

Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

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

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

## Lo *ziyārat* alla tomba di Nāṣer-e Khosrow: il rubino del Badakhshān incastonato nelle rocce

Piercamillo Falivene

**Riassunto.** Oltre al consueto pellegrinaggio rituale verso La Mecca, l'Islam ha sviluppato un'ulteriore categoria di spostamento o viaggio religioso, lo *ziyārat*. L'articolo si concentra sulle caratteristiche di questo fenomeno, sulle motivazioni che lo sorreggono, sulle pratiche che lo animano e le connotazioni che lo favoriscono in una breve esposizione della classificazione dei luoghi di sepoltura e di santità oggetto di venerazione. Quindi l'attenzione si sposta su un caso specifico, lo *ziyārat* al mausoleo di Nāṣer-e Khosrow, geniale filosofo e religioso persiano, di cui si vedono storia, peculiarità e leggende. Si esplorano infine le caratteristiche infrastrutturali del *mazār* che, in uno sperduto villaggio del massiccio roccioso del Badakhshān, ospita ancora oggi le spoglie di una mente eccelsa.

**Parole chiave.** Nāṣer-e Khosrow. Ziyārat. Pellegrinaggio. Archeologia religiosa. Pratiche rituali islamiche. Luoghi santi nell'Islam.

**Abstract.** Beyond the customary ritual pilgrimage to Mecca, Islam has developed an additional category of religious displacement or journey, the *ziyārat*. The article focuses on the characteristics of this phenomenon, the motivations that underpin it, the practices that animate it, and the connotations that foster it in a brief review of the classification of burial and holy places subject to veneration. Then the focus shifts to a specific case, the *ziyārat* to the mausoleum of Nāṣer-e Khosrow, a brilliant Persian philosopher and religious man, whose whose history, peculiarities and legends are examined. Finally, the infrastructural features of the *mazār* that, in a remote village in the rocky Badakhshān massif, still houses the remains of an exalted mind are explored.

**Keywords.** Nāṣer-e Khosrow. Ziyārat. Pilgrimage. Religious archaeology. Islamic ritual practices. Holy places in Islam.

## 1. *Ziyārat*. Tipologie e classificazioni

L'*ḥajj* non è l'unica tipologia di pellegrinaggio contemplata nell'Islam. Certamente la tradizionale visita a La Mecca (*'umra*, nel caso del pellegrinaggio minore) rappresenta il viaggio per eccellenza, uno dei momenti più alti della vita spirituale del fedele al quale è richiesto – qualora condizioni di salute ed economiche lo consentano – di compierlo almeno una volta prima di morire. Le ricchissime e variegata modalità di esperire e declinare il fatto religioso hanno però permesso, nel perimetro dell'Islam, a un gran numero di mete di differente natura di divenire oggetto di pellegrinaggio e luogo di culto. Si delinea così una categoria indipendente di viaggio religioso, lo *ziyārat*, che possiamo definire come un pellegrinaggio di carattere volontario verso tombe, mausolei, santuari (*mazār*) o più genericamente spazi legati a personalità qualificate come santi. Lo *ziyārat*<sup>1</sup> è un fenomeno che eccede il semplice spostamento verso un luogo, comprende infatti una più ampia sfera di significato che include cultura della devozione (*irādat*), venerazione, santità, intercessione (*shafā'at*). Costituendosi principalmente come fenomeno popolare e alternativo alla normatività dell'*ḥajj*, esso tende ad assumere caratteristiche eterogenee in base alle tradizioni locali e al contesto etnico-culturale nel quale si sviluppa. Tenuto conto delle diversificate declinazioni, il perno imprescindibile della pratica dello *ziyārat* risiede nella credenza che alcuni siti in stretta relazione con uomini santi siano suscettibili di emettere e tramettere la *baraka/barakat*, la grazia divina capace, permeandoli, di convertire i mausolei in fonti di potere e di energia di natura celeste<sup>2</sup>. La *baraka*, segno distintivo di benedizione, è una forza trasformatrice ritenuta in grado di agire in più modi in favore di coloro che compiono tale tipologia di pellegrinaggio. Prima di approfondire ciò, è utile presentare sinteticamente le catalogazioni che sono state effettuate circa i luoghi sacri e le figure ad essi collegate, in particolar modo riferendoci al contesto dell'Asia centrale – e nello specifico afghano-iraniano – nel quale è situato il culto della tomba di Nāṣer-e Khosrow, nostro oggetto di indagine. Sia in Iran che in Afghanistan il termine utilizzato per indicare un luogo di sepoltura è *ziyārat-gāh*. Pur tenendo in grande considerazione i lavori di Spooner<sup>3</sup> e Dupree<sup>4</sup>, minati tuttavia da poca chiarezza nell'impostazione classificatoria, appaiono più funzionali i criteri analitici e divisorii utilizzati da Beattie<sup>5</sup>. Questi ha in primo luogo distinto i luoghi di sepoltura veri e propri da quelli solo associati alla figura del santo, comunque oggetto di pellegrinaggio. I primi prendono il nome di *mazār*, *qabr* o, nel caso di santuari di discendenti di un Imam, numerosi nell'Iran sciita, di *imāmzāda*. Nel secondo caso si parla invece di *qadam-gāh* o *naẓar-gāh*, posti cioè che conservano un'impronta del santo o nei quali egli si è soffermato. Una successiva distinzione avviene a seconda che i luoghi di sepoltura siano naturali o frutto dell'attività umana. Nel primo insieme troviamo un elenco di elementi che sono quotidianamente oggetto di culto, a prescindere dal fatto che ospitino realmente tombe o reliquie (molti di questi sono *qadam-gāh* o *naẓar-gāh*) e cioè pozzi, fonti calde, grotte, rocce, alberi, colline e montagne. Il secondo insieme comprende mausolei e tombe di santi in quanto classe separata di

<sup>1</sup> Tra gli studi sul tema, si segnalano Singh R. S.; Ahmad, S., "Geography of Pilgrimage"; Bhardwaj, S. M., "Non-hajj pilgrimage in Islam"; Boissevain, K., "Studying religious mobility"; Ebadi, M., "Shrine pilgrimage (Ziyārat)"; Meri, J., "A Late Medieval Syrian Pilgrimage"; Sajdi, D., "From Diyārāt to Ziyārāt".

<sup>2</sup> Cfr. Meri, J., "The cult of saints and Pilgrimage"; Ferg, E., *Islamic saint veneration: Iran*; Elaskary, M.; Yun, E. K., "Death, resurrection, and shrine visitations".

<sup>3</sup> Spooner, B., "The Function of Religion", 83–95.

<sup>4</sup> Dupree, L., "Saint Cults in Afghanistan".

<sup>5</sup> Beattie, H., *Tombs and footprints*.

edifici di culto. A questo punto la suddivisione si sposta su differente piano di analisi ossia sulle categorie di persone rese degne di *ziyārat*. A partire dalle ripartizioni di Snesev<sup>6</sup> e dei Kriss<sup>7</sup>, Beattie individua i seguenti nove gruppi di figure socio-religiose: personaggi biblico-coranici; parenti e discendenti del Profeta; eroi del primo Islam; Sufi e poeti/filosofi di ispirazione mistica; *'ulamā/mullā*; autorità politiche secolari; eroi popolari di vario genere; personaggi di fama locale; testimoni della fede (*shahāda*). Il secondo dei gruppi elencati è quello predominante in ambito sciita. Può sembrare sorprendente come, tanto per fare un esempio, prendendo in considerazione uno dei principali santuari connessi ad appartenenti alla discendenza profetica per mezzo di 'Alī, il mausoleo dell'ottavo Imām sciita 'Alī al-Riḍā (Rezā) a Mashhad in Iran – il quale contestualmente rientra anche nel gruppo dei martiri – risulti in modo inatteso che il numero di fedeli da cui è attraversato annualmente (25 milioni nel 2014)<sup>8</sup> sia addirittura superiore ai pellegrini che nel medesimo arco di tempo visitano La Mecca (19,15 milioni di visitatori nel 2019<sup>9</sup>, per restare ai dati pre Covid-19, di cui circa 2,5 milioni solo nel periodo dell'Hajj)<sup>10</sup>. Il dato numerico dei visitatori, nell'analisi dell'importanza di un luogo di culto, va comunque relazionata al numero di abitanti di un dato Stato e quindi agli spostamenti prettamente interni. Qui, ricollegandoci allo studio dei mausolei, ci viene utile l'ultima suddivisione ipotizzata da Beattie, che li classifica in base alla loro capacità di attrarre pellegrini da una più o meno estesa distanza. Avremo così, in ordine decrescente, mausolei pan-musulmani, nazionali, regionali, distrettuali e infine locali.

## 2. *Ziyārat*. Motivazioni, pratiche, strutture, servizi

In base a quanto illustrato fin ora – anche per via di ovvie ragioni geografiche<sup>11</sup>, economiche o meramente numeriche – si evince che la stragrande maggioranza dei credenti musulmani compie pellegrinaggi in posti diversi da La Mecca<sup>12</sup>. La pratica dello *ziyārat*, per la sua natura prevalentemente individuale e volontaria, non corrisponde né si sovrappone a quella dell'*hajj* così come il termine *ziyārat* non compare mai in sostituzione ad *hajj* o *'umra*<sup>13</sup>. Nonostante ciò, per questioni tanto politiche quanto di distanza geografica, si è sviluppata nel tempo una sorta di tabella di conversione che equipara lo status di *hāji*, ad esempio, a chi completa la visita ai santuari di Karbalā e Najaf (*zā'ir*) o di Mashhad (*mashdi*) per gli sciiti<sup>14</sup> o per chi scala tre volte il Monte Cirenai nel Kuningan per i Sufi giavanesi<sup>15</sup>. Se è vero che alcuni mausolei attirano maggiormente alcuni rami dell'Islam rispetto ad altri, i dati ci consentono di affermare che la visita alle tombe è un'attività aconfessionale e partecipata<sup>16</sup>. Vediamo dunque quali motivazioni e pratiche gravitano intorno ai *mazārāt*. Obiettivo principale, come accennato, è ricevere tramite la mediazione del santo la *baraka*. Questa è trasmissibile anche semplicemente per contatto, se non con la tomba direttamente, con un oggetto appartenuto al santo, con le sue impronte, con un suo indumento, una reliquia, un

<sup>6</sup> Snesev, G. P., "Pre-Islamic Elements".

<sup>7</sup> Kriss, R.; Kriss, H. H., *Volksglaube im Bereich des Islam*.

<sup>8</sup> Ebadi, M., "Shrine pilgrimage (Ziyārat)", 75.

<sup>9</sup> General Authority for Statistics (GASTAT), KSA, Umrah Statistics 2019-1440h.

<sup>10</sup> General Authority for Statistics (GASTAT), KSA, Hajj Statistics 2019-1440.

<sup>11</sup> Cfr. Shair, I.; Karan, P. P., "Geography of the Islamic pilgrimage"; Di Giovine, M. A., "Geographies of religion".

<sup>12</sup> Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam*, 17.

<sup>13</sup> Beattie, H., *Tombs and footprints*, 36.

<sup>14</sup> Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam*, 74.

<sup>15</sup> *Ivi*, 113.

<sup>16</sup> *Ivi*, 18.

luogo su cui si è posato il suo sguardo. La *baraka* consente al santo (categoria nella quale includiamo i vari *marabūt, darvīsh, faqīr, pīr, walī, murshid, shaykh, majdhūb, qalandar, awliyā, maulānā*) di performare miracoli (*karāmāt*). Ad esso possono anche essere associati visioni ed episodi di chiaroveggenza, nonché ispirate esperienze oniriche. I periodi in cui i mausolei usualmente ospitano il maggior numero di viaggiatori sono legati a ricorrenze e festività, quali l'anniversario di nascita o di morte del santo, il Ramadan, il capodanno islamico, commemorazioni di vicende storiche specifiche ed occasioni di feste locali. Il credente sottopone di solito domande mirate, invocando aiuto in merito a situazioni della vita quotidiana – che possono spaziare dal miglioramento delle condizioni di salute in caso di malattia a favori nella vita privata o lavorativa – spesso in cambio di un voto<sup>17</sup>. A queste richieste è legato un gran numero di pratiche rituali, individuali o occasionalmente collettive (come il *janda/jahanda bālā kardan*). Anoveriamo in primo luogo la recitazione del Corano e l'esecuzione di preghiere, suppliche e invocazioni. Nel chiedere perdono, se possibile, i credenti baciano l'involucro della tomba o il recinto che le delimita aggrappandosi ad esso. Pratica abituale è la circumambulazione del sepolcro e del santuario. Molto comune è poi effettuare delle donazioni per la conservazione, il restauro o la decorazione dei mausolei o ancora portare doni ed offerte di cibo ai mendicanti, oppure semplicemente accendere un cero. È interessante notare come alcune delle caratteristiche finora elencate siano riscontrabili nelle pratiche religiose di epoca preislamica legate al pellegrinaggio, a sottolineare una visibile continuità culturale e culturale. La circumambulazione ad esempio, come attestato dalla poesia preislamica, era pratica diffusa e comune. È noto come all'interno del culto delle pietre sacre e degli idoli il pellegrinaggio fosse un'azione rituale codificata che ogni gruppo tribale, secondo le proprie specificità, effettuava in determinati luoghi (la Ka'ba era già il fulcro del cerimoniale più partecipato) in precisi periodi dell'anno. Pur con le dovute differenze, è possibile rintracciare considerevoli analogie – lo si evince dagli studi di Al-Jallad – tra il pellegrinaggio preislamico e lo *ziyārat* circa il ruolo di diversi elementi quali la sepoltura, l'invocazione dei morti, le fonti d'acqua, i voti, i giuramenti, le offerte, l'assistenza richiesta (guarire dalle malattie, prolungare la vita ecc.)<sup>18</sup>. La valenza che tuttora viene attribuita ad alberi, pietre, acqua ed al loro ruolo nelle esperienze rituali, sostiene Farra-Harrad, non è soltanto segno di una continuità che affonda le radici in un passato preislamico ma è divenuta oggi elemento utile al dialogo interreligioso, in quanto eredità condivisa con le comunità cristiane del Vicino Oriente<sup>19</sup>. Fra i comuni fedeli sono maggiormente le donne ad effettuare lo *ziyārat*, probabilmente perché, trovandosi per lo più escluse dai maggiori rituali islamici e scoraggiate a pregare nelle moschee, trovano in questa pratica un mezzo alternativo e privilegiato per esprimere la propria spiritualità e glorificare Allāh<sup>20</sup>. Quando a compiere il viaggio è una confraternita sufi<sup>21</sup> si aggiungono poi pratiche quali il *dhikr* e il *samā*<sup>22</sup>. Nei cicli di preghiera ci si può servire in alcuni casi di particolari e apposite tavolette composte da pietra e terriccio ricavato dalle vicinanze delle tombe. Diffuse soprattutto in Iraq, sono chiamate *mohr* o *turba*. Portano in superficie iscrizioni di natura religiosa e sono ritenute capaci di connettere il pellegrino con la famiglia del Profeta<sup>23</sup>. Particolarmente attivo è proprio il mercato di souvenir sacri che pullula nelle vicinanze dei luoghi di sepoltura. Riguardo gli spazi, le strutture e gli

<sup>17</sup> Beattie, H., *Tombs and footprints*, 160–175.

<sup>18</sup> Al-Jallad, A., *The Religion and Rituals*.

<sup>19</sup> Farra-Haddad, N., “Interreligious dialogue”.

<sup>20</sup> Beattie, H., *Tombs and footprints*, 120; 175.

<sup>21</sup> Sui santuari sufi in particolare si veda Mayeur-Jaouen, C., “Sūfi Shrines”.

<sup>22</sup> Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam*, 127.

<sup>23</sup> *Ivi*, 95–6.

ambienti circostanti in cui può articolarsi un mausoleo, per prima cosa esso dovrebbe essere dotato di una moschea o di una sala destinata alla preghiera con vasche per l'abluzione. In secondo luogo, possedere una o più *chilla khānas*, cellette destinate al ritiro spirituale di quaranta giorni dei Sufi. Potrebbe poi anche disporre di una serie di alloggi e sistemazioni per i pellegrini che desiderano sostare una notte, come anche di attrezzature e impianti di base per cucinare dei pasti per sé e per i bisognosi. Molti mausolei sono circondati da un rigoglioso e curato giardino con stagni e fontane. Spesso vi è anche un cimitero o vere e proprie necropoli che – sfruttando la vicinanza con la *baraka* emessa dal santo – renderebbero più probabile, per chi vi è sepolto, l'ammissione in paradiso. Alcuni mausolei sono dotati di piccoli ospedali per eventuali emergenze, altri invece ospitano nelle dirette vicinanze centri e istituti di studio religioso o madrase. Alcuni luoghi di sepoltura sono inoltre gestiti direttamente da confraternite sufi, e quindi sono ampliati con una *khānqāh/tekkè*<sup>24</sup>. Seguono negozi ambulanti di merce religiosa e tavole calde.

Presentate sinteticamente le caratteristiche generali dello *ziyārat* e di un *mazār*, avviciniamoci al caso specifico del luogo di sepoltura<sup>25</sup> del nostro Nāṣer-e Khosrow.

### 3. Nāṣer-e Khosrow. Vita e contesto: uno sguardo sull'Ismailismo nel Badakhshān

Come visto in precedenza, le visite alle tombe riuniscono tutte le branche dell'Islam, Ismailiti<sup>26</sup> compresi. Nel ramo nizarita – movimento che, ricordiamolo, si sviluppa solo negli ultimi anni di vita di Naser o poco dopo la sua morte – a questa pratica si è aggiunta quella del *didār* (sguardo), cioè il rimanere in contemplazione fisica o mistica dell'Imam, così da ricevere la visione beatifica dell'eredità profetica, comparabile quasi ad un pellegrinaggio fisico<sup>27</sup>. Le occasioni di visita e le tipologie di mausoleo, comunque, sono le stesse precedentemente elencate<sup>28</sup>. Oltre i classici *mazār* composti principalmente dalla tomba, si registra la venerazione di luoghi sacri legati ad alberi e pietre, luoghi in cui il santo ha lasciato impronte (*qadam-i mubārak*) e quelli in cui sono conservate reliquie (*farmān khānā*)<sup>29</sup>. Secondo l'*irfān* ismailita, sebbene 'Alī rappresenti il "re della santità" (*shāh-i wilāyat*) e il modello di tutti i mistici, non è necessario essere suo discendente per ricevere la qualifica di santo, ma è sufficiente possederne le qualità. Una peculiare categoria considerata degna di *ziyārat* nell'Ismailismo è quella dei *dā'ī*, i missionari che invitavano ad aderire all'Islām. Queste figure godevano di elevatissimo riconoscimento e piena legittimazione in particolar modo sotto il califfato Fatimide, del quale erano rappresentanti in sostituzione dell'Imam, occupando gli alti ranghi della gerarchia spirituale. Ecco che, in questo discorso, si inserisce a pieno titolo la figura di Nāṣer-e Khosrow.

---

<sup>24</sup> Beattie, H., *Tombs and footprints*, 89–95.

<sup>25</sup> Si segnalano, tra gli studi dedicati ad altri santuari e alle pratiche religiose ad essi collegate, Rahmatullah, "Muslim shrines"; Ebadi, M., "Forms of pilgrimage at the shrine"; Husein, U. M., "A phenomenological study"; Moufahim, M.; Lichrou, M., "Pilgrimage, consumption and rituals"; Komaki, S., "The cult of Islamic holy relics".

<sup>26</sup> Circa l'Ismailismo restano fondamentali Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique* e Bausani, A., *Persia religiosa*. Per un inquadramento generale più recente, Daftary, F., *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*; Daftary, F., *Gli Ismailiti*.

<sup>27</sup> Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam*, 85–6.

<sup>28</sup> Cfr. Gross, J. A., "Foundational Legends, Shrines, and Isma'ili".

<sup>29</sup> Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam*, 87.

Della vita di Nāṣer-e Khosrow non si hanno molte notizie<sup>30</sup>. Apprendiamo da riferimenti autobiografici contenuti nelle sue opere che nasce nel 1004 (394 AH) nella città di Qubādhiyān nel Khorāsān, probabilmente in una famiglia benestante di *sayyid* (discendenti del Profeta da parte di sua figlia Fatima) che contava diversi membri – egli stesso sarà funzionario – alla corte prima dei Ghaznavidi e poi dei Selgiuchidi. In giovane età ebbe una vita molto attiva fra amicizie, relazioni amorose, taverne. Nel 1045 una profonda crisi spirituale di mezza età, scaturita da un sogno rivelatore, stravolse completamente la sua vita. Dimessosi dai suoi incarichi amministrativi e rinunciato alla vita lussuosa, partì in pellegrinaggio verso La Mecca. Da qui ebbe inizio uno straordinario viaggio durato ben sette anni, vivacemente narrato nel *Safar-nāma*<sup>31</sup> (Il libro dei viaggi), che lo spinse a percorrere Arabia, Palestina, Persia fino ad approdare in Egitto. Qui, al Cairo, fu travolto dal ribollente e vibrante clima socio-intellettuale della città. Nella cosmopolita capitale della dinastia Fatimide, rivale dei califfi abbasidi di Baghdad, fu iniziato all'Ismailismo<sup>32</sup> e in poco tempo iniziò la scalata della potente gerarchia locale, fino ad essere nominato *hujjat* (testimone) con il compito di espandere il credo fatimide<sup>33</sup> nella sua terra di origine, il Khorāsān. Questo ruolo, conferitogli dall'Imam-califfo al-Mustanṣir, gli assegnava l'autorità di rappresentarlo in ambito sia temporale che spirituale. Divenne così un missionario (*dā'ī*) e fece ritorno in patria nel 1052. La sua efficace divulgazione, tuttavia, attirò ben presto l'ostilità dell'ortodossia sunnita che lo costrinse in esilio come eretico. Fuggiasco, fu obbligato a lasciare la sua sede di Balkh per trovare rifugio e protezione nelle aride e sperdute montagne di Yumgān, nel Badakhshān (attualmente Nord-Est Afghanistan), probabile (nonché irraggiungibile) oasi ismailita. Non è possibile fissare con precisione questo spostamento, ma abbiamo, datata 1061, una prima attestazione della sua presenza<sup>34</sup>. In questa valle arida e tanto vituperata, privato della sua attività missionaria, trascorse l'ultimo periodo della sua vita circondato da pochi discepoli e dedicandosi precipuamente alla stesura delle sue opere. Fra queste, più o meno spurie o censurate, ricordiamo una lunga serie di trattati come il *Kitāb jāmi' al-hikmatayn*<sup>35</sup> (Il libro compendiate le due saggezze), il *Ketāb-e goshayesh o rahayesh*<sup>36</sup> (Il libro dello Scioglimento e della Liberazione), il *Zād al-musāfirīn*<sup>37</sup> (Disposizioni per i pellegrini); il *Wajh-i dīn*<sup>38</sup> (Il volto della religione) nonché il celebre poema didattico *Rowshānā'i-nāme*<sup>39</sup> (Il libro della luce) e

<sup>30</sup> Un'introduzione sulla vita e la produzione letteraria di Naser si trova Saccone, C., *Il libro della luce*, 7–8. Per approfondire, cfr. Hunsberger, A. C., *Pearls of Persia*; Hunsberger, A. C., *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan*; Yahya el-Khachab, *El-Khachab, Y., Nāṣir è Ḥosraw: son voyage*; Niyozov, S.; Nazariev, R., *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. Sulle molteplici biografie del filosofo e missionario ismailita e sulla sua ricca eredità storico-religiosa si veda Beben, D., *The Legendary Biographies*.

<sup>31</sup> Tradotto e curato in inglese: Naser-e Khosrow; Thackston, W. M. (Ed. and trans.), *Nāṣer-e Khosraw's Book of travels (Safarnāma)*; in italiano: Naser-e Khosrow; Magi, A., (a cura di), "Il viaggio"; in francese: Naser-e Khosrow; Schefer, C., (Ed. and trans.), *Sefer Nameh. Relation du voyage*.

<sup>32</sup> Sull'Ismailismo di Naser-e Khosrow si segnalano Bertels, A. E., *Nasir-i Chusrov Ismailism*; Corbin, H., "Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'ilism"; Ivanow, W., *Nasir Khusraw and Ismailism*; Mohaghegh, M., "Nāṣir-i Khusraw and his Spiritual Nisbah"; Tiddia, F., "Henry Corbin editore ed interprete".

<sup>33</sup> Su questo, Hunsberger, A. C., "Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual".

<sup>34</sup> Corbin, H., "Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'ilism", 356.

<sup>35</sup> Del *Kitāb jāmi' al-hikmatayn* sono disponibili le traduzioni in francese ed inglese: Nāṣir-e Khosraw; De Gastines, I., (Ed. and trans.), *Le livre réunissant les deux sagesse*; Nāṣir Khusraw; Ormsby, E., (Ed. and trans.), *Between Reason and Revelation*.

<sup>36</sup> Nāṣir-i Khusraw; Nafisī, S., (Ed.), *Gushāyish wa Rahāyish*. Versione italiana: Nāṣir-e Khosraw; Filippini Ronconi, P., (a cura di), *Il Libro dello scioglimento e della liberazione*.

<sup>37</sup> Nāṣir-i Khusraw; Badhl al-Ramān, M., (Ed.), *Zād al-musāfirīn*. Cfr. Ashurov, G. A., "Reshenie osnovnogo voprosa".

<sup>38</sup> Nāṣir-i Khusraw; A'wānī, G. R., Nasr, S. H., (Eds.), *Wajh-i dīn*.

<sup>39</sup> Traduzione italiana: Nāser-e Khosrow; Saccone, C., (a cura di), *Il libro della luce (Rowshānā'i-nāme)*, consultabile anche in *Studia Patavina*, Anno XXXVII-1990 (3), Settembre-Dicembre, 57–77.

un *Divān*<sup>40</sup> (canzoniere). «Imprigionato», «spogliato di ogni ricchezza, di ogni bene e di ogni speranza», qui morì in un periodo compreso fra il 1072 e il 1088, volendo prima però ricordare che nessuno, «di argento, diamanti o rubini», direbbe mai che sono «umili prigionieri delle rocce»<sup>41</sup>.

Ironia della sorte, fu proprio la tanto dileggiata comunità locale a conservare e trasmettere le sue opere e il suo insegnamento alla posterità dando vita, presso il suo luogo di sepoltura, al culto di venerazione. L'Ismailismo si era diffuso nelle province più orientali del mondo islamico intorno al X sec. in un contesto in cui l'Islam non si era ancora pienamente affermato e sopravvivevano credenze zoroastriane. La lontananza dai centri vitali (Balkh si trova a più di 450 km) e l'impervio e duro paesaggio montano impedivano infatti di intrattenere qualsiasi tipo di contatto col mondo circostante. Solo nell'XI sec., e non oltre, vi giunsero, come nel caso di Nāṣer, dei missionari ismailiti, attestati anche nelle regioni vicine di Hindukush e Pamir<sup>42</sup>. Degli sviluppi successivi alla morte del nostro – si pensi allo scisma che portò alla nascita e alla diffusione in Oriente dei Nizariti e alla susseguente conquista mongola – poco seppero a Yumgān. Di sicuro la comunità, che era rimasta fedele ad un Ismailismo precedente allo scisma, dopo aver avuto una flebilissima linea di contatto con rappresentanti dello stato di Alamut subì le conseguenze indirette dell'espansione mongola che la condannarono ad un nuovo isolamento. Da qui, complice il lunghissimo stato di occultamento (*ghayba*) dell'Imam, gli Ismailiti della zona ricorsero ad una stretta osservanza della *taqiyya* (dissimulazione) che proseguì sia sotto i Mongoli che sotto i Timuridi. Fu così che col tempo la comunità, per continuare ad esercitare un percorso di ricerca mistica, si celò sotto il mantello del Sufismo, adottandone la terminologia senza però mai unirsi ad un ordine esistente. Se i prolungati effetti della *taqiyya* sono responsabili di una inconsapevole e graduale conversione al Sunnismo, è pur vero che la tradizione ismailita, alternativa e sotterranea, è riuscita a sopravvivere nel villaggio di Hazrat Sayyid, l'odierna Yumgān, fino ai nostri giorni. Ciò si riflette nel fatto che ancora oggi, dopo quasi mille anni dalla sua morte, Nāṣer-e Khosrow è venerato come santo sia dai Sunniti sia dagli Sciiti del posto. Entrambi (i primi rappresentano la maggioranza) cercano di ricondurlo alla propria tradizione, onorandolo e ricordandolo, conferendo in tal modo alla sua autorità una valenza universale<sup>43</sup>.

#### 4. Il mausoleo

A 2100 m. di altezza, dopo un lungo e tortuoso percorso che porta alla valle del Kokcha, si giunge ad un conglomerato roccioso sovrastante il piccolo villaggio di Hazrat Sayyid. Qui, collocato sulla superficie di un alto masso ad un passo dal precipizio, si trova un mausoleo in legno e fango, modesto e senza pretese, che ospita la tomba di Nāṣer-e Khosrow<sup>44</sup>. Sul piazzale antistante le rovine di un vecchio rifugio per pellegrini e di una cucina per mendicanti ora in disuso. Il complesso, sorgendo su una roccia sul cui retro vi è un dirupo, permette a malapena la circumambulazione tramite uno stretto

---

<sup>40</sup> Nāṣir-i Khusrau; Mīnūvī, M.; Muḥaqqiq, M., (Eds.), *Dīvān*. Si hanno traduzioni parziali in: Wilson, P. L.; A'wānī, G. R., *Forty poems from the Divan*; Schimmel, A., *Make a Shield from Wisdom*; Hunsberger, A. C., *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan*.

<sup>41</sup> Hunsberger, A. C., *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan*, 245.

<sup>42</sup> Per un ottimo e puntuale studio sull'islamizzazione delle zone periferiche iraniche e sul ruolo di missionario ismailita di Naser-e Khosrow nel contesto specifico del Badakhshān si vedano Beben, D., "Islamisation on the Iranian Periphery"; Beben, D., *The Legendary Biographies of Nāṣir-i Khusraw*, 46–114.

<sup>43</sup> Schadl, M., "The Shrine of Nasir Khusraw", 71–4.

<sup>44</sup> Cfr. Beben, D., "(Chapter Three) «The Pillar of Kūhistān»: The Shrine of Nāṣir-i Khusraw in Yumgān". *The Legendary Biographies of Nāṣir-i Khusraw*, 173–227.

sentiero. L'edificio, ben descritto da Schadl, è composto da un gruppo di quattro celle a tetto piatto con due unità incapsulate nella parte posteriore, ognuna con una veranda come portico. Le quattro stanze del santuario sono, a nord, il *mazār* (camera sepolcrale) e una sala aperta su pilastri che lo fronteggia e, a sud, una piccola moschea con una seconda sala anteriore. Le due coppie di stanze sono separate da un muro comune e funzionano quasi indipendentemente l'una dall'altra. Le diverse altezze, larghezze e profondità delle unità abitative creano un tetto irregolare e, nel complesso, prospetti disarticolati. Il portico più piccolo è suddiviso in due navate da due file di tre pilastri e serve da riparo coperto davanti all'entrata della moschea. La moschea, grezza, con una sola piccola apertura per l'illuminazione e la ventilazione e le pareti ruvide, è la stanza architettonicamente meno raffinata del complesso. Gli unici punti focali sono un *miḥrāb* e, in un angolo, un *minbar* a tre gradini. La coppia di stanze del nord, che comprende il vestibolo più grande e il *mazār*, ha una disposizione spaziale e funzionale simile: un'anticamera sul davanti e una cella incapsulata sul retro. Il vestibolo, la più grande delle quattro stanze, è una sala a pilastri quasi quadrata chiusa su tre lati e aperta solo a est. Tre file di sottili pilastri di legno dividono la sala in nove campate uguali. La sala è suddivisa in un passaggio pavimentato in pietra che conduce lungo il muro settentrionale, tramite un corridoio, verso l'ingresso al *mazār*, e in una piattaforma riservata a tre tombe, i cui occupanti sarebbero gli antenati del custode del santuario. Il *mazār* è il centro del complesso. Anche se le sue dimensioni sono piuttosto modeste, ed è illuminato solo da piccole finestre sbarrate, il basso soffitto di legno, l'intercolumnio stretto e i voluminosi capitelli creano un'atmosfera intima. Il *mazār* è diviso in una zona nord accessibile ai pellegrini e una zona sud riservata alla tomba, recintata con una ringhiera in ferro battuto. Questa divisione in una zona impenetrabile e una zona pubblica, dove i devoti svolgono i loro rituali, è ulteriormente enfatizzata dalla posizione delle colonne di sostegno che nella parte recintata raddoppiano di numero contribuendo ad una distinzione anche visiva. La tomba di Nāṣer-e Khosrow occupa l'angolo nord-ovest della stanza. La sua ubicazione lungo il perimetro della sala non permette la circumambulazione rituale, e ciò spiega come mai sia stato arrangiato lo stretto sentiero esterno che gira intorno al complesso. Posta in un recinto di legno, essa è circondata da una ringhiera a sua volta di legno, e drappeggiata con un panno. Ai suoi lati ci sono altre due tombe non decorate, che si ritiene contengano i resti dei compagni a lui più vicini<sup>45</sup>. Dal 1697, data certa di restauro ricavata da un'iscrizione muraria<sup>46</sup>, non sono state apportate modifiche o aggiunte sostanziali al santuario. I terremoti, tuttavia, hanno ripetutamente danneggiato l'edificio e gran parte dell'intonaco originale delle pareti interne è andato perduto, rendendo necessarie riparazioni di emergenza. Una dev'essere avvenuta – a giudicare dallo stile e da ulteriori iscrizioni – fra la seconda metà e la fine del XVIII secolo sotto i governanti afghani Durrani, sedicenti eredi dei grandi Mughal, come mezzo per consolidare il loro governo e potere sulla provincia del Badakhshān<sup>47</sup>. L'architettura e lo sviluppo del santuario prima della sua ristrutturazione nel 1697 sono quasi completamente avvolti nell'oscurità. È evidente, per la disomogeneità degli ambienti, che il mausoleo sia andato modificandosi nel tempo. Una fra le poche prove concrete che possono aiutare a sviluppare teorie sulla storia e la progettazione del santuario è un'iscrizione sopra l'architrave della porta d'ingresso della camera sepolcrale. Il pannello del timpano e la sua iscrizione, oltre che per lo splendore delle decorazioni e degli intagli ornamentali, sono estremamente preziosi in quanto ci comunicano che nel 1367 la porta del *mazār* fu rinnovata sotto gli auspici di un certo Shāh Khudādād, vale a dire dall'*amir*

<sup>45</sup> Schadl, M., "The Shrine of Nasir Khusraw", 64–69.

<sup>46</sup> Daftary, F., *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, 207.

<sup>47</sup> Schadl, M., "The Shrine of Nasir Khusraw", 86.



Chaghatay Khudāīdād. Questa tavola è una delle pochissime sculture in legno datate che sopravvivono dall'epoca medievale nelle frange orientali del mondo islamico persiano ed è raro esempio della fase formativa della decorazione lignea timuride durante il tardo periodo Chaghatay. L'alta qualità dell'artigianato ci segnala che il pannello non sia stato prodotto localmente, ma piuttosto in laboratori urbani. Cercando di proseguire a ritroso nel tempo, una storia locale narra che il santuario fu distrutto dalle truppe predatrici di Gengis Khān al loro passaggio nella zona nel 1220-21. Un governatore del Badakhshān, continua la leggenda, iniziò in seguito a ricostruire lo *ziyārat* con lapislazzuli, ma i muri eretti durante il giorno crollavano nella notte. Nāṣer-e Khosrow apparve in sogno al governatore con la richiesta che il nuovo santuario fosse edificato in modo semplice, con mattoni di fango, come si addiceva al modo modesto in cui aveva vissuto. Che dietro il governatore della storia si nasconda Khudāīdād, con un restauro intrapreso quindi più di un secolo dopo la possibile distruzione del santuario da parte dei Mongoli, non è dato saperlo. L'altro artefatto degno di interesse storico-artistico è la porta che, da un esame dei disegni intagliati sui pannelli e sullo stipite, pare essere l'unico elemento residuo del *mazār* precedente al 1367, realizzata forse nella seconda metà del XII o all'inizio del XIII sec., molto prima del pannello<sup>48</sup>. È stato invece portato a Kabul un manoscritto miniato del Corano che Louis Dupree rinvenne all'interno del mausoleo nel 1975<sup>49</sup>.

## 5. Tradizione agiografica e culto

Intorno alla figura di Nāṣer-e Khosrow è nata una ricca serie di tradizioni agiografiche. Queste, evidentemente derivate da credenze religiose popolari pre-islamiche inserite in un ambiente magico e condite con racconti di miracoli, forniscono invero poche informazioni concrete. Le loro trame – miste a *tòpoi* di altre leggende locali e non – sono di fatto stravolte, se non completamente inventate, per enfatizzare la santità della persona venerata e per promuovere una certa morale. Tuttavia riscontriamo un dato di straordinario interesse e, forse, anche di unicità: i racconti, invece che narrare le prodigiose gesta del santo, sono interamente incentrati sul suo luogo di sepoltura. Vediamone alcuni. Una di queste tradizioni orali<sup>50</sup> sostiene che Nāṣer-e Khosrow, per addolcire il suo esilio, utilizzava la magia per creare palazzi e *ḥammām* lussuosi. Avvicinandosi alla morte, decise di essere seppellito in un terreno di un contadino del posto. Questi però declinò ogni offerta di vendita, rifiutando persino un sacco d'oro che Nāṣer generò dalla polvere. Allora il nostro, stufo, staccò il pezzo di terra dalla valle fino a farlo volare dove attualmente si trova il masso che ospita il santuario. Ancora oggi, peraltro, la popolazione del villaggio indica la cavità generatasi in seguito al miracoloso evento. Così dunque la leggenda spiega il motivo di una scelta costruttiva tanto inusuale. Un altro gruppo di tradizioni sostiene che il saggio non fu sepolto in cima al masso roccioso ma sul fondo di un crepaccio. Una versione racconta che Nāṣer scelse con cura una tomba di roccia e, pronto a lasciare la vita, informò il fratello di deporvi il suo corpo avvertendolo tuttavia – secondo un motivo celebre e ricorrente – di non voltarsi indietro una volta conclusa l'operazione. Ceduto alla tentazione, egli si girò e vide la roccia inglobare il sepolcro che sparì nel dirupo. Una seconda versione vede il fratello ricevere l'istruzione di rompere una bottiglia di acqua santa dopo l'inumazione. Anche in questo caso

<sup>48</sup> Schadl, M., "The Shrine of Nasir Khusraw", 86–90.

<sup>49</sup> Dupree, L., "Saint Cults in Afghanistan", 21.

<sup>50</sup> Per un'analisi completa, vedi Gross, J. A., "The Motif of the Cave and the Funerary Narratives"; Dupree, L., "Saint Cults in Afghanistan", 13–14.

la roccia si chiuse su sé stessa per nascondere per sempre il cadavere di Nāṣer. Un'ulteriore storia invece riporta che, una volta deposto il corpo nel *mazār*, si vide l'anima di Nāṣer fuggire attraverso un buco nel pavimento. Come detto in precedenza, vari aspetti di questi racconti vanno ricondotti a credenze locali e a noti *tòpoi* letterari. In realtà, l'ipotesi più plausibile è che il luogo in cui è sorto il mausoleo fosse l'umile abitazione del santo durante il suo esilio a Yumgān. Qui avrebbe vissuto abbastanza vicino al villaggio per essere rifornito di cibo e, allo stesso tempo, sufficientemente lontano per rimanere indisturbato nel suo lavoro e nella stesura delle sue opere<sup>51</sup>. Sembra invece un dato certo che, fino al XIX sec. circa, il santuario sia stato gestito da una *ṭarīqa* che ivi risiedeva. Si spiegano così la piccola sala di preghiera adiacente al *mazār* (utilizzata come cella di isolamento o come sala per le cerimonie rituali), il ruolo delle tombe nella grande sala a pilastri (probabilmente appartenenti agli *shuyūkh* della confraternita) e il motivo del poco spazio riservato ai pellegrini ordinari<sup>52</sup>.

Per quanto concerne il culto, il mausoleo rientra nell'ultima categoria, riservata ai santuari locali, della summenzionata scala di Beattie. Oltre ai residenti del villaggio la maggior parte dei pellegrini, soprattutto pastori nomadi che attraversano i passi di alta montagna, proviene dalla zona del Badakhshān. Il numero di visitatori, per di più, è notevolmente diminuito durante gli ultimi decenni di conflitti e insicurezza geopolitica. Analogamente, lo stato degli oggetti cerimoniali conservati nello *ziyārat* attesta un declino del culto. Non dev'essere stato così in passato. I numerosi graffiti incisi sui muri sono difatti spia di più fortunati trascorsi. Come per l'usanza popolare di legare pezzi di stoffa a oggetti nei pressi della tomba o di depositare pietre votive, l'atto di scrivere sui muri è un mezzo per il pellegrino di lasciare un segno visibile della sua visita, esprimendo al santo venerato devozione e supplica. Tali scritte includono invocazioni, preghiere, espressioni di gratitudine, poesie, nome e data di visita dei fedeli, nomi di parenti defunti, brevi frasi in ricordo della gloria di Dio, appellativi di Allāh, richieste di evoluzione spirituale, versi che esaltano Nāṣer-e Khosrow, estratti dalle sue opere. Gli autori di queste incisioni non rappresentavano il visitatore medio del santuario, molto probabilmente analfabeta, bensì devono essere ricercati tra gli abitanti istruiti della città e i dignitari locali, a controprova del fatto che un tempo il mausoleo deve aver goduto di maggiore prestigio. I graffiti sono concentrati nel vestibolo di fronte alla camera sepolcrale, principalmente vicino alla porta d'ingresso del *mazār* e lungo il passaggio che vi conduce. È interessante notare che, a giudicare dalle foto di Dupree, pochissimi graffiti (tutti del tipo "sono stato qui", insignificanti sul piano del culto tradizionale) siano stati aggiunti dal 1975. Al santo ci si rivolge o direttamente per nome o con titoli e appellativi sostitutivi quali *shāh* (re), *mawlā* (signore), *shīd-e Yumgān* (sole di Yumgān) e *'uqāb-e Yumgān* (aquila di Yumgān). I graffiti più interessanti si trovano vicino all'entrata del *mazār*. Qui, sul muro, sono incise diverse lettere enigmatiche. Esse sono probabilmente un'ulteriore prova del fatto che il mausoleo abbia ospitato una *ṭarīqa* e rimandano a credenze gnostico-mistiche esoteriche<sup>53</sup>.

## 6. Il recente restauro

Il santuario è stato lasciato a lungo in stato di abbandono, più volte danneggiato anche dalla guerra. I piccoli edifici satellite nelle sue vicinanze – la mensa per i poveri e la moschea situate di fronte –

<sup>51</sup> Schadl, M., "The Shrine of Nasir Khusraw", 70–71.

<sup>52</sup> Ivi, 78.

<sup>53</sup> Ivi, 75–78.

hanno giaciuto in rovina per molti decenni. Inoltre, riferiva Schadl dopo la sua visita nel 2009, il santuario era solitamente chiuso a chiave e bisognava, per poter entrare, chiedere nel villaggio il permesso ad un custode. Nel 2011 finalmente la situazione è cambiata. Come riportato sul sito dell'organizzazione che ha curato i lavori di ristrutturazione, Archnet:

Nel maggio 2011 l'Aga Khan Trust for Culture (AKTC) ha iniziato i lavori di conservazione critica dello storico santuario di Nasir Khusraw situato nella remota provincia di Badakhshan. Nel 2011, un memorandum d'intesa è stato firmato tra AKDN e il Ministero dell'Informazione e della Cultura che delinea la portata dei lavori previsti per la stabilizzazione strutturale completa del sito e il restauro completo del santuario e la riabilitazione del suo paesaggio. [...] Alla luce dei rapporti sul deterioramento in corso del sito, che comprendeva ampie debolezze strutturali nelle condizioni del tumulo di conglomerato su cui il santuario è costruito e dei danni causati all'architettura dell'edificio attraverso l'infiltrazione di acqua, si è deciso di iniziare un progetto di conservazione su larga scala nel 2012<sup>54</sup>.

Quest'ultimo ha comportato migliorie riguardo l'accessibilità per il pubblico, la sicurezza del sito e gli spazi verdi anche attraverso una sensibilizzazione della comunità e delle istituzioni governative sull'importanza del patrimonio storico, architettonico e religioso e della sua conservazione. Nell'intervento di salvaguardia del sito, l'AKTC ha infatti assicurato il massimo coinvolgimento della comunità con incontri regolari di coordinamento e investimenti nella formazione del personale locale in lavori di carpenteria e muratura, insieme ad operazioni mirate di sostegno agli abitanti del piccolo centro ed al restauro di una moschea del villaggio. Oggi il complesso – in attesa che futuri interventi riguardino anche la moschea e la mensa antistanti – è dotato di una terrazza pavimentata con ciottoli, accanto alla quale si trova una piscina in pietra utilizzata per le abluzioni alimentata da un canale di un torrente che attraversa la zona. È stato poi allestito un giardino dove si riuniscono i visitatori. “Al completamento delle attività del progetto nel 2013” – si legge ancora sul resoconto delle attività di restauro – “il Santuario è stato restituito alla custodia della comunità locale e una targa permanente, attestante il sito come un monumento storico registrato, è stata installata in coordinamento con le autorità locali e il Dipartimento dei monumenti storici”<sup>55</sup>.

L'umile rubino risplende ancora tra le rocce.

Per concludere, ecco alcune foto del complesso così come si presenta oggi:

---

<sup>54</sup> Archnet, *Nasir Khusraw Shrine Restoration*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.



Figura 1: facciata. Tutte le immagini sono riportate dalla fonte: <https://www.archnet.org/sites/8495>.



Figura 2: facciata



Figura 3: la veranda-portico inferiore prima, durante e dopo il restauro.



Figura 4: veduta dal basso del conglomerato roccioso sul quale è costruito il mausoleo.



Figura 5: la porta d'ingresso a due ante del *mazār* prima e dopo il restauro.



Figura 6: il mausoleo prima delle operazioni di restauro del 2013.

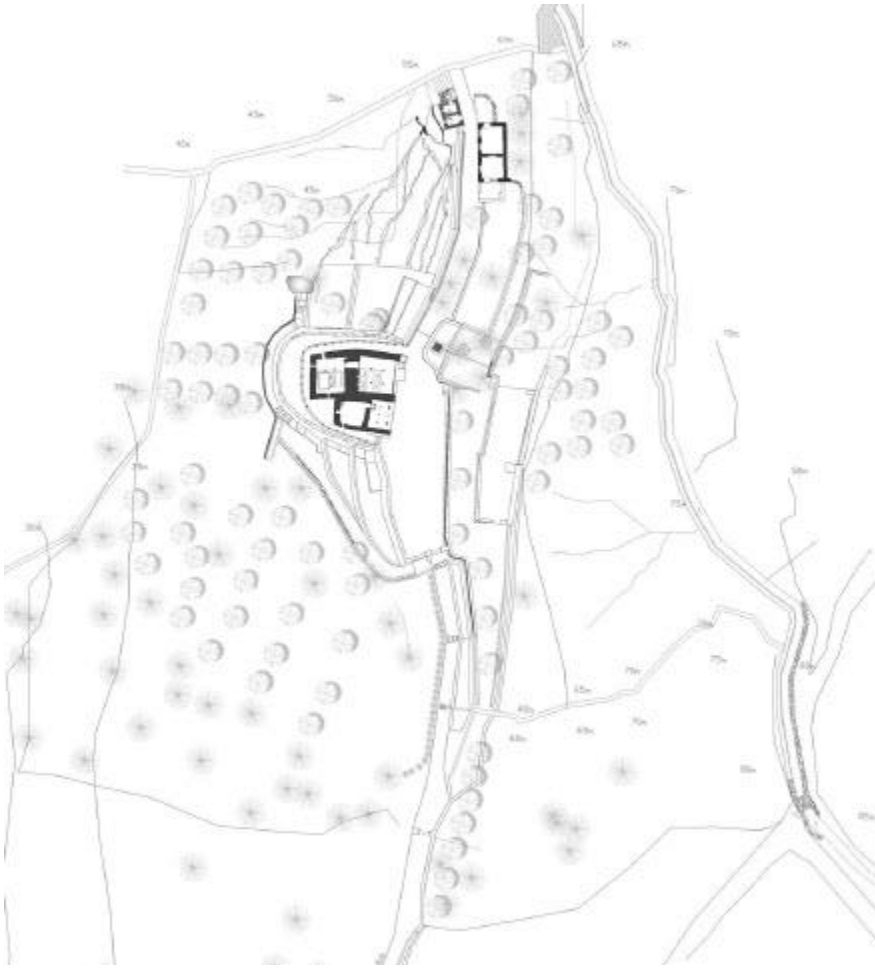


Figura 7: piantina del sito archeologico a restauro avvenuto.

## Bibliografia

- Al-Jallad, A., *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions*, Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Arjana, S. R., *Pilgrimage in Islam: Traditional and modern practices*, London: Oneworld Publications, 2017.
- Ashurov, G. A., “Reshenie osnovnogo voprosa filosofii Nosiri Khisravom (na osnove analiza filosofskogo traktata Zad al-musafirin)”. *Akhboroti Akademiyai Fanhoi RSS Tokikiston*, 2, 33, 1933, 29–40.
- Bausani, A., *Persia religiosa*, Roma: Aseq, 2017 (1959).
- Beattie, H., *Tombs and footprints: Islamic shrines and pilgrimages in modern Iran and Afghanistan*, London: MPhil thesis, SOAS University of London, 1983.
- Beben, D., *The Legendary Biographies of Nāṣir-i Khusraw: Memory and Textualization in Early Modern Persian Ismā‘īlism*. Ph.D. dissertation, Bloomington: Indiana University, 2015.
- Beben, D., “Islamisation on the Iranian Periphery: Nasir-i Khusraw and Ismailism in Badakhshan”.
- Peacock, A. C. S., *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, 317–35.



- Bertels, A. E., *Nasir-i Chusrov Ismailism*, Moscow: Izdatel'stvo Nauka, 1959.
- Bhardwaj, S. M., "Non-hajj pilgrimage in Islam: A neglected dimension of religious circulation". *Journal of Cultural Geography*, 17(2), 1998, 69–87.
- Boissevain, K., "Studying religious mobility: pilgrimage, shrine visits and religious tourism from the Maghreb to the Middle East". Albera, D.; Eade, J., (Eds.), *New pathways in pilgrimage studies. Global perspectives*, New York-London: Routledge; 2016, 101–117.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Folio Essais, 1999 (1964).
- Corbin, H., "Nāsir-i Khusrau and Iranian Ismā'ilism". Fisher W. B.; Frye R. N., (Eds.), *The Cambridge History of Iran* (Vol. 4); Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Daftary, F., *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (1990).
- Daftary, F., *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, Venezia: Marsilio, 2011.
- Di Giovine, M. A., "Geographies of religion and spirituality: Pilgrimage beyond the 'officially sacred'". *Tourism Geographies*, 21(3), 2019, 361–383.
- Dupree, L., "Saint Cults in Afghanistan". *AUFS Fieldstaff Reports, South Asia Series* 20 (1), 1976.
- Ebadi, M., "Forms of pilgrimage at the shrine of Khāled Nabi, Northeastern Iran". *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 3(1), 2015, 66–78.
- Ebadi, M., "Shrine pilgrimage (Ziyārat)". *Turco-Iranian cultural regions, International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4(1), 2016, 70–77.
- Elaskary, M.; Yun, E. K., "Death, resurrection, and shrine visitations: An Islamic perspective". *Religions*, 8(3), 2017, 2–11.
- El-Khachab, Y., *Nāsir e Ḥosraw: son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*, Le Caire: Imprimerie Paul Barbey, 1940.
- Farra-Haddad, N., "Interreligious dialogue: trees, stones, water, and interfaith ritual experiences in Lebanon". Shinde K. A.; Olsen D. H., (Eds.), *Religious Tourism and the Environment*, Wallingford: CABI, 2020, 95–104.
- Ferg, E., *Islamic saint veneration: Iran*, Denver: University of Denver, 2008.
- Gross, J. A., "Foundational Legends, Shrines, and Isma'ili Identity in Gorno-Badakhshan, Tajikistan". Cormack, M., (Ed.), *Muslims and Others in Sacred Space*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 164–192.
- Gross, J. A., "The Motif of the Cave and the Funerary Narratives of Nāsir-i Khusrau". Rubanovich, J., (Ed.), *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, Leiden: Brill, 2015, 130–65.
- Hunsberger, A. C., *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, London-New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2000.
- Hunsberger, A. C., "Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual". Daftary, F., (Ed.), *Intellectual Traditions in Islam*, London-New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2000, 112–29.
- Hunsberger, A. C., *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nāsir-i Khusraw*, London-New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012.
- Husein, U. M., "A phenomenological study of Arbaeen foot pilgrimage in Iraq". *Tourism Management Perspectives*, 26, 2018, 9–19.
- Ivanow, W., *Nasir Khosraw and Ismailism*, Bombay-Leiden: Brill, 1948.

- Kriss, R.; Kriss, H. H., *Volks Glaube im Bereich des Islam. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung* (Bd. 1), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.
- Komaki, S., “The cult of Islamic holy relics as a contact zone: A case study of a Muslim Shrine in North India”. *Studies of regional policy*, 15(3), 2013, 27–39.
- Mayeur-Jaouen, C., “Şūfī Shrines”. Papas, A., (Ed.), *Handbook of Sufi Studies. Sufi Institutions* (Vol. I), Leiden: Brill, 2020, 145–156.
- Meri, J., “A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī’s Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt”. *Medieval Encounters*, 7(1), 2001, 3–78.
- Meri, J., “The cult of saints and Pilgrimage”. A. J. Silverstein; A. J., Stroums, G. G. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 499–517.
- Mohaghegh, M., “Nāşir-i Khusraw and his Spiritual Nisbah”. Mīnuvī, M.; Afshār, I., (Eds.), *Yād-nāmah-i Īrānī-i Mīnūrskī*, Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihārān, 1348/1969, 143–48.
- Moufahim, M.; Lichrou, M., “Pilgrimage, consumption and rituals: Spiritual authenticity in a Shia Muslim pilgrimage”. *Tourism Management*, 70, 2019, 322–332.
- Naser-e Khosrow; Magi, A., (a cura di), “Il viaggio”. *Quaderni dell’Istituto Culturale della R. I. d’Iran in Italia*, 2 (1991), 1991.
- Nāser-e Khosrow; Saccone, C., (a cura di), *Il libro della luce (Rowshanā’i-nāme)*, Seattle: Centro Essad Bey, 2017.
- Naser-e Khosrow; Schefer, C., (Ed. and trans.), *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l’hégire 437-444 (1035-1042)*, Paris: École des langues Orientales Vivantes, E. Leroux, 1881.
- Nāser-e Khosrow; Thackston, W. M. (Ed. and trans.), *Nāşer-e Khosraw’s Book of travels (Safarnāma)*, Albany (NY): Bibliotheca Persica, 1986.
- Nāşir Khusraw; Ormsby, E., (Ed. and trans.), *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, London: I. B. Tauris in collaboration with the Institute of Ismaili Studies, 2012.
- Nāşir-e Khosraw; Filippini Ronconi, P., (a cura di), *Il Libro dello scioglimento e della liberazione*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1959.
- Nāşir-e Khosraw; De Gastines, I., (Ed. and trans.), *Le livre réunissant les deux sagesse (Kitab-e Jami’al-Hikmatoyn)*, Paris: Fayard, 1990.
- Nāşir-i Khusraw; Nafisī, S., (Ed.), *Gushāyish wa Rahāyish (The Book of Unfettering and Liberation)*, Leiden: Brill, 1950.
- Nāşir-i Khusraw; Badhl al-Rahmān, M., (Ed.), *Zād al-musāfirīn*, Berlin: Kaviani, 1924.
- Nāşir-i Khusraw; A’wānī, G. R., Nasr, S. H., (Eds.), *Wajh-i dīn*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Nāşir-i Khusrau; Mīnuvī, M.; Muḥaqqiq, M., (Eds.), *Dīvān*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh, 1353/1974.
- Niyozov, S.; Nazariyev, R., *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, Khujand: Noshir in collaboration with the Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Rahmatullah, “Muslim shrines and Multi-Religious visitations as a symbol of peaceful coexistence: A study of three prominent Sufi shrines, Islam and Muslim Societies”. *A Social Science Journal*, 7(2), 2014, 51–61.
- Sajdi, D., “From Diyārāt to Ziyārāt. The Transmutation of the Sacred and Generic Landscape in Syria”. *Journal of Arabic Literature*, 53 (2022), 2022, 216–245.
- Schadl, M., “The Shrine of Nasir Khusraw: Imprisoned Deep in the Valley of Yumgān”. *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World XXVI* 26 (1), 2009, 63–93.

- Schimmel, A., *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Divān*, London: Keegan Paul International for The Institute of Ismaili Studies, 1993.
- Shair, I.; Karan, P. P., "Geography of the Islamic pilgrimage". *GeoJournal*, 3(6), 1979, 599–608.
- Singh R. S.; Ahmad, S., "Geography of Pilgrimage with Special Reference to Islam". *Space and Culture, India* 2021, 8(4), 2021, 7–21.
- Snesarev, G. P., "Pre-Islamic Elements in the Worship of Saints". *Soviet Anthropology and Archeology* 15 (4), 1977, 3–35.
- Spooner, B., "The Function of Religion in Persian Society". *Iran* 1, 1963, 83–95.
- Tiddia, F., "Henry Corbin editore ed interprete del pensatore ismailita Nasir-i Khusraw". *Archivio di Studi Indo-Mediterranei* V (2015), 2015.
- Wilson, P. L.; A'wānī, G. R., *Forty poems from the Divan*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

### **Sitografia**

- Archnet, *Nasir Khusraw Shrine Restoration*. Link: <https://archnet.org/sites/8495>.
- General Authority for Statistics - Kingdom of Saudi Arabia, *Hajj statistic 1440*, 2019. Link: [https://www.stats.gov.sa/sites/default/files/haj\\_40\\_en.pdf](https://www.stats.gov.sa/sites/default/files/haj_40_en.pdf).
- General Authority for Statistics - Kingdom of Saudi Arabia, *Umrah Statistics 2019-1440h*, 2019. Link: <https://www.stats.gov.sa/en/6590-0>.