

INDO-IRANICA ET ORIENTALIA
COLLANA DIRETTA DA ANTONIO PANAINO E VELIZAR SADOVSKI
Series Lazur
Volume 27

La Serie è pubblicata presso il Dipartimento di Beni Culturali
dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Campus di Ravenna, Italia



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
CAMPUS DI RAVENNA

Questo volume è stato realizzato con un contributo del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne e del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna.



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DIPARTIMENTO
DI LINGUE, LETTERATURE
E CULTURE MODERNE

In copertina: Astronomi dell'età dell'oro islamica. Panoramica degli strumenti astronomici e del personale dell'Osservatorio di Istanbul con Taqī al-Dīn Rāshid al lavoro. Fonte: *Shahanshāh-nāme*, Istanbul University Library, F 1404, fol. 57a.

MIMESIS EDIZIONI (Milano - Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 2282-4553
Isbn: 9791222311807

© 2024 - MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Creative Commons Attribution 4.0 International Public License - CC BY 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.en>

SCIENZE, FILOSOFIA
E LETTERATURA
NEL MONDO IRANICO
Da Gundishapur ai nostri giorni

Omaggio a Carlo Saccone per i suoi 70 anni

A cura di Nahid Norozi e Paolo Ognibene

 **MIMESIS**

COMITATO SCIENTIFICO

Prof. Domenico AGOSTINI (Tel Aviv)
Prof. Dr. Michael ALRAM (Wien)
Prof. Garnik ASATRIAN (Erevan)
Prof.ssa Samra AZARNOUCHE (Paris)
Prof. Alberto CANTERA (Berlin)
Prof. Carlo Giovanni CERETI (Roma)
Prof. Gabriele COSTA (Campobasso)
Prof. Dr. Touraj DARYAEE (Irvine)
Prof. Dr. Bert FRAGNER (Wien)
Prof. Frantz GRENET (Paris)
Prof.ssa Almut HINTZE (London)
Prof. Bruce LINCOLN (Chicago)
Prof. Pavel LUR'E (Sankt Peterburg)
Prof. Alexander LUBOTSKY (Leiden)
Prof. Maria MACUCH (Berlin)
Prof. Dr. Oswald PANAGL (Salzburg)
Prof. Andrea PIRAS (Bologna)
Prof. Enrico RAFFAELLI (Toronto)
Prof. James R. RUSSELL (Harvard)
Prof. Rüdiger SCHMITT (Laboe)
Prof. Shaul SHAKED (Jerusalem)
Prof. Rahim SHAYEGAN (Los Angeles)
Prof. Dr. Prods Oktor SKJÆRVØ (Harvard)
Dr. Yuri STOYANOV (London)
Prof.ssa Maria SUBTELNY (Toronto)
Prof. Dr. Giusto TRAINA (Paris)
Prof. Joseph WIESEHÖFER (Kiel)

INDICE

<i>Omaggio al Professor Carlo Saccone</i> Nahid Norozi	9
<i>Introduzione</i>	13
گذر از مرزهای زبانی و دینی و رسیدن به همدلی میان مردم جهان <i>Superare i confini linguistici e religiosi in direzione della concordia universale</i> Aliasghar Mohammadkhani	15
<i>Chingiz Khān nel Qalandarnāma di Abū Bakr Qalandar Rūmī: una lettura sūfī sulle conquiste mongole nella Crimea dell'Orda d'Oro</i> Andrea Amato	17
<i>Sugli approcci di ricerca e di didattica alla lingua sogdiana</i> Chiara Barbati	37
<i>Una traduzione persiana della Metafisica di Aristotele? Avicenna e il suo Libro di scienza per 'Alā al-Dawla</i> Amos Bertolacci	47
<i>The Science of the Stars in the Court of Khosrow II: An Ancient Conference to Solve the Astronomical Problems of Time</i> Stefano Buscherini	63
<i>On the Identification of Sogdian Divine Couples in the Context of Central Asian Zoroastrianism</i> Matteo Compareti	83
<i>La Risāla dar taḥqīq-i nawrūz di Ismā'īl Khātūnābādī</i> Simone Cristoforetti	115
<i>L'estrazione delle acque nascoste di Karajī. Un trattato tecnico del mille fra antico e nuovo</i> Giuseppina Ferriello	129

<i>Some Connected Aspects of Safavid and European Representations in Iran during the Early Modern Period</i> Werner Gaboreau	175
<i>Research Note on Sasanian Steel in Chinese Sources</i> Jeffrey Kotyk	199
<i>Some Remarks on the Recensio of Ptolemy's Tetrabiblos in a Sogdian Manichaean Text</i> Floriana Marra	205
<i>Elementi musicali nei poemi epico-romanzeschi persiani di Khwājū Kermānī (XIV sec.) con riguardo alla tradizione poetica precedente e alla trattatistica</i> Nahid Norozi	221
<i>Il Caucaso Settentrionale nell'Ḥudūd al-'Ālam e nell'Ašxarḥac'oyc'</i> Paolo Ognibene	259
<i>Some Middle Iranian Denominations of the "Astrologers," and Their Background</i> Antonio Panaino	267
<i>A Polyphony of Texts: Manuscript Evidence on Avicenna's Minor Works in Persian Translation</i> Ivana Panzeca	285
<i>Poesia, scoperta del vero e philosophia naturalis nella Persia barocca: leggere Bīdil con Bruno e Campanella</i> Stefano Pellò	305
<i>L'apporto persiano alla cultura araba nella visione di Aḥmad Amīn</i> Ines Peta	327
<i>Gemme, specchi e coppe. Mineralogia, ottica e strumenti predittivi tra Iran antico e Iran islamico</i> Andrea Piras	347
<i>Ciechi e non vedenti. Inserti persiani nella letteratura filosofica araba su affermazione e negazione</i> Marco Signori	361

<i>Henry Corbin e ‘Allāmah Ṭabātabā’ī: Dialogo filosofico tra Oriente e Occidente in terra di Persia</i> Fabio Tiddia	371
<i>Scoperte tecnologiche europee e modernità iraniana: accenni al telegrafo di Marconi nel Masâleko’l-mohsenin di Tâlebof</i> Natalia Tornesello	405
<i>Assertions That Do Not Deserve the Grace of Considering Them Reality and Existence in Islamic Thought</i> Francesco Omar Zamboni	417
<i>Profili degli autori</i>	433

POESIA, SCOPERTA DEL VERO
E *PHILOSOPHIA NATURALIS* NELLA PERSIA BAROCCA:
LEGGERE BĪDIL CON BRUNO E CAMPANELLA

Stefano Pellò

Il mondo è il libro dove il senno eterno
scrisse i proprii concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e 'l proprio esempio,
di statue vive ornò l'imo e 'l superno,

perch'ogni spirto qui l'arte e 'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: – Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.

Ma noi, strette alme a' libri e tempii morti,
copiati dal vivo con più errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.

O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh, torniamo, per Dio, all'originale!¹

Come già chiarito da Giovanni Gentile più di un secolo fa, l'idea che il mondo sia il libro di Dio non era certamente considerata una novità da Tommaso Campanella (1568-1639), l'autore di questo celebre sonetto, composto, probabilmente, prima del 1603.² Lo stesso Gentile, però, sottolinea che, pur trattandosi di immagine tutt'altro che inedita, senz'altro rivoluzionario era il suo uso in chiave naturalistica, in chiara continuità con la nuova *philosophia naturalis* inaugurata da un altro grande calabrese, Bernardino Telesio (1509-1588) (Gentile 1915, 261-262). D'altra parte, il sonetto si intitola, significativamente, *Modo di filosofare*, e viene commentato così dallo stesso Campanella:

1 Questo articolo riprende e sintetizza una parte dei contenuti del secondo capitolo della mia monografia sulle poetiche della natura in Bidil (Pellò 2024), dialogando altresì con il mio più succinto studio pubblicato sul *Journal of Early Modern History* (Pellò 2023)

2 Così suggerisce Franco Giancotti (Campanella 2013, 25).



In questo sonetto mostra che ‘l mondo è libro e tempio di Dio, e che in lui si deve leggere l’arte divina ed imparare a vivere in privato e ‘n pubblico ed indirizzare ogni azione al Fattor del tutto; e non studiare i libri e tempii morti delli uomini, ch’anteponghiamo al divino empiramente, e ci avviliamo l’animo, e cadiamo in errori e dolori e pene, le quali ormai doverebbono farci tornar all’original libro della Natura, e lasciar le sètte vane e le guerre gramaticali e corporali. E di ciò scrisse nel libro *Contra Macchiavellisti* (Campanella 2013: 26).

Nel contesto anti-aristotelico della *Scelta d’alcune poesie filosofiche di Settimontano Stilla* (1622), affermazioni come queste concernono tanto il discorso teoretico quanto quello poetico: nel secondo componimento della raccolta, per esempio, i poeti contemporanei sono apertamente accusati di preferire “finti eroi, infami ardor, bugie e sciocchezze”, mentre, ancora con Campanella, “son più stupende di natura l’opre” e degne d’essere descritte, dal momento che conducono a scoprire ogni verità (Campanella 2013, 11). Come annunciato nel proemio, del resto, il compito del poeta-filosofo è proprio quello di leggere “il mondo” e abbandonare “le seconde scuole”, che Campanella stesso, nelle sue note, definisce “quelle che non da Dio nella natura imparano, ma da’ libri degli uomini [...]” (Campanella 2013, 9).

Mi concentrerò, in queste pagine, non sulla poesia di Campanella ma sulle dialettiche incrociate tra la nozione ontologico-gnoseologica di *taḥqīq* (“realizzazione”, o forse meglio “scoperta del vero”, concetto legato tanto alla natura epistemica dell’indagine scientifica quanto, a partire da Ibn ‘Arabī, alla fenomenologia propriocettiva del reale),³ e la nuova osservazione della natura materiale dei fenomeni in un poema indo-persiano del tardo XVII secolo e in altri testi persiani coevi. Cionondimeno, l’episodio testuale italiano appena descritto – e che potremmo facilmente tradurre, come fa Matthew Melvin-Kouchki, all’interno della polarità epistemica islamica dei concetti di *taḥqīq*, appunto, e di *taqlīd* (imitazione, ripresa) (Melvin-Kouchki 2018) – ci aiuta a collocare i dettagli della nostra discussione nella più vasta e connessa prospettiva di ciò che Jonardon Ganeri ha descritto come una «early modern philosophical globalisation», il cui centro ideale

3 La mia lettura della nozione di *taḥqīq* è, in ultima analisi, simile a quella proposta da Ilker Evrim Binbaş (2016, 96-104) e, soprattutto, William C. Chittick, che chiarisce come il *taḥqīq* sia insieme, da un lato, il contrario di *taqlīd* (l’imitazione del passato e il pedissequo adeguarsi all’autorità), e dall’altro, la descrizione dello stato «of the great gnostics, those who have verified the truth (*ḥaqīqa*) of their knowledge through unveiling and direct vision» (Chittick 1989, 166). Una bibliografia aggiornata su questo concetto, oggi oggetto di vivace dibattito storiografico e filosofico nel contesto degli studi sulla prima modernità islamica, si trova in Casale 2023; diverse declinazioni della sua funzione epistemica – in vari ambiti storico-culturali dell’Eurasia – sono studiate nei vari saggi che compongono il numero speciale del 2023 del *Journal of Early Modern History*.



era costituito proprio dalla persosfera mughal-safavide (Ganeri 2011, 16). D'altra parte, ben prima che almeno alcuni degli scritti dei filosofi francesi Pierre Gassendi e René Descartes fossero resi accessibili in persiano grazie alla mediazione del viaggiatore e pensatore Francois Bernier (Bernier 1981, 247), sappiamo che alcune opere di Campanella già circolavano nell'impero safavide: Alessandro Orenco, in particolare, ha mostrato come gli scritti grammaticali latini inclusi nella *Philosophia rationalis* di Campanella, probabilmente proprio grazie alla mediazione del missionario calabrese Paolo Piromalli, furono adattati in armeno da un discepolo di quest'ultimo, Oskan Erewanc'i, nativo proprio di Nuova Giolfa, il quartiere armeno della "nuova" Isfahan (Orenco 2020, 123-142 *et passim*). In questo contesto, diventa per noi particolarmente rilevante il fatto che lo stesso Piromalli, diretto discepolo del Campanella, aveva composto un trattato cristologico direttamente in persiano alla corte di Shāh 'Abbās II (r. 1642-1666): si tratta della *Risāla dar bayān-i i'tiqādāt wa mazhab-i kalimatullāh-i 'īsawī*, indirizzata al dotto ministro safavide Sayyid Ḥusayn Khalīfa Sulṭān e poco dopo tradotta in latino e pubblicata a Vienna (1656) con il titolo *Θεαντροπολογία, seu Æconomia Salvatoris nostri*.⁴ Il trattato, al quale Khalīfa Sulṭān avrebbe risposto con una confutazione,⁵ contiene, nel capitolo sullo Spirito Santo (*dar bayān-i i'tiqādāt-i mā dar bāra-yi rūḥ al-quds*) una lunga discussione dedicata ai limiti della conoscenza, alle scienze e alla filosofia della natura, finora passata inosservata tra gli studiosi (Piromalli MS, 22v-35r). Seguendo gli insegnamenti di Campanella, Piromalli critica qui il tradizionale approccio aristotelico, sostenendo la necessità di osservazione diretta ed elogiando le nuove scoperte. Vi si trova adombrata, tra le altre cose, l'*Apologia pro Galileo* dello stesso Campanella (1622), dalla quale Piromalli riprende alcuni passaggi sulla cosmologia islamica tradizionale:⁶ quest'ultima, pur criticata per vari suoi aspetti (quelli in linea con la teoria cristiana) viene elogiata in relazione alla teoria dell'infinità dei mondi creati da Dio, tema quest'ultimo che, peraltro, sembra pervenire a Piromalli direttamente dal Giordano Bruno del *De l'infinito, universo et mondi* (1584):

4 Una descrizione schematica della figura di Piromalli missionario nell'impero safavide si trova in Halft 2017. Paolo Lucca, a cui devo il mio primo incontro con la figura di padre Piromalli, ha recentemente pubblicato uno studio molto dettagliato sull'opera missionaria di Piromalli in Armenia e le sue strategie di persuasione (Lucca 2022). Il trattato di Piromalli è stato oggetto della tesi di laurea magistrale, completata sotto la mia guida nel 2023, del mio studente Martino Masolo, che desidero ringraziare per aver discusso con me molti dei punti esaminati in questi paragrafi.

5 Il testo è noto come *Radd 'alā 'l-naṣāra*: cf. Halft 2017, 586-587.

6 Si confrontino, per esempio, i ff. 28v- 30v del trattato di Piromalli con Campanella 1622, 8, 29, 34 e *passim*.



Sappiamo anche, e ne abbiamo le prove, che il sommo Dio è Potente (*qādir*) e crea centinaia di migliaia di mondi, allo stesso modo in cui ha creato questo. I sapienti (*‘ulamā*), negando che alcunché possa provenire dal niente (*hīch*), non hanno mai capito come questo possa accadere. Si tratta di problemi difficili e a noi sembrano cose impossibili, ma l’essenza (*zāt*) di Dio è infinita (*nāmutanāhi*) e tutto quel che aspiriamo a capire di quell’essenza è ugualmente infinito, mentre il nostro intelletto (*‘aql*) è modesto e la sua comprensione di quelle realtà è limitata (*az ān qāṣir*). Appare chiaro, di conseguenza, che tutto ciò che è legato all’essenza dell’Essere Necessario (*zāt-i wājib al-wujūd*), e che pur conosciamo attraverso una serie di indizi, è per noi difficile da capire: tanto più lo sarà tutto ciò su cui non possediamo alcuna indicazione (Piromalli MS, f. 30).

Si tratta di tematiche che, con ogni evidenza, ben si inseriscono nel panorama filosofico safavide: in questo caso, nello specifico, parendo rispondere positivamente alla complessa questione del rapporto tra Dio/infinito e mondo/finito (*ḥudūth dahri*, *ḥudūth al-‘ālam*) così come declinata, per esempio, da Mīr Dāmād e Mullā Shamsā Gilānī (Cf. Rahman 1980; Rizvi 2011; 2015). Ancora Giordano Bruno (in questo caso, tra i testi di riferimento c’è senz’altro anche il *De la causa, principio et uno*, che sembra direttamente tradotto in persiano⁷) fa capolino nel seguente passaggio, dedicato alla presenza di Dio nel mondo “tutto in ogni parte”:

Sappiamo dunque, con prove (*dalīl*) sicure, che Dio è tutto (*tamām*) in tutto il mondo e tutto in ciascuna delle sue parti (*hiṣṣa*), e allo stesso tempo completamente al di fuori del mondo (*bīrūn-i ‘ālam*). La nostra capacità di comprendere arriva sin qui. Quando parliamo di capacità (*gunjāyish*), sia chiaro, non parliamo di qualità (*guftār-i chiqūnagī nīst*). Infatti, normalmente, se diciamo che un ente è completamente esterno, non c’è parte di esso che sia interna, e viceversa, se diciamo che un ente è completamente interno, non c’è parte di esso che sia esterna: com’è dunque possibile che qualcosa sia completamente interna e, allo stesso tempo, completamente esterna? (Piromalli MS, ff.29v-30r).

Al di là dei preziosi passaggi della *Risāla* nei quali Piromalli riprende ed illustra direttamente le teorie galileiane (che saranno oggetto di uno studio separato, ora in preparazione⁸), è importante sottolineare qui come l’intero discorso di Piromalli sembri essere fortemente influenzato da uno dei più decisivi lavori del suo maestro, il celebre trattato *Del senso delle cose e della magia* (pubblicato dopo molte peripezie nel 1620). Nel suo discorso sulla filosofia na-

7 Cf. per esempio Bruno 1958, 325.

8 L’articolo uscirà nel 2024 in un numero speciale di *Bruniana et Campanelliana* a cura di Vera Costantini.





turale, seguendo Campanella, Piromalli insiste in effetti sui temi principali di quello studio rivoluzionario, compresa la necessità di una nuova osservazione del mondo, a partire dai misteri della sua materialità fisica:

È un fatto incontrovertibile che esistano, nel cosmo e nei pensieri (*dar āfāq wa an-fus*), realtà che noi vediamo e percepiamo (*mibīnīm wa lams mīnumā'im*), ma di cui non sappiamo spiegare la vera natura (Piromalli MS, f. 22v).

In generale, tutto questo passaggio (di circa 20 *folii*) dedicato alla scienza e alla filosofia naturale è degno di nota per un approccio di carattere empirico, volto alla verifica della conoscenza, e può essere facilmente letto attraverso il filtro proprio della categoria perso-islamica di *taḥqīq*. Piromalli mette ripetutamente al centro gli aspetti fenomenologici della conoscenza:

Così dicono i sapienti, e anche noi lo sperimentiamo (*imtiḥān mīkunīm*), che niente è razionalmente comprensibile (*ma'qūl*) se prima non è stato percepito sensorialmente, e tuttavia i sensi afferrano solo il porsi (*'arż*) di qualcosa, non la sua sostanza (*jawhar*): la vista distingue i colori, l'udito i suoni, il gusto i sapori, l'olfatto gli odori, il tatto, il caldo, il freddo, la durezza e la morbidezza. Ma queste sono proprietà fenomeniche, non sostanze: l'intelletto (*'aql*), dunque, non conosce la sostanza di un oggetto, ma la sua presenza e il suo aspetto (Piromalli MS, f. 33v).

Se letto sullo sfondo delle connessioni intellettuali sopra menzionate, dove le idee di Campanella sulla percezione e la sensibilità come proprietà intrinseche della realtà fisica possono essere tradotte, comprese, comparate e discusse alla corte safavide,⁹ l'onnipresente discorso bideliano sui segreti della natura, del corpo e delle qualità della materia (*hayūlā < ὕλη*) – non solo nel *Tūr-i ma'rifat* ma anche nei *Chahār 'unşur*, nel *Ṭilism-i ḥayrat*, in *'Irfān*, nei *Nukāt* ecc. – acquisisce una dimensione inattesa. D'altra parte, che si trattasse di interessi scientifico-filosofici a misura eurasiatica lo suggerisce anche il fatto che il primo libro italiano a essere tradotto direttamente in persiano fu, com'è noto, l'*Idea del giardino del mondo*, un trattato sui fenomeni naturali e sulla fisiologia medica scritto nel 1586 dal fisico di Ravenna Tommaso Tomai (autore, peraltro, di una famosa *Meteorologia*), e tradotto negli anni Cinquanta del Seicento come *Ḥadiqa-yi 'ālam* da un certo Muḥammad Zamān *farangīkhwān* (“il conoscitore di lingue franche”), durante un viaggio dall'Iran all'India in compagnia di alcuni missionari

9 Un aspetto che merita uno studio approfondito, in questo senso, è l'evidente discendenza campanelliana del discorso di Piromalli sulle “emanazioni” (*şudūr*), dove la conoscenza sensoriale è descritta come (auto-)manifestazione cosmica della “sapienza” divina (*'ilm*, con cui nel trattato viene identificato il Cristo). Piromalli scrive, per esempio, che «L'emanazione (*şudūr*) della Sapienza (*'ilm*) ha luogo in noi allorché l'intelletto (*'aql*), per mezzo del servizio dei sensi, ispeziona la forma degli oggetti percepiti all'esterno» (Piromalli MS, f. 39r).



europei.¹⁰ Oltre alla particolare attenzione che il traduttore riserva alla realtà chimico-fisica degli elementi e alla precisione con cui vengono riportati in persiano non solo gli autori del passato (come Plinio, *Balīnās*, o Esiodo, *Haṣṣyūd*) ma anche quelli medievali e contemporanei (come Alberto Magno, *Albirtūs*, o Girolamo Fracastoro, *Jīrūlāmūs*),¹¹ colpisce, anche in questo caso, la connessione con la *nova filosofia* italiana: secondo Germana Ernst, il perduto *Dei segni de' tempi* – il più antico lavoro noto di Giordano Bruno, composto a Venezia nel 1577 – conteneva osservazioni sui fenomeni meteorologici (come la pioggia, il vento, la neve, la grandine ecc.) e le “novità” del tempo. Non si trattava di un’opera isolata: al contrario, l’almanacco bruniano doveva inserirsi in una serie di altre opere comparabili – per esempio il *De verissimis temporis signis* di Agostino Nifo (Venezia, 1540) – che testimoniano un rinnovato interesse per i *Meteorologica* di Aristotele.¹² *L’Idea del giardino del mondo* di Tomai, dunque, pubblicato circa dieci anni dopo il *Dei segni de' tempi* di Bruno e contenente molti paralleli con il libro di Agostino Nifo (il presunto modello di Bruno) è parte dello stesso gruppo di testi, e la sua traduzione persiana a opera di Muḥammad Zamān indica un’inattesa circolazione di idee tra Italia e India nella prima modernità.

Su questo sfondo interconnesso di convergenze, intendo tracciare qui il profilo appunto della nozione di *taḥqīq* (che potremmo anche chiamare, a questo punto, “metodo scientifico rivelatore”) nel *Ṭūr-i maʿrifat* (il “Sinai della conoscenza”), testo sul quale ritorno qui osservandolo da un punto di vista diverso da quello già affrontato in un altro recente scritto.¹³ Si tratta, com’è noto, di un’esplorazione poetica, sotto forma di *mathnawī*, di una lunga serie di fenomeni naturali composta dal più importante poeta e filosofo indo-persiano dell’età mughal, Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil (‘Aẓīmābād 1644 – Delhi 1720). Come per uno scavo preliminare, raccolgo qui innanzitutto e analizzo brevemente tutti i luoghi testuali dove compare il termine *taḥqīq* nel testo in questione,

10 Si veda, per qualche osservazione aggiornata sul personaggio e una bibliografia completa, Calzolaio-Pellò 2021, specialmente 146-150.

11 I quattro nomi qui indicati (a puro titolo esemplificativo) si trovano tutti nel capitolo dedicato alle “acque, e virtù sue; e qual sia la buona” (Tomai 1586, 124-128; Zamān MS, 46r-49v).

12 Si veda sulla questione Ernst 1992.

13 Pellò 2021, dove si affrontano temi legati alla poetica poetica filosofica dell’atmosfera. Descrizioni generali dell’opera si trovano in ‘Abdul Ghanī (1950; 1960, 194-205). Le lucide osservazioni di Alessandro Bausani (1965, 220-228) sulla filosofia della natura nel *Sinai della conoscenza* e in Bīdil nel suo complesso rappresentano spesso il punto di partenza delle nostre riflessioni sul tema, anche quelle comparative (con l’ambito sanscritico) che si possono leggere in Pellò 2020. Proprio Bausani, d’altra parte, aveva già rilevato, nello specifico, gli addentellati tra *‘ilm-i taḥqīq* e filosofia della natura nel maestro di Patna: si veda Bausani 1954-1956, 179-182, sull’articolazione bideliana della “scienza del *taḥqīq*” in relazione alla struttura della materia nel poema filosofico *‘Irfān* (1712). Il *Ṭūr-i maʿrifat* è stato tradotto in italiano da Riccardo Zipoli (2018).

al fine di mostrare come la “verifica/realizzazione”, appunto, sia un termine chiave per leggere e comprendere il metodo di osservazione di Bīdil: tecnica di osservazione che utilizza l’immaginazione (*khiyāl*) come strumento per svelare il lussureggiante esplicarsi della *physis* (*ṭabīʿat*) nella sua molteplicità (*kathrat*). Un metodo che è allo stesso tempo poetico e filosofico ed è esplicitamente collegato alla diffusa idea di “immaginare la novità”, diffusa nel panorama tanto poetico quanto critico-filologico del Seicento e del primo Settecento indo-persiano.¹⁴ Una modalità poetica che non si discosta troppo da come la realizzazione della verità (*verum*), attraverso lo studio della natura, viene immaginata da Campanella: una sfida nuova e difficile, sia nel linguaggio metaforico delle sue poesie sia in quello simbolico-iconografico delle imprese, per esempio in quella che appare sul frontespizio della *Philosophia, sensibus demonstrata* (1591), dove si vede un monaco (evidentemente lo stesso Campanella) che nuota, in un mare senza sponde, verso un globo galleggiante illuminato dai raggi del sole, con la chiarificatrice didascalia latina *verum, quod sponte recepto, submergi haud potuit* (Campanella 1591, frontespizio). La manifestazione del *verum* e la conoscenza dello stesso sono, quindi, fenomeni “naturali”, rispecchiantisi l’uno nell’altro: ecco illuminarsi di universalità, sul versante islamico, il senso radicale del processo di “realizzazione” del *taḥqīq*, ben espresso in questa breve voce di un’enciclopedia indiana del sapere del XVIII secolo, il *Kashshāfiṣṭilāḥāt al-funūn* di ‘Alī al-Tahānawī (1745):

al-Taḥqīq: Nel linguaggio tecnico degli scienziati è l’accertamento della questione attraverso la prova, come lo scrutinio (*tadqīq*) è la verifica della prova con un’ulteriore prova [...] e presso i sufi è la manifestazione della Verità nelle forme dei nomi divini [...] (al-Tahānawī 1996, I, 392).

Colpisce, alla luce della temperie filosofica sin qui descritta, che il *Ṭūr-i maʿrifat* si apra, per così dire, proprio nel nome del *taḥqīq*. La prima menzione del termine appare all’inizio del testo, nell’intestazione della sezione introduttiva, come ad annunciare un manifesto metodologico:

āghāz-i bayān-i sayr-i bayrāt
taḥqīq-i sawād-i qudratāyāt

Inizia il racconto che illumina un’esplorazione a Bairat,
uno studio su questa contrada ove appaiono i segni dell’Onnipotenza
(Bīdil 1962-1965, III, 1).

14 Prashant Keshavmurthy ha brillantemente discusso la “canonizzazione” della tecnica bideliana dell’immaginario in relazione alla novità dello “stile moderno” (*tāzaqūyi*) della poesia persiana (Keshavmurthy 2016, 90-150).



Il poema è dichiaratamente, allo stesso tempo, una “realizzazione” contemplativa del paesaggio di Bairat, tramite la sua esplorazione (*sayr*, appunto, termine che viene comunemente usato anche per indicare lo studio approfondito di un testo scritto) e la sua conseguente elucidazione poetica (*bayān*, che echeggia la “chiara espressione” (*‘allamahu ’l-bayān*) che Dio insegna all’uomo nel versetto 4 della sura *al-Raḥmān*, ma anche la pratica retorico-linguistica della *‘ilm-i bayān* – “la scienza dell’espressione figurata” – arabo-persiana). La terra, o contrada (*sawād*), menzionata nel secondo emistichio è anche, del resto, una scrittura, secondo un diffuso *ihām* o anfibologia, che viene qui peraltro rinforzata dalla presenza dei “segni” (*āyāt*, una chiara allusione ai versetti del *Corano*). Come nei versi di Campanella, la Natura è un libro da leggere e studiare, anche se, in *Bīdil*, il tema centrale non è tanto l’immagine ubiqua del “libro della natura”, ma la natura isomorfica di testo, linguaggio, immaginazione e fenomeni, in linea con la sua teoria semiotica (fondata su Ibn ‘Arabī e che mostra, peraltro, interessanti paralleli con quella di Bruno):¹⁵ se il mondo fenomenico è il dispiegarsi dei nomi di Dio, *taḥqīq* significa qui testualizzare quel mondo secondo verità. Tali premesse verranno approfondite pochi versi più avanti:

zi Ṭūr-i ma‘rifat ma‘nīsarāy-am
ba chandīn kūh mīnāzad sadā-y-am
zi gulgasht-i ḥaqīqat tarzabān-am
ba šad minqār mībālad bayān-am

Io sono il cantore dei significati nascosti in un Sinai di scienza:
 la mia voce riecheggia orgogliosa fra molte montagne.
 La mia lingua è freschissima, in questo roseto dell’Essere vero,
 e si vanta, il mio dire, d’avere miriadi di becchi
 (*Bīdil* 1962-1965, III, 1).

Le montagne di Bairat sono un indice visibile del *Ṭūr* coranico – solitamente identificato con il Sinai biblico – il luogo della manifestazione di Dio: la conoscenza, o scienza, (*ma‘rifat*), coincide con il loro paesaggio naturale (e, dunque, il loro paesaggio naturale è scienza in sé). Obiettivo del poeta è cantare il loro “significato” (*ma‘nī*), accompagnato e riecheggiato da infiniti altri “cantori”: la voce degli uccellini è il soundstage del paesaggio stesso e le loro canzoni intercambiabili con quella di *Bīdil* – la cui voce, infatti, è riecheggiata dalle montagne e, come si vedrà, fusa in esse. È evidente come, qui, si possano tracciare numerose reminiscenze dell’ipertesto persiano classico, dalla *Ḥadiqat al-ḥaqīqa* di Sanā’ī al *Manṭiq al-ṭayr* di ‘Aṭṭār al *Gulshan-i rāz* di Maḥmūd Shabistarī eccetera, ma la

15 Una lettura della teoria del linguaggio di *Bīdil* si trova in Pellò 2017a. Quanto alla teoria bruniana di *phantasia* e immaginazione, si veda Klein 1956, 18-36 e Tirinnanzi 2000a, 243-292.



novità dell'investigazione di Bīdil a Bairat appare chiara: la sua lingua è "fresca" (*tar*) perché egli è deciso a verificare e elucidare (*taḥqīq* e *bayān*, appunto) quello che potremmo chiamare, prendendo a prestito l'espressione di un grande paesaggista e botanico francese, Gilles Clement, un *jardin planetaire*, dove la realtà dell'essere (*ḥaqīqat*) si dispiega come un fiore nell'atto di sbocciare.

Bīdil è molto chiaro nel sottolineare come il suo *taḥqīq* sui fenomeni naturali sia innanzitutto una pratica di osservazione acuta, caratterizzata da un dichiarato abbandono del sapere ereditato, del *taqlīd*. Un accento particolare è infatti posto sulla nozione chiave di "sguardo" (*niḡāh*), strettamente collegato alla nozione iconica forse più decisiva della poetica bidiliana, ovvero lo specchio (*āyīna*). In un passaggio di tono intimistico, dove descrive se stesso come un talismano fatto dei quattro elementi, per esempio, l'autore lamenta la prevalenza (in se stesso) dell'elemento statico e freddo della terra (*khāk*) ai danni del fuoco (*nār*), l'elemento connesso all'attività, all'apprendimento e alla trasformazione:

*ki ay 'unşurmatā'-i mulk-i ijād
ṭīlism-i āb u khāk u ātash u bād [...]
fisurd az āb u khāk-at juzw-i nār-ī
chu sang az wahm pāmāl-i waqār-ī [...]
şafā-y-at gasht maḥw-i parda-yi zang
sharār-at khāk shud dar khalwat-i sang*

O tu che sei nato dai quattro elementi
talismano di acqua, di terra, di fuoco e di aria [...].
la tua parte di fuoco s'è spenta con l'acqua e la terra
sei una pietra schiacciata dal peso dei sogni [...].
La tua purezza si è persa in un velo di ruggine
la scintilla si è fatta di pietra nel cuore del sasso
(Bīdil 1962-65, III, 2).

Alla fine di tali considerazioni, il *taḥqīq* appare direttamente connesso proprio al fuoco e allo sguardo:

*kasān-ī rā ki bar taḥqīq rāh-ast
nafas chūn sham' mawqūf-i niḡāh-ast*

Il respiro di quanti hanno preso la via della vera ricerca
perdura finché c'è lo sguardo, così come quello del cero
(Bīdil 1962-1965, III, 2).

Il microcosmo materiale è un tema decisivo nell'antropologia *Bidiliana*, dal *mathnawī Ṭīlism-i ḥayrat* all'autobiografico *Chahār 'unşur*, e un simile trattamento dei quattro elementi richiama senz'altro anche la poetica dei *radīf*

“materiali” di un altro maestro della Persia barocca come Šā’ib di Tabriz, per esempio in questi straordinari versi tratti da un *ghazal* dedicato al rispecchiamento del poeta nel “sasso” (più precisamente alla sua venatura, *rag-i sang*) poco sopra evocato:

*shud zi tardastī-yi man baski tawāngar rag-i sang
gasht sīrābtar az la’l sharar dar rag-i sang
pāy dar dāman-i taslīm u rizā kash ki kashīd
la’l dar rishta-yi taskhīr zi langar rag-i sang
[...]*

*sang-rā mūm numāyad nafas-i khūngarmān
chi ‘ajab lāla agar risha kunad dar rag-i sang
‘ishq dar sang kunad risha ki chun tīr-i shahāb
shud zi sūz-i dil-i farhād munawwar rag-i sang
tā zi āwāza-yi farhād tuhī shud kuhsār
mīgazad bishtar az mār ma-rā har rag-i sang
[...]*

*pīsh-i chashm-ī ki zi kān la’l birūn āwarda-ast
mīkunad jilwa-yi mawj-i may-i aḥmar rag-i sang
[...]*

*garchi parwarda ba ṣad khūn-i jigār khwushīd-am
hast chūn la’l ma-rā bālish u bistar rag-i san»*

La mia mano capace risveglia la forza potente che corre nel sasso:
più lucente d’un rosso rubino ora è questa scintilla che corre nel sasso.
L’abbandono sereno è una veste che devi portare con ferma eleganza:
è una ferma cintura che abbraccia rubini, la vena che corre nel sasso.
[...]

Chi brucia d’amore ha un respiro che plasma la pietra facendone cera:
l’anemone affonda, lo sai, le radici laggiù nella vena che corre nel sasso.
L’amore ha radici possenti, fin dentro le rocce: è una stella cadente
che splende all’ardore di chi la scolpisce, la vena che corre nel sasso.
Ma se il nome dei grandi scultori d’amore scompare dai monti scoscesi
diventa una serpe, e mi morde crudele, ogni vena che corre nel sasso.
[...]

Minatori, quegli occhi che portano su dal profondo rubini preziosi:
è un rosso torrente di vino, per loro, la vena che corre nel sasso.
[...]

M’ha cresciuto, severo, tra ripide valli di pianti e di lacrime il sole:
è un guanciaie per me, come per il rubino, la vena che corre nel sasso
(Šā’ib-i Tabrīzī 1985-1995, *gh.* 5231).

In Šā’ib, la “vena che corre nel sasso” diventa occasione iconica per rivelare, nei singoli fotogrammi di ogni *bayt*, il perfetto rispecchiamento tra materia osservata e materia osservante. Nel poema filosofico bideliano, le dinamiche



sostanziali dei quattro elementi sono invece funzionali a configurare il *taḥqīq* come un modo fondamentale dell'essere: il senso dell'effimera occasione che chiamiamo vita (qui incarnata per sineddoche dal respiro *nafas*), dipende dalla capacità di osservare la realtà nello stesso momento in cui la si illumina, come fa la candela accesa. Il *taḥqīq*, realizzazione rispecchiante della struttura profonda del reale (*ḥaqīqa*), non può che avere luogo nell'occhio che osserva e che studia:

*chi khaffāsh-ī-st ay maḥrūm-i jāwīd
ki az chashm-i tu panhān mānd khurshīd
dil-at ā'ina wa 'ālam nadīdan
nigāh-at bāda wa ghaflat kashīdan [...]
hamīn chashm-ī ki shāyān-i tajallī-st
chu gardad basta zindān-i tajallī-st*

Sei davvero una nottola, tu, sei l'escluso in eterno:
di fronte ai tuoi occhi rimane celato anche il sole.
Il tuo cuore è uno specchio, ma tu il mondo non vedi;
come vino è tuo sguardo, ma sorseggi incoscienza.
Proprio l'occhio, che è il luogo più degno per l'epifania
se rimane serrato, diventa prigioniero per l'epifania
(Bīdil 1962-1965, III, 2).



Il linguaggio ordinario, o, meglio ancora, la lettura del mondo attraverso il filtro di schemi semiotici preacquisiti è ciò che impedisce all'osservatore di vederlo davvero. Nel parlare del linguaggio nei *Chahār 'unṣur*, Bīdil insiste su questa nozione, dicendo chiaramente in un verso utilizzato a commento delle sue riflessioni che egli non si fida delle parole "rosa" e "primavera" (in quanto essenzializzazioni, etichette preordinate dal linguaggio), ma desidera soltanto l'effimera immediatezza percettiva del colore e del profumo (*rang u bū*) (Bīdil 1962-1965, IV, 157). Il *taḥqīq* si realizza nell'occhio aperto, interiorizzato come lo specchio del cuore, mentre l'orecchio diventa il luogo del *taqlīd*, appunto, sede di cose solo orecchiate e non osservate. Bīdil insiste ripetutamente su limiti dell'orecchio (*gūsh*) e dell'ascolto (*shinīdan*), causa ultima di cecità, come in questi versi:

*dar injā zarra khurshīdāshiyān-ast
sarāb āghush-i baḥr-i bīkarān-ast
hamānā kurī-ast ay hūshdushman
ki dīdanhā-t gum shud dar shinīdan*

La particella, quaggiù, fa il suo nido nel sole,
ed abbraccia, il miraggio, l'oceano infinito.
La tua è cecità, o nemico del senno:
nell'ascoltare si sono perduti i tuoi molti vedere
(Bīdil 1962-1965, III, 4).





Seguendo una pratica filosoficamente significativa del “dire moderno” (*tāz-aqūyi*) della poesia persiana, il suffisso del plurale *-hā* viene aggiunto all’infinito *didan*, vedere, che si trasforma in molti “vederi”, ossia singoli, irripetibili, de-idealizzati atti di vedere: si rimarca, così, la distanza da qualunque essenzializzazione (Gianroberto Scarcia parla, in questo senso, di contrasto tra l’infinita varietà degli *energein*, le azioni, contro la “fissità singolare degli *ergon*, o *virtus* statiche”) (Scarcia 1997, 95). La necessità di liberarsi della schermatura della “fiabe” (*afsāna*) che sono apertamente accusate, in un verso successivo, di «graffiare l’orecchio del cuore (*gūsh-i dil*)» e «impedire allo sguardo di vedere la manifestazione sempre presente (*jilwa*)», viene elaborata da Bīdil in molti versi, dove gli oggetti testuali classicamente correlati alla rivelazione della verità, come lo specchio di Alessandro o il fuoco del Sinai, diventano – in quanto oggetto di *taqlid* – ostacoli paradossali alla rivelazione stessa. Così, invece di affaticarsi a cercare di immaginare l’ormai lontana e irreperibile montagna di Bisotun (la scenografia dell’amore sfortunato di Farhād per Shīrīn), dice Bīdil, conviene meditare sull’evidenza ovunque reperibile di qualunque mattone (fatto della polvere di infiniti amanti, di Laylā e Majnūn innumerevoli): mattone che diventa, dice Bīdil, un luogo di pellegrinaggio (*ziyāratgāh*) in sé. Si consideri anche questo verso:

agar hūsh āshnā-yi dars-i ma’ni-st
jahān yak nuskha-yi majnūn u laylī-st

Se il senno imparasse le cose che il significato gli insegna,
[saprebbe] che il testo del mondo trabocca di Leile e Majnun
(Bīdil 1962-1965, III, 4).

Le dimensioni frattali del mondo fenomenico, le sue forme metamorfiche lussureggianti, sono il luogo privilegiato per osservare, infinitamente rispecchiata, l’iconica storia d’amore di Laylā e Majnūn, come del resto ogni favola (*afsāna*) del passato. Laylā e Majnūn, come Farhād e Shīrīn, lo specchio di Alessandro, il fuoco del Sinai, la roccia di Bisotun eccetera sono incarnati nel paesaggio naturale di Bairat e nei suoi elementi più semplici, a partire dal livello materiale inorganico.

La prossimità della natura, l’osservabilità dei suoi fenomeni come da un osservatore implicito, è ciò che la rende un oggetto privilegiato per un *taḥqīq* volto alla de-idealizzazione del mondo. Bīdil insiste ripetutamente sui poli dialettici della vicinanza e della distanza, e sulla relativa direzionalità (avanti/indietro) del movimento dell’osservazione: non differentemente dall’orecchio, egli scrive in un verso, l’occhio che guarda indietro (*dar qafā*) non conosce altro che favole già narrate, e non riesce a vedere i prati (*chaman*) che gli stanno di fronte. Di conseguenza, l’intelletto (*hūsh*) preferisce le illusioni (*wahm*) rispetto



alla scienza (*maʿrifat*) (Bīdil 1962-1965, III, 5). Il processo di de-idealizzazione della realtà/*ḥaqīqat*, ora riflesso nello specchio lucido dello sguardo osservante, e la sua attualizzazione oltre le reti semiotiche di etichette pre-codificate richiama una dimensione immersiva, di pura adiacenza:

*ba dūrān gar rasīdanhā-st mushkil
zi nazdikān nabāyad būd ghāfil
agar taḥqīq-i maʿnī nuskhaārā-st
ba har jā chashm wā gardad tamāshā-st
kunūn dar kūh-i bayrāt āb u rang-ī-st
ki har sang-ash ba dil burdan farang-ī-st*

Se raggiungere ciò che è lontano è difficile impresa
non bisogna ignorare le cose che sono vicine.
Se la ricerca dei veri concetti abbellisce lo scritto
una visione contempi dovunque si schiudano gli occhi.
Sul monte di Bairat v'è adesso freschezza e colore:
come franca bellezza ogni pietra è una ladra di cuori
(Bīdil 1962-1965, III, 5).

Il presente storico, identificabile, percettivo dello scenario naturale di Bairat è dunque il luogo preposto al *taḥqīq* scientifico-poetico di Bīdil, il terreno ideale per la sua indagine fenomenologica. Bīdil è interessato, per usare un'espressione utilizzata da Sanjay Subrahmanyam e Muzaffar Alam a proposito di un suo sodale, il *munshī* hindu Anand Rām Mukhlīṣ, in una scoperta, estetica e filosofica, di ciò che è familiare, nei paesaggi naturali dell'India settentrionale.¹⁶ Nello stesso anno, a Delhi, il poeta e sufi Afzal al-Dīn Sarkhwush esprime un atteggiamento comparabile al presente interconnesso dell'età tardo-mughal nell'introduzione della sua tazkira *Kalimāt al-shuʿarā*: diversamente da coloro che lo hanno preceduto, scrive, egli parlerà solo dei poeti del suo tempo, dal regno di Shāh Jahān in poi, dal momento che non c'è niente di buono nel riportare ciò che è già noto e viene dal passato (*naql*, termine strettamente correlato al *taqlīd* visto prima) (Sarkhwush 1951, 2-3); ricerca, per Sarkhwush come per Bīdil, significa innanzitutto osservare ciò che è vicino, rielaborando il presente (socio-testuale o fisico-empirico che sia) in forme nuove e adeguate.

Da questo punto di vista, la trasformazione delle pietre di Bairat in “franche bellezze” – chiara allusione alla diffusione della pittura europea e dei suoi motivi nel mondo Mughal-Safavide – deve essere letto come un'emersione testuale del presente empirico nel quale è dichiaratamente collocato il *taḥqīq* di Bīdil: così come la realtà immediata, meteorologica del monzone di Bairat è l'oggetto

16 Si veda Alam-Subrahmanyam 1996.



STEFANO PELLÒ

della sua ricerca, allo stesso modo i referenti analogici atti a descriverla sono cercati all'interno della stessa temporalità, dello stesso presente. D'altra parte, nella ben nota storia del proprio ritratto raccontata da Bīdil nei *Chahār 'unṣur*, l'autore dichiara in maniera esplicita la transizione dagli immaginari centri dell'arte pittorica del passato classico (la Grecia e la Cina delle convenzioni letterarie) verso quelli contemporanei dell'Europa/*Farang* e dell'India/*Hindustān*. È in questa prospettiva che il pittore Anup Chatr, ritrattista di Aurangzeb, prende il posto dei mitologici Mani e Behzad.¹⁷ La riflessione bideliana sulla preminenza dello spazio-tempo presente come laboratorio del proprio *taḥqīq* continua come si vede in questi versi:

*maraw jāy-i digar jāy-i tu īnjā-st
tamāshā-yi tapishhā-yi tu īnjā-st
ba 'ayshābād-i in maḥfil rasīdan
may-i taḥqīq-i jām-ash nāchashīdan
zi ahl-i i'tibār-i hūsh dūr-ast
agar hūsh-ī-st taftīsh-ī zarūr-ast*

Non cercare un altrove, ché è questo il tuo luogo:
è qui che contempi il teatro del tuo palpitare.
Raggiungere il vivo simposio di quest'assemblea
e non bere alla coppa del vino che dà la ricerca
è cosa lontana per chi riconosce il valore del senno:
se c'è un intelletto, dev'esserci anche un'indagine seria
(Bīdil 1962-1965, III, 17).

Si tratta di una descrizione abbastanza precisa di ciò che è stato spesso descritto, per quanto vagamente, come uno dei principali motivi concettuali di Bīdil, l'"occasione"/*furṣat* rappresentata dall'esistenza fenomenica dell'osservatore. La connessione strutturale tra questa *furṣat* – che è tutto tranne un *carpe diem* fatalistico¹⁸ – e la ricerca/realizzazione del *taḥqīq* è qui chiaramente teorizzata: la realizzazione dell'esistenza attraverso l'osservazione delle realtà fisiche corrisponde all'occasione di percepire, allo stesso tempo e senza contrasto, il microcosmo interno (i "palpitari" dell'essere vivente), dove questa "realizzazione" si riflette, appunto come in uno specchio (e qui non possiamo non pensare, nella nostra ottica connessa, al motivo del "cuore di cristallo" nell'atmosfera neoplatonica degli Asolani di Pietro Bembo (1505), studiato da Lina Bolzoni¹⁹). Lo svelamento della natura, ossia il dispiegarsi della sostanza

17 Bīdil (1962-1965, IV, 282). Sulla storia del ritratto nell'autobiografia di Bīdil si possono leggere gli studi di Keshavmurthy 2015 e Pellò 2017b.

18 Bausani ne parla come di un "atto creativo" (Bausani 1965, 218).

19 Bolzoni 2010, per esempio a p. 122.





(*ḥaqīqat, jawhar*) dell'essere (*wujūd*) dipende dall'implicita presenza dell'intelletto (ma anche "coscienza", significato chiaramente espresso, per esempio, nell'espressione canonica *bī-hūsh*, appunto "incosciente"), dal quale discende il *taftīsh* dell'indagine scientifica.

Il *taḥqīq* appare direttamente altre quattro volte nel testo, invariabilmente connesso a icone concettuali e eventi metaforici legati alla sfera della vista, dell'epifania/rivelazione e dell'osservazione:

1) lo "specchio del *taḥqīq*" (*āyīna-yi taḥqīq*) mostra la natura dell'eco nelle montagne; un grido, scrive Bīdil, può in effetti funzionare come un "esperimento" (*imtiḥān*):

*agar bāwar nadāri nāla bardār
nazar kun tā chi mibālad zi kuhsār
zi bas ki āyīna-y taḥqīq sāfi-st
barāy-i imtiḥān yak nāla kāfi-st*
(Bīdil 1962-1965, III, 23).

Se poi non ci credi, tu prova a gridare,
e osserva che cosa si leva dai monti.
È un purissimo specchio, il *taḥqīq*,
e un grido ti basta per farne esperimento.

2) "durezza" (*durushti*) significa "non aprire le palpebre" e quindi essere "i nemici del *taḥqīq*" (come nel caso precedente, sta esplorando il repertorio di immagini legate alle pietre delle montagne (*kuhistān*);

*durushti chī-st muzhgān nāgushūdan
zi ghaflat dushman-i taḥqīq būdan*
(Bīdil 1962-1965, III, 24).

Che cos'è la durezza? È lasciare le ciglia serrate,
del *taḥqīq* diventare nemici, per sciocca insipienza.

3) la "via del *taḥqīq*" (*jādda-yi taḥqīq*) porta, seguendo le tracce del profumo, alla apparizione di un cespuglio di gelsomini "nell'occhio" (*dar dīda*), sullo sfondo di una serie di immagini legate al fuoco che attualizzano la manifestazione del rovetto ardente del Sinai;

*taraddud jādda-yi taḥqīq paymūd
ba ātashkhāna-i pay burd az ān dūd*
(Bīdil 1962-1965, III, 44).





STEFANO PELLÒ

L'insistenza percorse la strada maestra di questo *taḥqīq*,
e seguendo quel fumo raggiunse quel tempio del fuoco.

4) la “riflessione” (*ta’ammul*, termine che si potrebbe ben tradurre con il latino *studium*) è identificata come “occhiali del *taḥqīq* degli enti” (‘*aynak-i taḥqīq-i ashyā*’); la realizzazione del reale negli occhi del ricercatore necessita un’osservazione costante, rendendo possibile così la ricerca sulle innumerevoli manifestazioni (*ṣad jilwa*) e la loro presentificazione (penso qui all’uso che Husserl fa del termine tedesco *Vergegenwartigung*) (Cf. Drost 1990) all’osservatore:

ta’ammul z-īn adā ṣad jilwa dārad
ḥaq u bāṭil ta’ammul mīnigārad
ta’ammul ‘aynak-i taḥqīq-i ashyā-st
agar bāshad ta’ammul jilwa az mā-st
(Bīdil 1962-1965, III, 18).

La riflessione, graziosa, fa sue epifanie a centinaia,
La riflessione contempla sicura ed il vero ed il falso.
La riflessione è l’occhiale del *taḥqīq* di tutti gli enti:
è tutta nostra, quest’epifania, se c’è riflessione.

Quest’ultimo passaggio ci porta velocemente alle conclusioni di queste note. La nozione metodologica chiave di *ta’ammul* è menzionata, in questo punto del poema, ben cinque volte in sette versi, e la centralità dell’idea di una nuova osservazione è rinforzata anche dall’uso contestuale del termine *taḥaqquq* (la “scoperta del vero” – un sinonimo, qui, di *taḥqīq* – che, dice Bīdil, ha aperto i suoi occhi sui “segreti dell’acqua e della terra” [*ramz-e āb u khāk*], ossia il mondo fenomenico della materia); in un altro passaggio, egli aggiunge che, grazie al suo studio poetico-scientifico, è divenuto certo (*yaqīn*) che «in ogni goccia d’acqua c’è vita», e che «un mondo intero (*jahān*) è nascosto in ogni pugno di terra (*kaf-i khāk*)».

yaqīn-am shud ki dar har qaṭra jān-ī
nihān dar har kaf-i khāk-ī-st jahān-ī

Mi fu chiaro che c’è in ogni goccia la vita,
che un mondo si cela in un pugno di terra»
(Bīdil 1962-1965, III, 17-18).

Richiamando il mondo concettuale di un altro pensatore italiano della prima modernità, Giordano Bruno, il *taḥqīq* immaginativo di Bīdil appare come uno strumento per investigare la vicissitudine infinita della materia,



o, alternativamente, per realizzare l'*explicatio*²⁰ della *natura naturans* che si fa *natura naturata*, come spiega bene Nicoletta Tirinnanzi, al livello tanto macroscopico quanto microscopico.²¹ Nei suoi *ghazal*, Bīdil mette *taḥqīq* in diretto contrasto con *taqlīd*, e lo descrive come un'euforia (*nashʿa*) inconoscibile all'imitazione (Bīdil 1997, I, 468); altrove, sempre nel *dīwān*, il *taḥqīq* si trasforma nella *Kaʿba*, dunque nella meta ultima (*kaʿba-yi taḥqīq*) e allo stesso tempo nella via per raggiungerla (*jādda*).²² In questo senso, va notato anche che Bīdil pensa al *taḥqīq* come una via per guardare la natura con nuovi "occhiali" (*ʿaynak*), in ciò riferendosi alla "novità" rappresentata dal cosiddetto *ṭarz-i kھیāl*, lo stile dell'immaginazione dominante nell'India di fine Seicento. Si tratta, dunque, di un fatto tanto stilistico che filosofico: nella prassi poetica di Bīdil la nozione di *taḥqīq* ha insomma un valore epistemico, e potrebbe ben essere il nome di quell'approccio atomico-microscopico (*zarragīrāyī*) descritto da Maḥmūd Futūḥī con riferimento soprattutto alla poesia di Ṣāʿib (Futūḥī 2021).

Nell'analizzare il ruolo dell'immaginazione in Giordano Bruno, come strumento dello svelamento della *vicissitudo* infinita della Vita-materia, Nicoletta Tirinnanzi scrive che

la tensione che spinge la fantasia a forgiare forme sempre in trasformazione è, in sé, un riflesso della vita universale. In questo senso, la *phantasia* può emulare il lavoro della natura, plasmando nuove immagini dell'universo destinate a scontrarsi con le vecchie concezioni e a far germinare nuove prospettive, trasformando così il volto delle civiltà (Tirinnanzi 2000, 292).

Basta leggere questo straordinario brano tratto dall'Adone di Marino, dedicato ai processi fisico-chimici dei cristalli nelle miniere e sorprendentemente paragonabile a un analogo passaggio di Bīdil nel *Ṭūr-i maʿrifat*²³ (ma si pensi anche al *ghazal* saebiano sulla venatura del sasso citato sopra), per verificare come questa nuova fantasia sia direttamente collegata proprio alla nascita di una poesia scientifica, su entrambi i versanti della modernità eurasiatica:

Vider pertutto in congelate gocce
pender masse di vetro e di cristallo
e fuso fuor de le forate rocce

20 Sulla natura rivelatrice dell'*explicatio* in Bruno si veda Carannante 2018, 62-66.

21 Bruno, scrive Tirinnanzi, è relativamente poco interessato nell'astratta infinità del principio divino. Egli tende a evidenziare, al contrario, l'inevitabile azione con la quale il principio divino stabilisce e determina la totalità degli esseri (Tirinnanzi 2000b, LXXV-CX-VIII, XCIX).

22 Per esempio Bīdil 1997, II, 488, 750, 790, 862.

23 Il brano si può leggere in italiano nella traduzione di Riccardo Zipoli (Bīdil 2018, 85-99).



STEFANO PELLÒ

in varie vene spargersi il metallo,
quanto ne purgan poi coppelle e bocce,
nero, livido, rosso e bianco e giallo,
e giallo e verde ancor, vermiglio e perso
in ciascun mineral color diverso.

Tra quelle spesse e condensate stille
e quelle zolle a più color dipinte
vedeansi sparse mille pietre e mille
di varia luce colorate e tinte,
ch'a guisa pur di tremule scintille
o di fiaccole fioche e quasi estinte
intorno e per la volta e per le mura
faceano balenar la notte oscura.²⁴

Come per Tommaso Campanella e gli altri pensatori italiani della rivoluzione rinascimentale e barocca, e come per il Marino che qui esplora poeticamente le metamorfosi dei minerali, essere in grado di re-immaginare la natura e leggere l'immediatezza della meteorologia rappresenta, per Bīdil, il punto di partenza necessario per re-investigare la realtà del mondo e le strutture retoriche e linguistiche ereditate dal passato, che lo velano: ripartendo dalla solidità percettiva del presente meteorologico dei monti Aravalli settentrionali, il maestro di Patna, interprete del cosmopolitismo filosofico senza precedenti del Seicento Mughal, indossa gli occhiali della sua ricerca immaginativa, usandoli per svelare un intero assortimento di mondi nuovi e microscopiche utopie, dalle bolle ai boccioli. La Persia barocca, intuuta molti anni fa da Gianroberto Scarcia e dalla sua scuola come realtà estetica e comparativa,²⁵ sembra acquisire così uno statuto più solido, fatto di connessioni filologiche e filosofiche²⁶ che attendono di essere esplorate.

Bibliografia

‘Abdul Ghanī (1950). “Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil kī mathnawī Ṭūr-i ma‘rifat”, *Makhzan* 4, 2, 3-13.

24 *Adone* XII, 151-152 (Marino 2018, 1244). Manlio Pastore Stocchi ritiene, giustamente, che Marino mostri, in questi versi, una precisione “quasi di scienziato”, scoprendo con l’immaginazione poetica i processi fisico-chimici all’origine della varietà cromatica dei minerali (Pastore Stocchi 2003, 638).

25 Penso soprattutto ai saggi contenuti in Scarcia 1983 e a Zipoli 1984.

26 In questo senso, un interessante esempio di studio (in ambito artistico) sul “barocco internazionale” nel mondo ottomano è Rustem 2019.



- Abdul Ghani (1960). *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*, Lahore.
- Alam, Muzaffar; Sanjay Subrahmanyam (1996). "Discovering the Familiar: Notes on the Travel-Account of Anand Ram Mukhlis, 1745", *South Asia Research* 16, 2, 131-154.
- Bausani, Alessandro (1954-1956). "Note su Mirzā Bedil", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., 6, 163-199.
- Bausani, Alessandro (1965). "Note sulla natura in Bēdil", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., 15, 215-228.
- Bernier, François (1981). *Voyage dans les États du Gran Mogol*, a cura di F. Bhattacharya, Paris.
- Bidel, Mirzā 'Abdolqāder (2018). *Il Sinai della conoscenza*, a cura di R. Zipoli, Venezia.
- Bīdil, Mirzā 'Abd al-Qādir (1962-1965). *Kulliyāt*, 4 voll., a cura di Kh. Khalīlī, Kabul.
- Bīdil, Mirzā 'Abd al-Qādir (1997). *Kulliyāt-i Bīdil*, 3 voll., a cura di A. Bihdārward, P. Dākānī, Tīhrān.
- Binbaş, İlker Evrim (2016). *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge.
- Bruno, Giordano (1958). *Dialoghi italiani*, vol. I, 3° ed., a cura di G. Aquilecchia, G. Gentile, Firenze.
- Calzolaio, F.; Pellò, S. (2021). "A Persian Matteo Ricci: Muhammad Zamān's Seventeenth-Century Translation of *De Christiana Expeditione apud Sinas*," in *Global Perspectives in Modern Italian Culture. Knowledge and Representation of the World in Italy from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, a cura di G. Abbatista, London.
- Campanella, Tommaso (2013). *Le poesie*, a cura di Francesco Giancotti, Milano.
- Campanella, Tommaso (1915). *Poesie*, a cura di Giovanni Gentile, Bari.
- Campanella, Tommaso (1591). *Philosophia, sensibus demonstrata*, Napoli.
- Campanella, Tommaso (1622). *Apologia pro Galileo*, Frankfurt.
- Carannante, Salvatore (2018). *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma.
- Casale, Giancarlo (2023). "Cultures of taḥqīq between the Mongols, the Mughals and the Mediterranean", *Journal of Early Modern History*, 27, 4, 273-287.
- Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, N.Y.
- Drost, Mark P. (1990). "The Primacy of Perception in Husserl's Theory of Imagining", *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 3, 569-582.
- Ernst, Germana (1992). Bruno e l'opuscolo "De' segni de' tempi", in *Giordano Bruno: Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea: Immagini, testi, documenti*, a cura di E. Canone, Cassino.
- Futūḥī Rūdma'janī, Maḥmūd (1399). "Jūshish-i jawhar-i hastī dar sabk-i hindī (khwānīsh-i Ṣadrāyī-yi shi'r-i Ṣā'ib-i Tabrīzī)", *Nashriya-yi zabān wa adab-i fārsī-yi dānishgāh-i Tabrīz*, 73, 242, 217-238.

- Ganeri, Jonardon (2011). *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*, Oxford.
- Halft, Dennis (2017). "Paolo Piromalli", in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 10, "Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)", a cura di D. Thomas, J. Chesworth, Leiden, 582-587.
- Keshavmurthy, Prashant (2015). "Bīdil's Portrait: Asceticism and Autobiography", *Philological Encounters*, 1, 1-34.
- Keshavmurthy, Prashant (2016). *Persian Authorship and Canonicity in Late Mughal Delhi: Building an Ark*, New York.
- Klein, Robert (1956). "L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficino et Giordano Bruno", *Revue de métaphysique et de morale*, 61, 1, 18-36.
- Lucca, Paolo (2022). "From Doctrinal Persuasion to Economic Threats: Paolo Piromalli's Work among the Armenians and His Conversion Strategies", in *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, a cura di Tijana Krstić e Derin Terzioğlu, Piscataway N.J.
- Marino, Giovan Battista (2018). *Adone*, a cura di Emilio Russo, Milano.
- Melvin-Kouchki, Matthew (2018). "Taqlīd vs. taḥqīq in the Renaissances of Western Early Modernity", *Philological Encounters*, 3, 1-2, 193-249.
- Orengo, Alessandro (2020). "L'origine et le valeur des grammaires de Oskan Erewanc'i", *Revue des Études Armeniennes* 39, 123-142.
- Pastore Stocchi, Manlio (2003). "Elementi di cristallografia poetica", in *Cristalli e gemme: realtà fisica e immaginario. Simbologia, tecniche e arte*, a cura di Bruno Zanettin, Venezia, 623-639.
- Pellò, Stefano (2017a), "L'elemento parola: appunti intorno agli assoluti del linguaggio nei *Chahār 'unṣur* di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil", in *I linguaggi dell'assoluto*, a cura di M. Raveri e L.V. Tarca, Milano-Udine, 205-226.
- Pellò, Stefano (2017b). "The Portrait and Its Doubles: Nāṣir 'Alī Sirhindī, Mīrzā Bīdil and the Comparative Semiotics of Portraiture in Late 17th c. Indo-Persian Literature", *Eurasian Studies*, 15, 1, 1-35.
- Pellò, Stefano (2020). "Two Passing Clouds: The Rainy Season of Mīrzā Bīdil and Amānat Rāy's Persian Version of *Bhāgavata Purāṇa* 10.20", *Iran and the Caucasus* 24, 408-418.
- Pellò, Stefano (2021). "Atmosfere indo-persiane: cumulonembi, bolle e *avatāra* monsonici in Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil e nella sua scuola," in *Come la freccia di Ārash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'età contemporanea*, a cura di N. Norozi, Milano-Udine, 291-311.
- Pellò, Stefano (2023). "Looking Through *Taḥqīq* Glasses: Early Modern Imagination and the Unveiling of Nature in Mīrzā Bīdil's *The Sinai of Knowledge*", *Journal of Early Modern History*, 27, 368-383.
- Pellò, Stefano (2024), *Microcosmografie: Bīdil e la natura delle cose*, Roma.

- Piromalli, Paolo. *Risāla dar bayān-i i'tiqādāt wa mazhab-i kalimatullāh-i 'isawī*, MS, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers. 49.
- Rahman, Fazlur (1980) "Mīr Dāmād's Concept of *Ḥudūth Dahri*: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 39, 2, 139-151.
- Rizvi, Sajjad (2011). "Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 131,1, 9-23.
- Rizvi, Sajjad (2015). "Mullā Shamsā Gīlānī and His Treatise on the Incipience of the Cosmos", *Ishrāq. Islamic philosophy yearbook* 6, 40-70.
- Rustem, Unver (2019). *Ottoman Baroque: The Architectural Refashioning of Ottoman Istanbul*, Princeton.
- Sā'ib-i Tabrīzī (1985-95). *Dīwān-i Ṣā'ib-i Tabrīzī*, a cura di M. Qahramān, 7 voll., Tihṛān.
- Sarkhwush, Muḥammad Afzal (1951). *Kalimāt al-shu'arā*, a cura di M.Ḥ. Maḥwī Lakhnawī, Madras.
- Scarcia, Gianroberto (1997). "Il contagio della fantasia", in *Il canzoniere dell'alba*, a cura di R. Zipoli e G. Scarcia, Milano.
- Scarcia, Gianroberto (a cura di) (1983). *Persia Barocca*, Reggio Emilia.
- al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī (1996). *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa 'l-'ulūm*, 2 voll., a cura di R. al-'Ajam et al., Bayrūt.
- Tirinnanzi, Nicoletta (2000a). *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma.
- Tirinnanzi, Nicoletta (2000b). *Nota ai testi [Lampas triginta statuarum]*, Giordano Bruno, *Opere Magiche*, a cura di M. Ciliberto et al., Milano, LXXV-CXVIII.
- Tomai, Tomaso (1586). *Idea del giardino del mondo*, Bologna.
- Zamān, Muḥammad (MS). *Ḥadīqa-yi 'ālam*, Bibliotheque Nationale de France, Persan 158.
- Zipoli, Riccardo (1984). *Chirā sabk-i hindī dar dunyā-yi gharb sabk-i bāruk khwānda mīshawad*, Tihṛān.

