato da Rūmī nel *Mathnawī* (VI: 4126-39m) con il Profeta Abramo – Intelletto nato proprio da *Muṣṭafā*, l'"Eletto" – e non a quello particolare (*'aql-i juwzī*),⁶² calunniatore del primo ed esemplificato invece dal re persecutore Nimrūd (VI: 4126-39m), si mostri l'Amato eterno:

Muḥammad dunque era cento resurrezioni qui e ora,
poiché s'era annientato, morendo alle perdite e ai legami temporali.
Ahmad è venuto due volte al mondo:
era palesemente cento resurrezioni.
Venne interrogato sulla Resurrezione: «Oh tu, che sei
la Resurrezione, quanto è lunga la via verso la Resurrezione?»,
e spesso diceva, con il linguaggio della spiritualità: «Qualcuno
interroga me sulla Resurrezione, me che sono la resurrezione?»
Ecco perché il Messaggero della buona novella ha detto

⁵⁸ Al-Ḥājj Mīrzā Jawād Malikī Tabrīzī, *Al-Murāqibāt. A 'māl al-sana*, vol. 1, ed. Muḥsin Bādārfar, Intishārāt-i Bidar, Qum 1427/2006, pp. 22-23.

⁵⁹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī...*, cit., p. 77.

⁶⁰ Al-Sahlaḥī, *Il libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, a cura di N. Norozi, Ester Edizioni, Bussoleno 2018, p. 283-284. Cfr. Farīd ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Nīshābūrī 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*, intr., ed. e note M. R. Shaḥīrī Kadkanī, Intishārāt-i Sukhan, Tehran 1398/2019, vol. 1, pp. 161-207.

⁶¹ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Ṭīhrānī, *Rūh-i Mujarrad...*, cit., p. 136.

⁶² Sui diversi tipi e livelli di Intelletto nel pensiero di Rūmī, cfr. G. Aavani, *Rumi: A Philosophical Study*, Kazi Publications, Chicago 2016, pp. 178-191.

in modo simbolico: «Morite prima di morire, oh nobili,
«così come sono morto io prima di morire
e ho portato dall'aldilà gloria e fama.»
Diventa anche tu una resurrezione spirituale, e fa' così l'esperienza della resurrezione.
Questo divenire è la condizione necessaria per conoscere qualcosa.
Sia luce, sia oscurità, sino a che non lo sarai
tu stesso non lo potrai conoscere del tutto.
Se diventi Ragione conoscerai perfettamente la Ragione;
se diventi Amore, conoscerai la sua fiamma.

La liberazione dalla schiavitù dell'ego presuppone che ci si conformi a un principio essenziale: quello che impone di perire a sé stessi, rendendo il cuore (*qalb*) un puro specchio.⁶³ Una purificazione di questo genere avviene attraverso la pena (*gham*) e la sofferenza (*ranj*), desiderati in quanto doni capaci di aumentare nell'uomo la consapevolezza della sua separazione dal Principio (*aşl*). L'esemplare paragone di una simile rinascita spirituale è il Profeta Muḥammad, del quale si afferma che in questa vita terrestre « era cento resurrezioni » (*şad qiyāmat būd*). Come nota infatti Rūmī « in questa vita terrena non v'è istante sciolto dall'illusione » e « il Sole del mondo è nascosto sino a che le nostre stelle non si saranno nascoste »⁶⁴:

Esporrò chiaramente la prova di questa affermazione,
pur che vi sia una intelligenza pronta a riceverla.
I fichi sarebbero a buon mercato in questa contrada,
se un uccello mangiatore di fichi vi fosse invitato.
In tutto il mondo tutti, uomini e donne, sono
costantemente fra i tormenti della morte e morenti.
Considera le loro parole come gli ultimi avvertimenti
dati in quel momento da un padre al figlio,
affinché, così, l'attenta valutazione e la tolleranza crescano nel suo cuore,
cosicché le radici della gelosia, dell'odio e dell'inimicizia possano essere recise.
Guarda il tuo genitore con questa intenzione,
affinché il tuo cuore possa bruciare per la sua agonia.
«Tutto ciò che deve accadere accadrà.» Consideralo come già accaduto, qui e ora.
Considera che il tuo amico è in agonia e sta per perdere la vita.
Se delle argomentazioni ti allontanano da questa idea,
respingile dal tuo petto;
e se non puoi respingerle, non rimanere inerte in uno stato di inadeguatezza:
sappi che per ogni inadeguato c'è Colui che rende adeguato.
L'inadeguatezza è una catena. Te l'ha imposta.
Apri gli occhi per vedere Colui che impone la catena.
Quindi, supplica umilmente dicendo: «Oh Guida della vita,
ero libero, ed ora sono caduto in schiavitù. Quale è la causa di tutto ciò?
«Ho messo il piede nel male più saldamente che mai;
oh Dio Onnipotente, certo l'essere umano è nella perdizione [Cor., 103, 2].

⁶³ Sulla dottrina del cuore nell'esoterismo islamico, vd. A. Ventura, "La presenza divina del cuore", in *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 3, 1985, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 1985, pp. 63-72.

⁶⁴ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*..., cit., pp. 76-77.

«Sono stato sordo ai tuoi avvenimenti, e pur affermando
d'essere un rompitore di idoli ero in effetti un fabbricante di idoli.
«È più necessario per me pensare alle Tue opere o alla morte?
La morte è come l'autunno, e Tu sei l'origine delle foglie.»

Di coloro che, dopo essere venuti meno alle realtà particolari (*juz' iyyāt*), sono giunti all'Unione con l'Essenza (*dhāt*) divina e sono pervenuti alla Realtà suprema (*ḥaqīqa*), non rimane in conclusione che un nome, come vedemmo la scòglia. Il principe dei martiri (*sayyid ash-shuhadā'*) Al-Ḥusayn, sommo testimone (*shahīd*) per la fede,⁶⁵ il mistico e teologo sunnita Jalāl al-Dīn Rūmī,⁶⁶ o il silente gnostico sciita Al-Ḥaddād, non conoscono distinzione. Sono tutti ritornati senza eccezione, attraverso una morte intenzionale (*mawt-i irādī*), all'origine (*su'ūd*), raggiungendo l'«orizzonte del non-orizzonte» (*lā ufuq*), perché come intima il poeta nel *Kitāb-i Fīhi mā fīhi* (C'è ciò che c'è) «devi divenire il sole, lì finisce l'ansia della separazione»:

Di quanto era stato prima, solo un nome rimane. Al pari di un cavallo, o di un altro animale, che si sia perso in un deserto di sale e in sale abbia finito col trasformarsi. Della sua natura di cavallo, solo il nome è rimasto: ma nella realtà, e tanto per l'azione che per l'influenza, esso è quel mare di sale. Il nome che è rimasto non gli fa torto, e non pregiudica la sua qualità salina: se tu scegliessi un nome diverso per questa miniera di sale, non cesserebbe di essere del sale.⁶⁷

Sempre il maestro Jalāl al-Dīn Rūmī in un *ghazal*, del quale come scriveva Bausani nel testo intitolato *La letteratura persiana*, per merito della sua «esperienza di musicalità e di emotività» egli fu «un formidabile riformatore»⁶⁸, esprimeva un simile concetto a partire dall'esempio luminoso di Karbalā' e dei suoi martiri, su tutti Al-Ḥusayn. Per essi, che volano 'nel cielo meglio degli uccelli', il sacrificio della vita in virtù dell'Amore supremo non era stato nulla,⁶⁹ equivalendo invero al raggiungimento della massima elevazione spirituale. L'ascoltatore pertanto doveva andare anch'esso oltre le forme del creato (*ṣūrathā-yi 'ālam*), immergersi sempre di più nel Mare (*baḥr*) dell'Eternità, e volgersi verso il cuore (*dil*):

Dove siete, o martiri di Dio,
voi che avete cercato l'afflizione sulla piana di Karbalā'?
Dove siete, o amanti spensierati,
voi che meglio degli uccelli volate nel cielo?
Dove siete, o re dei cieli, voi che avete aperto

⁶⁵ Si veda al riguardo l'ispirata supplica di 'Arafah, composta e recitata dall'Imām Al-Ḥusayn, alla quale son state dedicate numerose opere di commento. *A Shi'te Anthology*, selected and with a foreword by 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, edited and translated by W. C. Chittick, SUNY Press, Albany 1981, pp. 93-113. cfr. Sulla possibile presenza di elementi *ṣūfī* in questa *du'ā'*, cfr. W. Chittick, "A Shadhili Presence in Shi'te Islam", in *Sophia Perennis: the Bulletin of the Imperial Academy of Philosophy*, vol. 1, no.1, 1975, pp. 97-100.

⁶⁶ Sull'influenza della teologia sunnita hanafita nel pensiero di Rūmī, cfr. F. D. Lewis, *Rumi, Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oneworld, Oxford 2000.

⁶⁷ Jalāl al-Dīn Rūmī, *L'essenza del reale...*, cit., p. 79.

⁶⁸ A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni, Firenze 1968, p. 259.

⁶⁹ Sull'amore come meta del viandante spirituale (*walī*), cfr. S. Pazouki, "Spiritual *Walayah* or Love in the *Mathnavi Mawlavi: A Shi'te View*", in *Journal of Religious Thought: A Quarterly Journal of Shiraz University*, vol.1, no.1, (Ser. 10), Spring 2004, pp. 1-13.

la porta della sfera celeste con la vostra sapienza?
Dove siete, voi che siete stati liberati dall'anima e dal luogo
c'è qualcuno che all'intelletto domanda, "dove sei"?
Dove siete, voi che avete forzato la porta del carcere
e avete donato la libertà ai creditori?
Dove siete, voi che avete aperto la porta del tesoro
dove siete, voi che la ricchezza della povertà possedete?
Nuotate di più, di più nuotate in quell'Oceano
di cui questo mondo non è che la schiuma!
Le forme dell'universo altro non son che dell'Oceano la schiuma
se tu sei un uomo puro, oltre la schiuma passa!
Queste parole altro non sono che l'immagine del ribollire del mio cuore
se uno di noi sei tu, metti l'immagine da parte e vai al cuore!
Sorgi dall'Oriente, o Sole di Tabrīz (*Shams-e Tabrīzī*)
perché il principio del principio del principio di ogni splendore tu sei!⁷⁰

Se come scrisse il filosofo iraniano Ghulām-Riḍā A'vānī « for Mawlana, death at every level is a channel for attaining to a loftier and more sublime perfection », ⁷¹ la nostalgia che eleva ogni cosa alla sua fonte divina, al Tutto, deve senza eccezione di sorta morire all'esistenza (*hastī*), fosse pure quell'angelica, e fuggirne, fino a quando sarà l'inesistenza (*nīstī*) a ripetere, così come sostiene il Corano (II: 156), che « in verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo »:

Dapprima l'uomo entrò nel mondo delle cose inorganiche. Dallo stadio inorganico passò a quello vegetale, e molti lunghi anni visse nel mondo delle piante, e più nulla ricordava del suo antico stato, così radicalmente opposto al presente. E quando, poi, passò dallo stato vegetale a quello animale, si cancellò dalla sua memoria il regno delle piante dove un tempo dimorava, eccetto per quel suo misterioso inclinarsi alle piante, specialmente nella stagione di primavera e dei fiori gentili, come l'inclinazione del bimbo verso la mamma ... E di nuovo il Creatore, che tu ben conosci, lo guidava dallo stadio animale a quello umano. Così egli di paese in paese sconfinato avanzava, finché divenne intelligente, e saggio e potente, e nulla più si ricorda, ora, delle sue anime antiche. Ma da questa intelligenza umana, oltre, ancora, egli deve migrare, deve correr lontano da questo intelletto materiato d'avidità e d'egoismo, fuggire a contemplare centomila intelligenze più belle e sublimi. Sì, lo desteranno ancora dal sonno alla veglia, una veglia nella quale schernirà il suo stadio presente ... Questo è il mondo, il sogno di un dormiente e il dormiente crede che questo sogno duri in eterno, finché d'un tratto si leverà su di lui l'aurora della Morte, e sarà liberato dalle tenebre della vita, dalle opinioni vane e false. E lo prenderà, allora, un grande riso di queste pene sue sulla terra, quando guarderà la sua dimora vera ed eterna ... Ma attento, o uomo! Non immaginarti che queste cattive azioni che ora commetti siano fantasie commesse nel sonno! No! Quel riso saranno lacrime e lamenti, quel giorno, per colui che opprime i deboli!⁷²

⁷⁰ *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*, ed. B. Furūzānfar, 10 voll., Intishārāt-i Dānishgāh-i Tīhrān, Tehran, 1336-46/1957-67, *ghazal* n. 2707.

⁷¹ G. Aavani, *Rumi: A Philosophical Study...*, cit., p. 111.

⁷² A. Bausani, "Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī", in *Oriente Moderno*, anno XXXIII, no. 4, aprile 1953, Istituto per l'Oriente, Roma 1953, p. 191.