

# **ANNALI DI CA' FOSCARI**

**RIVISTA DELLA FACOLTÀ  
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE  
DELL'UNIVERSITÀ DI VENEZIA**

**ESTRATTO**

**XXXIV, 3, 1995**

**Editoriale Programma**

Simone Cristoforetti

## SUL SADE DI BIRUNI E DI °ONŞORI

Nel *sade*, la festa del fuoco invernale, si vede un momento rituale che aveva radici profonde nelle antiche tradizioni dei popoli abitanti l'altopiano iranico; fu l'occasione di celebrazioni ufficiali in epoca sassanide, in cui pare strettamente connesso con il concetto di regalità, e non scomparve certo, quantomeno immediatamente, con la conquista araba e il conseguente diffondersi della nuova fede islamica in quei territori. Ciò non solo per il rifiorire, nei primi secoli della nuova era, della religiosità zoroastriana sopravvissuta al crollo della dinastia sassanide, ma anche per la parallela perpetuazione presso le corti di regnanti locali, spesso rigidamente ortodossi, di quella festa di fuochi e luci. Su forme e modi di tale sopravvivenza la discussione è ancora aperta. Pare certo, comunque, che l'invasione mongola abbia inferto al *sade* colpi più decisivi di quella araba; dopo di essa infatti le notizie, piuttosto rare già nei secoli antecedenti, vanno pressoché a scomparire. Non così le notizie relative ai festeggiamenti con luminarie, i cosiddetti *cerāgāni*, che sono vivi a tutt'oggi e che possono anche essere il risultato ultimo e stabile della "demazdeizzazione" progressiva del *sade* proposta da Bertel's: "demazdeizzazione", ma non secolarizzazione, dal momento che il *cerāgāni* pare essenziale alla ritualità persiana moderna.

Ma, dicevamo, la festa era sicuramente celebrata anche in cerchie di osservanza islamica, a corte e intorno alla corte, nei secoli X-XI. È quanto sembrano dimostrare i molti panegirici composti in quelle occasioni da poeti che vi vedevano un momento adatto a cantare le lodi del loro sovrano. Una prova sicura e diretta del perdurare del *sade* in epoca ed ambiente islamico ce la fornisce Ibn Miskawayh, quando scrive della morte di Mardāvij ibn Ziyār, causata appunto da un incendio occorso durante un'imponente ed eccessiva festa del fuoco, organizzata con gran fasto dal sovrano stesso a lungo insoddisfatto, peraltro, dei grandiosi preparativi<sup>1</sup>. Lo storico parla chiaramente di

<sup>1</sup> Sulle circostanze (ma non sul momento) della morte di Mardāvij v. variante di Ibn al-Athīr in *Jašn-e sade* 1946, pp. 46-47.

*sade* (*sadhaq*) e descrive alcuni particolari di quello che fu una parte del "rito zoroastriano", come il sospingere nelle pire animali vivi. Ed è a partire dalla testimonianza di Ibn Miskawayh che Bertel's, in un suo articolo dedicato alla festa del *sade* nella poesia tagico-persiana [Bertel's 1988: 302-313], prende le mosse per fare alcune considerazioni sulla sopravvivenza del *sade* medesimo, mettendo a confronto alcuni brani letterari riferentisi in vari modi a quel retaggio dell'antichità iranica. I suddetti brani sono quasi tutti d'epoca ghaznavide, e si nota una certa insistenza, da parte dello studioso, nel considerare quei versi d'occasione, che erano dedicati all'ortodosso Soltān Maḥmūd di Ghazna o alla sua cerchia, quali una sorta di cartina di tornasole rivelatrice del clima esistente all'epoca a riguardo di quella festività.

A titolo esemplificativo di un'ufficiale stigmatizzazione islamica di simili cerimonie, lo studioso, volendo sottolinearne il rifiuto da parte di un esponente di rilievo dell'intelligenza musulmana dell'epoca alla quale dobbiamo la stesura di quell'opera preziosa di antiquariato che è lo *Šāh-nāme*, si rifà agli *Āthār al-bāqiya* di Biruni, citando un manoscritto leningradese che contiene interessanti varianti rispetto all'edizione Sachau. Per quel che ci concerne qui, non si danno varianti. Il punto che vogliamo sottolineare è: "Dicono che in questo giorno l'Inverno esce fuori nel mondo dall'Inferno. Per questo accendono fuochi, per opporsi al danno che l'Inverno potrebbe portare. È nata così l'usanza di accendere le pire e di sospingervi degli animali selvatici e bere vino e starsene in allegria lì intorno. *Che prenda Iddio vendetta di chi prova piacere a far soffrire altri esseri sensibili e innocui!*" [Bertel's 1988: 304-305; corsivo nostro]. Un rifiuto che, ci pare, è caratterizzato più da un sentimento di umana pietà (islam come legge naturale, come *fiṭra*) verso quelle povere creature selvatiche che da una volontà precisa di refutare sul piano religioso la validità di simili usanze; ed in questa chiave di lettura il bere vino, cui Biruni accenna, risulta un rafforzativo di tipo generico della disdicevolezza dell'occasione<sup>2</sup>. Beninteso, le *fatwā* emesse da autorevoli giurisperiti contro l'uso

<sup>2</sup> Su questo punto, A. Bausani non vede "valide prove" nella moderna ipotesi – esposta in *Jašn-e sade* 1946 p. 16 – che "il dar fuoco ad animali ed uccelli utili malgrado il rispetto che nel Mazdeismo si aveva per gli animali (specie quelli utili), deve esser senza dubbio tipico dei riti del Sadē dell'Iran postislamico" [Bausani 1962: 258-259]. Certo non si può escludere che produrre fuoco con elementi vegetali e animali possa aver avuto un significato rituale data la corrispondenza dei due mondi con i diversi gradi di luminosità (stellare e lunare) e i paralleli gradi "metafisici" (pensiero buono, parola buona). Ciò posto, una festa può presentare aspetti e laici e profani, come nel caso dell'albero di Natale, di cui Bertel's ipotizza origini iraniche: esso è infatti un'aspetto indubbiamente "laico" del Natale. Pensare, e solo nel caso dei persiani, ad una partecipazione esclusivamente rituale alle feste (talune, peraltro, avevano carattere di feste "nazionali": cfr. H. Corbin, in *Jašn-e sade* 1946, p. 3) è quantomeno fuorviante. Non si può escludere la possibilità di manifestazioni di tipo "laico", pirotecniche nel nostro caso (o di cerāgāni, se si vuole), che si attuassero in modi e maniere anche molto rozzi e primitivi. Un'usanza feroce e principesca di appiccare fuoco ad alberi ed animali in contesto "laico" è per esem-

di celebrare il *sade* da parte dei musulmani certo non mancavano<sup>3</sup>, ma la loro stessa reiterazione è segno certo del perdurare di tale costume. Se poi ci soffermiamo sulla tendenza di Bertel's a volerci mostrare in Maḥmud un sovrano particolarmente infastidito dalle antiche usanze, ci sentiamo in dovere di precisare che Biruni terminava la stesura, cui apportò alcune correzioni successive, del suo *Āthār al-bāqīya °an al-qūrūn al-khāliya* intorno al 390/1000, quando ancora prestava servizio alla corte ziyaride e non era entrato, volente o nolente, alla corte di Ghazna: dove, peraltro, il *sade* era un'occasione ufficialmente considerata, checché si pensasse del parere espresso da Biruni medesimo.

Nella stessa epoca e sempre da quelle parti altri musulmani parlavano infatti, e in versi questa volta, del *sade*.

Il grande poeta °Onşori (m. 431/1039-1040), rivolgendosi in un *naşib* di *qaşide* al principe Naşr, *sepāhsālār* del Khorasan, figlio di Nāşeroddin e fratello di Maḥmud, compose, in occasione del *sade*, alcuni celebri versi [Bertel's 1988: 306]. Bertel's scorge qui l'opera del giovane °Onşori: considera cioè il panegirico in questione, data l'estrema chiarezza con cui vi è decantato il *sade*, una poesia composta quando il vate ancora faceva parte del seguito di un mecenate quale il principe Naşr, personaggio di una certa importanza sì, ma non certo paragonabile al fratello Maḥmud, meno disposto – pare di capire – del principe del Khorasan a concessioni di sapore paganeggiante. °Onşori, certo, parlò in versi di *sade* anche a Maḥmud in persona, ma in modo più velato, precisa Bertel's. Ed è riferendosi ad una *qaşide* composta dal poeta in una di quelle occasioni per Solţān Maḥmud che l'iranista russo intravede tale maggior cautela da parte di °Onşori nel trattare l'argomento nei seguenti versi:

Ho elevato il mio augurio, signore,  
per la festa dei *dehqān*, ornamento di *bahman*

in cui le genti accendono il convito,  
con gemma di miniera di pietra e di metallo,

poderosa come il tuo attacco e come la giustizia tua senz'ombra,  
alta come il tuo zelo e come il tuo giudizio luminosa,

in una corte nella quale basta un focherello  
perché si levi luminosa fino al cielo della luna.

pio testimoniata, in tempi molto più recenti, in area tagica; v. Zul'fikarov 1986, pp. 196-217. Certo, i signori dei tagichi che si dilettevano in questo modo sono "eticamente altaici", cfr. Zul'fikarov 1986, p. 201; tuttavia Mardāvij ibn Zījār, protagonista di una delle più sfavillanti celebrazioni di *sade* di cui si abbia notizia e colpito egli stesso – si direbbe – dalla vendetta divina auspicata da Biruni, apparteneva indubbiamente a una dinastia sovrana dell'"intemezzo iranico". L'altaico Mengü Qa'an – ci informa Joveini, p. 43 – sarà talora più pietoso.

<sup>3</sup> V. per es. quella di Hamadāni, p. 335, dove si parla della soppressione delle feste di *nouruz*, *mehrgān*, *sade* (*şadaq*) e di "quella della Croce".

Come ben vedo l'uso tuo è più saldo,  
nel paese, dell'uso di Khosrow e Bahman!

Tu sei uomo di religione e quello è costume da zoroastriani,  
tu non permetti di confarsi all'uso zoroastriano.

Il mondo fa gli auguri alle tue usanze,  
non sarò io a farti gli auguri secondo l'uso degli [antichi] re!  
[Bertel's 1988: 307-308].

Simili "cautele" sarebbero dovute, inoltre, al fatto che °Onşori avrebbe temuto di fare le fine di Ferdousi, che effettivamente cadde in disgrazia agli occhi di quel sovrano. Ma la disgrazia di Ferdousi non dipese certo da un eccessivo amore per le antiche cose d'Iran e per le antiche saghe di quella terra, care soprattutto alla cerchia dei *debqān*, i proprietari terrieri di stirpe iranica gelosi custodi delle tradizioni agrarie, della quale quel poeta era un esponente. Anzi, scorrendo i sei versi superstiti della satira che Ferdousi, deluso e irritato, avrebbe scritto contro Maḥmud, si capisce come il sovrano "sia stato oltremodo grato" al *sepāhbod* del Tabarestan, Šahriyār, nobile di antica stirpe locale, che si preoccupò di acquistare quel componimento e di distruggerlo, convincendo il poeta a non modificare la dedica dello *Šāb-nāme*. Senza dire che Maḥmud si sarebbe "pentito" proprio sentendo rievocare con tanta efficacia antichi eroi iranici, avversari dei suoi ripudiati antenati turanici [Vercellin 1977: 145]. L'opera ferdousiana, infatti, di per sé non aveva mai incontrato lo sfavore del ghaznavide, ben soddisfatto, semmai, di essere il dedicatario e, in quanto "Mano Destra" di un Potere °*arab o °ajam*, ideale continuatore delle gloriose tradizioni di quel mondo. A determinare l'antipatia del sovrano potrebbe, per contro, essere stata l'accusa di rafidismo e mu'tazilismo di cui Ferdousi fu fatto oggetto: questo sì poteva effettivamente infastidire in modo sostanziale un sovrano ortodosso qual era Solţān Maḥmud [Vercellin 1977: 144].

Bertel's passa quindi ad analizzare alcuni versi di un altro grande poeta che operò alla corte di Maḥmud: Farrokhi (m. 429/1037-1038). Questi, come Bertel's sottolinea da °*Utbī* [Bertel's 1988: 309, n. 16], ebbe quale patrocinatoro Khwāje-ye Bozorg Ḥasan ebn-e Moḥammad al-Mikālī, *debqān* di antico lignaggio, a cui dedicò panegirici. In quei versi composti in suo onore Farrokhi magnifica apertamente l'antico costume del *sade*. E Bertel's vi vede una riconferma del fatto che, rivolgendosi ad un dignitario di rango inferiore al re – magari più affezionato alle storie tradizionali della sua terra –, al poeta dell'epoca di Maḥmud era lecito decantare il *sade*, cosa che sarebbe stata assai più complicata nel caso del sovrano di Ghazna per via della rigida pratica sunnita di cui era stretto osservante [Bertel's 1988: 309]. Il poeta, insomma, rivolgendosi al re in simili occasioni, avrebbe dovuto fare solo vaghe allusioni a quelle usanze pagane. E a Farrokhi capitò di poetare per Maḥmud, e gli capitò di toccare proprio l'argomento *sade*, tra l'altro in un verso che Bertel's riporta a controprova della

propria interpretazione:

È arrivato il *sade*, che ti dia messaggio del *nouruz*!  
Accetta il messaggio e concedi la veste d'onore e orna il suo operato!  
[Bertel's 1988: 309-310].

Un messaggio accettabile *in quanto* vi si dedurrebbe un rapporto di secondarietà e dipendenza del *sade* rispetto al *nouruz*, il primaverile capodanno iranico<sup>4</sup>. Già in quell'epoca, ci troveremmo quindi di fronte a un *sade* non più autonomo, ma mero messaggero della primavera [Bertel's 1988: 310]. Ma, ci viene spontaneo chiederci, pur se così fosse, dobbiamo forse considerare il *nouruz* – che è retaggio anch'esso tutto zoroastriano – come un qualcosa che sarebbe dovuto essere più accettabile, meno paganeggiante agli occhi dell'ortodosso sovrano?

Nell'opera di un altro grande poeta, Manucehri (m. 429/1027-1028), Bertel's nota che i versi accennanti al *sade*, per esempio quelli in onore di un potente di cui però non conosciamo il nome (“La festa del *sade*, o emiro, è festa dei grandi: – quest'è l'uso di Kāyomarth e di Esfandiyār // [...]” [Bertel's 1988: 311]), sarebbero, data la loro genericità e il loro carattere più “intimista”, il segno di una generale perdita di specificità della festa.

Le suddette osservazioni di Bertel's, preoccupato – ci pare – dell'ortodossia di Maḥmud più di quanto lo fosse il ghaznavide stesso, ci paiono costruite secondo un ragionamento di cui, analogamente, si ritrovano i presupposti nell'imprudente considerazione di un altro stereotipo (nel caso del *sade* di stereotipo si tratta) letterario, allorché veniva assunto quale sicuro banco di prova, potenzialmente in grado di rivelare l'atteggiamento, di volta in volta più o meno rigorosamente definito, di un qualche personaggio storico o ambiente rispetto all'ortodossia islamica. Si tratta di un motivo poetico molto diffuso, definibile come l'elogio, rivolto al mecenate del caso, che il panegirista intesseva indirettamente cantando le meraviglie della residenza di quello. Capita, infatti, che il palazzo regio nella poesia arabo-persiana venga paragonato alla Caaba, facendo uso degli ovvi riferimenti al rito del pellegrinaggio e della circumambulazione della stessa<sup>5</sup>.

Il recente bel contributo di Jeremy Johns alla giornata di studio *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*, tenutasi a Roma il 3 maggio 1993, si intrattiene sul califfato fatimita come su uno dei modelli principali tra quelli a cui con grande probabilità si ispirò la monarchia norman-

<sup>4</sup> A questo proposito si v., chiarissimo, anche Farrokhi, pp. 354-355.

<sup>5</sup> Bombaci 1966, p. 15, riporta il testo di un frammento di iscrizione in persiano in caratteri cufici rinvenuto durante gli scavi del palazzo reale di Mas'ud III di Ghazna. Il testo è il seguente: ... *masjed soda-st ān* ... (... è divenuto moschea quel...). Le possibilità d'interpretazione del frammento sono due: o si trattava di un luogo pagano trasformato in moschea, oppure il frammento faceva parte di un verso in cui si faceva riferimento al palazzo reale, cosa che, dato il luogo dove è stata rinvenuta l'iscrizione, pare alquanto probabile.

na di Sicilia, allo scopo di confermare l'ipotesi che "[...] re Ruggero e i suoi ministri modellarono l'elemento arabo della nuova monarchia siciliana sul califfato fātimita del Cairo". Del che potrebbe essere "prova incontrovertibile" [Johns 1995: 40] il contenuto della seconda delle due iscrizioni monumentali in versi appartenenti al complesso della Cappella Palatina di Palermo, originariamente collocate con tutta probabilità - stando allo stesso autore - ad ornamento di "almeno una" delle porte d'ingresso a quella che fu la sala del trono di Ruggero II [Johns 1995: 38] per le analogie di tipo tecnico con le iscrizioni del palazzo ruggeriano di Messina [Johns 1995: 36]. Ed ecco che questa seconda iscrizione pare proprio alludere, secondo Amari, al rito della circumambulazione della Caaba e al bacio dell'angolo della stessa in cui è incastonata la Pietra nera. Johns prosegue: "Amari sottolinea che i visitatori musulmani dovevano inorridire all'invito ad adorare il palazzo del re cristiano con lo stesso rituale riservato alla Ka'ba (e sarebbero ancor più inorriditi se l'iscrizione avesse adornato la cappella regia)" [Johns 1995: 38], cosa che pare peraltro molto probabile [Johns 1995: 36-38]. Il testo dell'iscrizione in questione è il seguente: "... (?) bacia il suo angolo dopo averlo abbracciato e contempla le belle cose che esso contiene / e..." [Johns 1995: 34]. Johns considera corretta l'affermazione di Amari, ma solo in parte, in quanto l'invito ad un simile rito blasfemo, *certamente invis* ai musulmani ortodossi quali erano quelli di Sicilia, non doveva però dispiacere ai dignitari della dinastia del Cairo, che propagandava la "divinizzazione" della figura del sovrano. Ulteriori conferme di tale liceità Johns le trova in panegirici fatimiti [1995: 39]. Le conclusioni dello studioso al riguardo sono sintetizzate nel seguente passo: "Per quanto concerne le relazioni tra Normanni e Fatimiti, l'importanza dell'iscrizione palermitana risiede nel fatto che essa allude ad un rituale che può derivare *solo ed esclusivamente* dalla corte fātimita, in quanto nessun'altra dinastia musulmana incoraggiò tali riti eterodossi" [Johns 1995: 40; corsivo nostro].

Nella storia letteraria della civiltà islamica è cosa assodata, e piuttosto frequente, che il poeta, nei propri versi, faccia mostra di un gusto "blasfemo" che non è *necessariamente* indice di effettive "esagerazioni" o deviazioni nel comportamento del poeta stesso, o di simpatie dell'ambiente in cui agiva per taluna o tal'altra corrente, ideologia, ecc. È il caso, ad esempio, dei poeti sciiti che risiedevano alla corte omayyade e componevano, più o meno tranquillamente, versi in cui si parla esplicitamente della *gayba* di Ibn al-Ḥanafiyya in Arabia. Ma non è un caso isolato: nelle corti "ordodosse" capitava che essi facessero uso, riferendosi al potente di turno, anche del termine *malik*, notoriamente invis alla tradizione arabo-islamica, e così via. Ciò non significa che la corte omayyade avesse simpatie sciite, o che la connotazione "tirannica" di *malik* facesse particolarmente piacere ai signori locali. Del resto, già nella condotta di un buon musulmano come il poeta Daqiqi, che declamava la propria dissolutezza e miscredenza riferendo-

si, in un celeberrimo verso, ad uno stereotipo letterario diffusissimo, s'era tentato a torto di vedere compromissioni con la fede di Zoroastro proprio a causa di quelle dichiarazioni, estrapolate dal contesto storico e, soprattutto, letterario in cui s'erano formate e a cui si riferivano<sup>6</sup>.

Posto che un atteggiamento definibile, in un certo senso, come "blasfemo" è presente in misura non trascurabile in quella letteratura, vorremmo proporre, per una risposta, che è una specie di interpretazione autentica, ai ragionamenti di Bertel's, Amari e Johns, una *qasīde* che proprio quello ʿOnṣori, di cui Bertel's sottolineava le "cautele", compose una volta allo scopo di elogiare un "ipersensibile ortodosso" quale Sulṭān Maḥmud di Ghazna, "Mano Destra del Potere". Riporiamo la bella traduzione di Rita Bargigli:

La mia vita si fa malinconia  
per quei due occhi tristi,  
e così la mia schiena s'è curvata  
per due riccioli curvi.

Le mie labbra son terra sulla quale  
abbia appena spirato un vento freddo,  
ho il cuore sopra il fuoco e parimenti  
gelido fiume dai miei occhi sgorga.

Il dolore d'amore è tale mago  
che sa cavare l'acqua dalla terra,  
e rugiada dal fuoco, ovunque vuole.

Il suo splendore è argento, e quell'argento  
in un velo di muschio si nasconde,  
sua beltà è il tulipano, e il tulipano  
ha un ricamo di pece.

In un semplice cenno dei suoi occhi,  
è rovina e travaglio per la gente,  
la chiave del giardino dei beati  
nell'anello del riccio è custodita.

E la punta del ricciolo è architetto,  
che sa tracciare sulla rosa rossa  
archi perfetti, curva dopo curva.

Da sempre suoi rivali sono stati

<sup>6</sup> Differenze tra piano estetico e piano reale: in poesia il dichiararsi zoroastriano di Daqīqi non causava reazioni negative, mentre il tentare di risistemare a scopi fiscali il calendario persiano riportando l'incessantemente vagante data del *nouruz* a un giorno dell'anno (comunque mai l'equinozio) adatto a quietare le altrettanto incessanti lamentelle dei *dehqān* d'Iran procurò al barmecide Yaḥyā la calunnia di essere filo-zoroastriano (cioè esattamente quello che Daqīqi avrebbe proclamato a gran voce) e costituì per lui (cfr. Taqizāde 1937-8, p. 156) una minaccia tale da farlo desistere.

l'idolo ed il cipresso, perché lui  
al cipresso ha rubato la statura,  
all'idolo ha rubato la bellezza.

Nessuno a questo mondo vide o vede  
notte e giorno che stessero vicini,  
se non nel volto suo, dove ritrovi  
la notte che riposa accanto al giorno.

Sempre in un anno ci son cinque feste,  
due celebrano agli Arabi la fede,  
e tre sono costume dei Persiani<sup>7</sup>.

Quelle di Persia sono: Capodanno,  
la Festa dell'Autunno, ed il Sade;  
per loro il mondo prospero diventa  
a Primavera, come nell'Autunno.

E rassomiglia a Primavera il volto  
le cui guance han color di tulipano,  
i cui riccioli sanno odor di muschio.

Del Sade e della Festa dell'Autunno  
il mio volto e il mio cuore sono segno,  
cuore pieno di fuoco, mentre il viso  
è diventato giallo dal dolore.

Sono costume agli arabi le Feste  
d'Azhi e di Fetr, somigliano  
al convito del Principe, ricolmo  
di schiavi e servitori.

Il Suo palazzo è certo la mia Caaba<sup>8</sup>,  
il mio pellegrinaggio è il Suo servizio,  
la Sua cavalcatura ha tal valore  
quale la pietra sacra della Mecca,  
e la Sua mano è il pozzo di Zamzam.

Se giro in processione tutto attorno  
alla Sua corte, la munificenza  
giunge per visitarmi, come fanno  
i pellegrini al sacro territorio [Bargigli 1995: 89-90].

<sup>7</sup> A proposito delle feste arabe e persiane in poesia, si può notare come in Farrokhi, pp. 388-389, vi sia un accostamento (certo contingente, "datato") tra la Festa dell'Autunno (*mehrgān*) e il digiuno di Ramaḡān, dichiarati connessi tra loro "come palazzo e moschea".

<sup>8</sup> Cfr. "Onṣori, p. 133, n. 14: *qa<sup>c</sup>be ast sarāy-aš be-bozorgi malekān rā - kelk-aš ḡajar ol-aswad kaf-aš cešme-ye zemzem* (Per la grandezza è Caaba ai re il suo palazzo - la sua penna la Pietra nera, il suo palmo il pozzo di Zamzam). Esiste la variante *barāt-aš* (ordine scritto), in luogo di *sarāy-aš*, plausibile in quanto richiama immediatamente i due termini del secondo *meṣra<sup>c</sup>*, che hanno a che vedere con la stesura di un qualcosa di scritto: *kelk* (penna) e *kaf* (palmo della mano).

## Bibliografia

- Bargigli 1955: *Poeti della Pleiade Ghaznavide*, a cura di R. Bargigli, Milano, 1955.
- Bausani 1962: A. Bausani, *I Persiani*, Firenze, 1962.
- Bertel's 1988: E. É. Bertel's, "Prazdnik džāšn-i sade v persidsko-tadžikskoj poézii", in *Istorija literatury i kul'tury Irana* (miscellanea), Moskva, 1988, pp. 302-313.
- Bombaci 1966: A. Bombaci, *The Kūfic Inscription in Persian Verses in the Court of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni*, Rome, 1966.
- Farrokhi: Farrokhi Sistāni, *Divān*, ed. Dabir Siyāqi (2), Tehran, 1349/1970.
- Hamadāni: °Abd al-Jabbār al-Hamadāni, *Tathbīt dalā'il nubuwwat sayyidnā Muḥammad*, ed. °Abd al-Karīm °Uthmān, Beyrouth, s.d.
- Jašn-e sade 1946: AA.VV., *Jašn-e sade*, Tehran, 1324/1946.
- Johns 1955: J. Johns, "I re normanni e i califfi fāṭimīti. Nuove prospettive su vecchi materiali", in *Del nuovo sulla Sicilia musulmana* (Giornata di studio tenutasi a Roma il 3 maggio 1953 presso l'Acc. Naz. dei Lincei), Roma, 1955.
- Joveini: °Ala-ad-Din °Ata-Malik Juvaini, *Gengis-Khan, il conquistatore del mondo*, vol. I, Milano, 1962.
- °Onşori: °Onşori Balkhi, *Divān*, ed. Qarib, Tehran, 1341/1961.
- Taqizāde 1937-38: Ḥ. Taqizāde, *Gāhšomāri dar Irān-e qadim*, Tehran, 1316/1937-8.
- Vercellin 1977: G. Vercellin, "I Quattro Discorsi" in *Studi iranici. 17 Saggi di iranisti italiani*, Roma, 1977, pp. 111-171.
- Zul'fīkarov 1986: T. Zul'fīkarov, "L'infanzia di Mushfiki", in *In forma di Parole*, VII, 3, 1986, pp. 101-225.