

ALESSANDRO CANCIAN

INCONTRO CON IL MAESTRO DELLA NI'MA-TULLAHÎYYA GONÂBÂDIYYA, NÛR'ALÎ TÂBANDEH "MAJZÛB'ALÎSHÂH"

Era l'ottobre del 2008, pochi mesi prima che in Iran scoppiasse la più grande rivolta popolare dopo la rivoluzione del 1979-80, in seguito alle accuse di brogli mosse al presidente della Repubblica Islamica d'Iran dal candidato dell'area riformista, l'ex primo ministro Mîr Hoseyn Mûsavî, sostenuto da una larga coalizione che comprendeva, tra gli altri, un altro illustre ex, Mohammad Khâtamî.

Le immagini della cosiddetta "onda verde" (*mowj-e sabz-e âzâdî*, la "verde onda della libertà"), come venne battezzato a posteriori il movimento che squassò il panorama politico e sociale iraniano dalla tarda primavera 2009 sino all'inverno 2010, rimangono vivide nella memoria di chi seguì da vicino quel dramma: nel ferro, nel fuoco e, nel fumo di una Teheran in rivolta, la "verde onda della libertà" ridisegnava (mai come allora) i confini del possibile di una nazione. Il coraggio degli iraniani che sono scesi in piazza sfidando la repressione, aldilà di ogni considerazione di ordine politico, ha forse avuto una qualche funzione, un ruolo sotterraneo, quasi un innesco invisibile, nella serie di rivolte che dal 2011 hanno spazzato via mezzo secolo di architetture politiche del Medio Oriente e che è sono state ribattezzate, forse in modo frettolosamente ottimistico, "primavera araba". Alla luce del risultato delle elezioni presidenziali appena concluse (2013), viene da pensare che quel cerchio si sia chiuso e che un cauto e prudente ottimismo possa sostituire gradualmente il senso di impotenza che quelle elezioni lasciarono. Quelle immagini sono ancora nitide in me, ma sono anche assolutamente rilevanti nei paragrafi che seguono, per due ragioni principali. La prima è che l'incontro che costituisce l'oggetto di queste pagine, è stato favorito da una circostanza associata, in un certo senso, a quelle rivolte. Dal 2007 al 2010, infatti, fui collaboratore del sunnominato ex-presidente Khâtamî presso la sede ginevrina della sua fondazione per il dialogo delle civiltà e fu proprio nel corso di una missione in Iran organizzata dalla fondazione che nell'ottobre del 2008 ebbi la possibilità di trovarmi

li, sul campo, per un breve periodo. Nelle pause tra i miei impegni, con l'amico Shahram Pazouki, considerato oggi in Iran e nel mondo uno dei massimi esperti in fatto di studi sul sufismo iraniano, nonché membro dell'Istituto di studi filosofici di Teheran (*Anjoman-e hekmat wa falsafeh*), ci recammo infatti a visitare il maestro nella sua casa a nord della capitale.

La seconda ragione è che, ben prima che scoppiasse la rivolta, un'altra durissima, oscena, repressione aveva cominciato a colpire il sufismo iraniano nel pressoché totale silenzio dei media nazionali e internazionali, e in particolare il ramo Gonâbâdî della via sufi Ni'matullâhiyya, tema di questo breve contributo. Di questa repressione, cominciata iniziata con la distruzione della sede dell'ordine nella città santa di Qom e che ha avuto come apice culminata con l'assedio adella residenza delladi famiglia del Maestro a Beydokht, nel Khorasân, quando questi vi si trovava - , come da sua consuetudine -, durante il periodo del capodanno persiano in marzo, rimangono si è parlato poco o nulla e l'osservatore interessato dovrà ricostruirne i particolari attraverso le notizie sparse nella rete (sebbene tutto o quasi si trovi, in persiano, sul sito dell'Ordine stesso). L'attacco, senza precedenti, da parte di un regime "religioso" nei confronti di una scuola mistica che ha radici in Persia fin dal quattordicesimo secolo, è il momento più visibile, almeno in tempi recenti, di un'antica inimicizia del clero sciita più radicale nei confronti del misticismo Sufi, le cui radici affondano nell'epoca Safavide (XVI-XVIII secoli) e percorrono tutta la storia dell'Iran, attraverso le epoche Qâjâr e Pahlavi. I particolari di una simile inimicizia, che riguardano complicati intrecci di credo, autorità e dottrina politico-religiosa, non possono essere approfonditi in questa sede. Basti dire che l'orientamento anti-sufi di parte del clero sciita diede vita a personaggi come il giurisperito Mohammad 'Alî Behbahânî, meglio noto con l'eloquente soprannome di "ammazzasufi" (*sâfî-kosh*), che nel XVIII secolo fu promotore di una campagna di eliminazione fisica dell'allora rinascente sufismo iraniano. La vittima più illustre di una simile campagna fu il maestro Ni'matullâhî Ma'sum-'Alî-shâh, avvelenato nel 1795, di cui i persecutori odierni sono a volte inconsapevoli epigoni. Non possiamo soffermarci oltre su questa ondata repressiva, alla quale comunque si fa riferimento nei paragrafi che seguono; ci preme, però, sottolineare come, nonostante diversi luoghi di culto e devozione Gonâbâdî (a Qom, Esfahan, Borujerd e altrove) siano stati letteralmente rasi al suolo dalle autorità con demolizioni spesso precedute, come nel caso di Qom, dall'emissione di "pareri giuridici" ostili al sufismo e quasi sempre giustificate con pretestuose notifiche



di vizi amministrativi; nonostante simili demolizioni fossero appoggiate da forze dell'ordine e gruppi paramilitari e la resistenza passiva dei membri dell'ordine fosse stata repressa con durezza; nonostante l'intera manovra volta a sradicare il sufismo dall'Iran sia stata appoggiata ai più alti livelli dalla macchina dello Stato stesso, e coperta da un tombale silenzio mediatico in Iran: ebbene nonostante tutto questo, il sufismo in Iran è vivo e vegeto e prospera a ogni livello della società, compreso quello delle autorità dello Stato. Ci sono stati infatti (e forse ci sono, non lo sappiamo) ministri, funzionari, ambasciatori, amministratori, uomini di cultura e intellettuali pubblici che hanno espresso opinioni contro la repressione¹ e a favore del sufismo - in particolare proprio dell'ordine Gonâbâdî - o che sono membri di questo o quell'ordine sufi. La situazione, quindi, non è così semplice e definita come potrebbe apparire.

Quanto segue è la trascrizione, riadattata per motivi di scorrevolezza e leggibilità ma pur sempre fedele allo spirito di quanto fu detto, della conversazione che avemmo in quell'occasione con il maestro Nûr 'Alî Tâbandeh, l'attuale "polo" (*qutb*, in arabo) dell'ordine Ni'matullâhî Gonâbâdî, ossia la confraternita che oggi, in Iran, è la maggiore, più importante e autorevole rappresentante del sufismo. Maggiore perché, sebbene non vi siano statistiche e numeri certi, a giudicare dal numero di adepti che frequentano i suoi luoghi di raccolta e centri di rituale, in qualunque città essi si trovino, è difficile immaginare che altre denominazioni possano competere. Si tratta di un dato di fatto, senza alcuna valutazione qualitativa: tuttavia, se l'ordine di grandezza non significa molto dal punto di vista dottrinale, esso dice, però, molto dal punto di vista sociologico. Più importante perché l'inimicizia di cui è stata, e viene fatta, oggetto, parla da sé. Più autorevole perché, se si guarda alla sua letteratura, si scopre una messe di tesori che non ha eguali nel contesto del sufismo Iraniano contemporaneo.

Non è questa la sede in cui approfondire i dettagli della storia dell'ordine, sulla quale saranno sufficienti brevi cenni.² L'ordine Ni'matullâhî riconosce le proprie radici nel fondatore eponimo, il maestro sufi e po-

1 Va ricordato almeno il caso di Mahdî Karrûbî, candidato presidente nelle elezioni del 2009, ancora oggi agli arresti domiciliari per il sostegno dato al movimento di protesta di cui è stato tra i più accesi leader.

2 Si rinvia chi volesse approfondire la questione a: LEWISOHN, 1998: 437-464. Così come anche a: POURJAVADY, N.; LAMBORN WILSON, P., 1978.



eta mistico persiano Shâh Ni'matullâh Walî (m. 1431), il cui carisma contribuì al rinnovamento della confraternita alla quale dà il nome. Ni'matullâh Walî fu discepolo del qâdiri 'Abd Allâh Yâfi'î (m. 1367), che incontrò a Mecca. Si tratta pertanto, tecnicamente, di un "ramo" della Qâdirîyya. Nel momento di maggiore fama del maestro eponimo nel mondo di lingua e cultura persiana, l'ordine venne trapiantato in India, nel Deccan, da uno dei suoi discendenti. Appena nato, quindi, l'ordine trasferisce la sua "testa" e il suo "cuore" nel subcontinente indiano, pur rimanendo sempre legato culturalmente alla Persia. Nel Deccan l'ordine si "sciitizza" definitivamente (elementi 'alidi erano già evidenti nell'opera del maestro eponimo), anche se le circostanze di questa trasformazione rimangono non del tutto chiare.³ Un ruolo determinante

3 Si allude qui a quella corrente del mondo islamico che si definisce "sciita" da *shi'at* 'Alî ("fazione di 'Alî"). Dopo la morte del Profeta, avvenuta nel 632 d.C., i primi califfi (da *khalîfa*, "vicario, luogotenente") deputati a guidare la comunità islamica furono designati tra i suoi prossimi: ad 'Abû Bakr, primo califfo, succedettero poi Omar, 'Uthman e lo stesso 'Alî, cugino e genero del Profeta, che rese la comunità dal 656 al 661. La designazione dei primi tre califfi fu immediatamente oggetto di contestazione da parte di coloro che ritenevano che 'Alî fosse il solo legittimo depositario dell'autorità. Il solo legittimo Profeta, infatti, era legato al clan dei Banû Hâshim, la più importante famiglia sacerdotale di Mecca, la cui consuetudine voleva che la leadership rimanesse nella stessa linea di sangue. Come leader del clan era riconosciuto 'Alî, sulla base della sua parentela con Muhammad e del suo matrimonio con la sua stessa figlia, Fâtima, che, uniti al suo ascetismo, eroismo in battaglia e spiritualità, lo rendevano, agli occhi dei suoi sostenitori, il candidato ideale, anzi, il solo candidato legittimo alla successione. La disputa, rimasta sotterranea durante il califfato dei primi tre califfi, emerse definitivamente quando 'Alî venne spodestato dal cugino di 'Uthman, Mu'âwiyya, il fondatore della dinastia Umayyade. Fu allora che una parte della comunità decise di non riconoscere l'autorità di Mu'âwiyya, ma di fare riferimento ai soli successori di 'Alî. La *Shi'a* ("partito, fazione") difese i diritti dei discendenti di 'Alî contro i successivi califfi "ufficiali". Riprendendo un'espressione di Louis Massignon, gli Sciiti possono essere quindi definiti come i "legittimisti dell'Islam". La *shi'a* si suddivide oggi in due correnti principali: la prima, maggioritaria, viene detta "Duodecimana" poiché ritiene che il numero delle guide spirituali (*imâm*) che seguirono il Profeta sia di dodici, mentre il dodicesimo e ultimo *imâm*, detto *al-Mahdî*, storicamente scomparso nell'874, viva ancor oggi in una sfera spazio-temporale "altra". I duodecimani sono la religione della maggior parte della popolazione in Iran, grosso modo la metà della popolazione in Iraq, e rappresentano consistenti comunità in Libano, Pakistan e India; la seconda corrente, invece, assai diffusa in Asia centrale e nel sub continente indiano, è quella degli Ismailiti e viene detta anche *shi'a* "settimana" poiché riconosce gli stessi *imâm* riconosciuti dai

ebbe probabilmente l'influenza delle dinastie sciite con le quali i maestri dell'ordine mantennero stretti rapporti, ma delle vicende di questo periodo (circa XVI-XVIII secoli) rimangono i nomi dei maestri e poco più. Si tratta di una sorta di esilio, materiale, spirituale e culturale, che terminò dopo la caduta del dominio Safavide in Iran, quando Ma'sûm-'Alî-Shâh (m. 1770) fu inviato dal suo maestro, Rezâ 'Alî del Deccan, a rivivificare il sufismo nella terra d'origine dell'ordine. La predicazione itinerante di Ma'sûm e del suo discepolo e successore Nûr-'Alî-Shâh (1797) riaccese l'entusiasmo, mai veramente sopito, dei persiani per il misticismo sufi, che divampò nelle maggiori città della Persia come se un colpo di vento avesse riacceso un fuoco che covava sotto la cenere e che attendesse solo l'occasione per riaccendersi. Il XIII e XIX secolo furono dunque secoli nei quali il sufismo conobbe in Iran la sua rinascita, animata da personalità affascinanti e complesse, come quella del mistico musicista illetterato Moshtâq-'Alî-Shâh, o come quella di un dottore della legge e, insieme, metafisico come Husayn-'Alî Shâh (m. 1818); o come ancora la figura di un sapiente, sensibile erudito come Zayn al-'Âbidîn Sherwânî (1853); oppure di influenti maestri ed esegeti come Sultân-'Alî-Shâh (m. 1909) e Safî-'Alî-Shâh (m. 1899). E' È necessario notare come una simile rinascita si accompagnasse, però, ad una dura persecuzione da parte di quella fazione delle gerarchie religiose che vedeva nell'Ordine un pericoloso rivale. Infine, esso non conobbe solo rinascita e persecuzione, ma anche alcuni scismi, normalmente dipendenti da controversie relative alla successione di questo o quel maestro. L'ultimo e più importante di questi scismi occorre nel 1861, producendo tre rami della confraternita, uno dei quali è proprio quello Gonâbâdî qui in questione.

La conversazione con il maestro Nûr 'Alî Tâbandeh, avvenuta come accennato nell'ottobre del 2008, occorre isì tenne in uno dei momenti più acuti dell'offensiva contro il sufismo e i suoi rappresentanti in Iran, e fu in qualche modo incoraggiata dal maestro stesso.⁴ In quei mesi, infatti, era cominciato una sorta di boicottaggio informativo su quanto stava avvenendo: per i media iraniani era tabù (e lo è ancora in gran parte) nominare l'ordine e accennare alla sua persecuzione. Accettando

duodecimani solo fino al settimo, per poi seguire una diversa linea di guide, tuttora viventi.

4 L'intervista al maestro è stata originariamente pubblicata, in lingua persiana, cfr. CANSIAN, AH 1387.d

l'invito del maestro a registrare e diffondere le sue parole, ho risposto alla sua richiesta di contribuire a rompere il boicottaggio.

La casa del maestro si trova in un vicolo laterale di un grande viale che taglia il nord di Teheran da sudest a nordovest. Nûr 'Alî Tâbandeh abita su due piani di una palazzina le cui finestre si affacciano sul vicolo. Un piano è dedicato al rituale comunitario, quando i discepoli si riuniscono, due volte la settimana, ad ascoltare i sermoni del "polo" e a praticare lo *dhikr* del tipo silente (*khâff*). L'altro, quello dove ci riceve, è l'ambiente dove vive con la sua famiglia, in una sala nella quale riceve individualmente chi lo va a visitare. Insieme a Shahram Pazouki ci accomodiamo su un divano di fronte a lui e, dopo avergli consegnato dei doni che portavo dall'Italia, cominciamo la conversazione. Non è la prima volta che lo incontro, né la prima volta che ho modo di parlargli; tuttavia in questo caso la conversazione riprende temi già toccati precedentemente, perché si intende, di comune accordo, trascriverla e destinarla ad un pubblico di "non iniziati". La prima cosa che gli chiediamo di spiegare è quindi che cos'è, dal punto di vista particolare dell'ordine Gonâbâdî, la via (*tarîqa*) del sufismo. Ascoltiamo la sua risposta.

Di recente è invalso l'uso di contrapporre la "gnosi" (*'irfân*) e il "sufismo" (*tasawwuf*). Sebbene la contrapposizione non sia corretta, se essa fosse posta con l'intenzione di chiarire la questione dal punto di vista scientifico sarebbe un'ottima cosa. Tuttavia, poiché nella maggior parte dei casi essa è strumentalizzata a fini politici, pone dei problemi. In passato ho scritto una serie di articoli sull'argomento, poi pubblicati in un piccolo volume⁵, che possono essere utili come riferimento; in questa sede, sinteticamente, posso dire che il termine *'irfân* significa letteralmente "conoscenza" (*shenâkht*), mentre come termine tecnico significa "gnosi", cioè conoscenza di Dio. Ognuno, magari anche sommariamente, possiede una certa conoscenza di Dio. Poi, con l'attraversamento delle varie fasi della vita, tale conoscenza aumenta progressivamente fino al punto in cui di qualcuno, che è giunto a conoscerlo come se stesso o anche più di se stesso, si dice che "è diventato uno gnostico" (*'ârif*).

Il sufismo è quella via che ci permette di progredire lungo il cammino della conoscenza di Dio. Dunque noi abbiamo una certa conoscenza che desideriamo aumenti il più possibile: questa via intellettuale per raggiungere la conoscenza nell'Islam è chiamata sufismo, ed è appropriato parlarne in termini di "gnosi intellettuale". Il fondamento del sufismo è quello stesso illustrato in un verso attribuito a Jalâl-ud- Dîn Rûmî:

5 TÂBÂNDEH, AH 1383.

*Del Corano prendemmo la polpa
lasciando agli asini la buccia*

Certo, questo non significa che “la buccia” sia del tutto insignificante, perché anzi è necessaria: una superficie in cui si manifesti il significato esteriore deve pur esserci, ma chi mangerebbe il guscio di una noce al posto del gheriglio? Cerco di spiegarmi con un esempio pratico. Il mio defunto padre, Sâleh ‘Alî-Shâh, raccontava che a Teheran, quando ancora non c’era l’acqua corrente, l’acqua della fontana della Masjed-e Shâh era molto sporca. Quando si fa l’abluzione, la tradizione raccomanda che ci si sciacqui la bocca e si aspiri dell’acqua dalle narici. Quindi, coloro che pregavano in quella moschea, per obbedire al precetto, si sciaquavano bocca e naso con acqua sporca. Al contrario, lo spirito di questo precetto, la ragione stessa del suo essere raccomandato, è legato alla necessità che l’acqua usata per l’abluzione sia pulita: così pulita che si possa anche bere. Se, invece di essere di beneficio al fedele, una raccomandazione ha l’effetto contrario (come nel caso del risciacquo di bocca e naso con acqua sporca), essa diventa dannosa allo stato spirituale di chi la osserva. La gnosi impone, pertanto, di conoscere lo spirito dell’atto rituale, e il sufismo è una delle vie per questa conoscenza. Tutti i precetti legali dell’Islam hanno uno spirito gnostico, così che nel diritto secolare si parla di “spirito della legge” mentre nell’Islam si parla di “gnosi”. Noi, quindi, ci atteniamo tanto allo spirito dell’Islam quanto al suo “corpo”. Eseguiamo i precetti essoterici con l’intenzione di obbedire al Comando (‘*amr*’), nel senso che obbediamo agli ordini e ai divieti di Dio senza porre questioni; nel caso, ad esempio, della preghiera, non ci domandiamo se chinarsi, inginocchiarsi, prosternarsi e rialzarsi sia utile o meno: è stato ordinato così e tanto basta, noi eseguiamo. Quello che invece dobbiamo comprendere è lo “spirito” della preghiera, quale sia il suo fine. Questo è il fondamento del sufismo e della gnosi.”

Alla luce di queste parole, risulta chiaro che l’essenza della gnosi risiede nella comprensione del significato intimo degli atti esteriori. Questa comprensione non è meramente razionale o psicologica, ma pertiene invece a una natura più profonda. Di che cosa si tratti, lo spiega con parole semplici eppur significative il maestro.

“Ogni cosa ha un suo organo appropriato, una sua lingua specifica. Per esempio, il macellaio, quando fa il suo lavoro, usa mannaia e coltello per lavorare sulle membra dell’agnello; un chirurgo, invece, per fare un lavoro analogo usa il bisturi. Gli strumenti che noi utilizziamo per conoscere e pervenire alla gnosi sono in primo luogo, l’aderenza al messaggio di Colui che per primo ha posto la questione; in secondo luogo, il messaggio di coloro che sono più avanti di noi lungo questo cammino; in terzo luogo le necessità generali di tutti gli esseri umani. Per esempio, si dice che l’abluzione sia meglio con l’acqua fredda, e noi interpretiamo un simile detto concluden-

done che l'acqua fredda è raccomandata in estate e nei climi caldi, ma se ci spostassimo in Siberia non ne trarremmo la medesima conclusione. In quel caso, riterremmo che magari non sia raccomandabile o sia addirittura eseguibile eseguire l'abluzione con acqua fredda. Le nostre conclusioni sono quindi condizionate da una serie di fattori, tra i quali le circostanze di luogo e anche le condizioni individuali. Chi abbia un solido rapporto spirituale con Dio, ad esempio, è in grado di domandarsi perché la preghiera preveda questo o quell'atto, anche se la risposta ad una simile domanda non obbedirà a logiche matematiche, come quelle di fare due più due, ma deriverà invece proprio dall'intimità del suo rapporto con Dio."

L'ordine Gonâbâdî è oggi l'ordine sufi che conta il maggior numero di adepti in Iran, e il discorso tocca anche questo argomento. È un fenomeno trasversale e interclassista: tra gli iniziati ci sono lavoratori, studenti, intellettuali, artisti, membri delle gerarchie religiose, fino a politici d'alto rango, i quali ovviamente mantengono la loro appartenenza sotto un rigorosissimo velo di discrezione. Gli chiedo di spiegare questo fenomeno.

"Anzitutto, io non conosco il numero degli adepti degli altri ordini; né a dire il vero esiste un censimento degli iniziati del nostro ordine, tuttavia apparentemente le cose stanno proprio come dice lei, e questa sembra anche essere la ragione principale dell'inimicizia di cui siamo oggetto più di altri e che ci ha esposto ad attacchi veementi. Certo, noi non ne siamo realmente colpiti. Come dice Rûmî, infatti:

"o tu che colpisci con la tua spada chi è fuori di sé
in realtà colpisci te stesso, attento!
Poiché egli, essendosi annullato (in Dio) è al sicuro
e per sempre permarrà in sicurezza.
Se gli sputi addosso, sputi in faccia a te stesso
come quando colpisci uno specchio: ti colpisci da solo!"

Una delle ragioni del fatto che siamo numerosi è che non abbiamo relegato la gnosi sopra uno scaffale, trasformandolo in una materia di studio o in una discussione intellettuale, sottraendola al dominio dell'esperienza vissuta dalle persone. Io stesso ho lavorato per oltre trent'anni come giudice in tribunale, i miei predecessori erano agricoltori a Gonâbâd. Siamo sempre stati a contatto con la gente, e la gente ci conosce, sa chi siamo. Persino chi ci contesta trova in noi dei lati positivi; di solito, quando queste persone escono dal baccano politico e si informano veramente su di noi, ci approvano. D'altra parte, la gente vede che rispettiamo i precetti divini così come ce li ha ordinati il Sacro Legislatore. Quando la gente vede che il nostro è l'insegnamento della benevolenza, dell'amore, dell'unità, della



grandezza dell'Islam e che la gnosi risiede nella fratellanza, ne è meravigliata. Essi vedono che da un lato c'è chi chiede loro una parcella per rendere lecito ciò che è illecito. Per esempio se qualcuno presta a denaro a usura gli dicono "vieni qui, ti faccio vedere come puoi renderlo lecito". E vedono, invece, che noi non abbiamo niente a che fare con questi espedienti e queste furbizie. Noi affermiamo, ad esempio, che la preghiera non è una merce, e tuttavia, se si vuole aiutare un bisognoso a non compiere atti contro la legge, ammettiamo che gli si possa dare un compenso affinché esegua delle preghiere per conto dei defunti. Facendolo, noi lo stiamo solo incoraggiando a pregare, ma non stiamo comprando delle preghiere. Al contrario, coloro i quali propongono di pregare al posto di altri e vendono questa prestazione, ne stanno facendo mercato, e qualunque persona sana di mente, se ci riflette, sa bene che la preghiera non si vende né si compra. Le azioni e le convinzioni degli gnostici sono conformi all'inclinazione spirituale dell'uomo. Il musulmano che vive tutta la propria esistenza osservando i precetti della Legge, desidera conoscere il significato di quei precetti, ma nessuno è in grado di "dirgli" un simile significato; ebbene, noi disponiamo le cose in modo che egli comprenda quel significato con il proprio cuore, e questa è una delle ragioni dell'attrazione che esercitiamo. E crescendo di numero diveniamo oggetto dell'invidia di chi ci si oppone."

Quali sono, invece, i rapporti dell'ordine Gonâbâdî con gli altri ordini sufi, sia sciiti che sunniti? In passato, la Ni'matullahîyya si è divisa in una serie di ordini diversi e spesso sono sorte discussioni accese sulla legittimità o meno di questo o di quel maestro quale successore del precedente. Non si tratta di una questione di poco conto, dal momento che è in gioco l'integrità della catena iniziatica che, di maestro in maestro, riconduce indietro nel tempo all'imâm 'Alî b. Abî Tâlib e, attraverso di lui, al Profeta Muhammad. Il maestro risponde:

"Non abbiamo rapporti particolari con "gli ordini", ma con gli individui. La nostra posizione è tale che la porta dell'ordine è aperta per tutti; chiunque viene da noi è nostro ospite, e all'ospite è dovuto rispetto. In ogni caso, noi non possiamo avere la certezza dell'integrità della catena di trasmissione sino al Profeta, su di lui e la sua famiglia la preghiera e la benedizione di Dio, che hanno altri ordini. Non sto dicendo, beninteso, che il ricollegamento iniziatico delle altre confraternite sia apocrifo, ma solo che non possiamo averne la certezza; nei casi in cui sia probabile che tutto sia in ordine, relativamente alla possibilità di un collegamento integro, portiamo rispetto e nutriamo considerazione, cosa che non avviene nei casi di quelle confraternite la cui catena di trasmissione sia sicuramente corrotta al di là di ogni dubbio: in un simile caso non abbiamo niente in comune. Comunque sia, abbiamo buoni rapporti con tutti gli individui che compongono la società, senza limitare in alcun modo le nostre relazioni."



Successivamente, tocchiamo il cuore della ragione per la quale siamo qui parlare in questo caso particolare, vale a dire l'offensiva senza precedenti di cui i dervisci iraniani sono stato fatti bersaglio da parte delle autorità, amministrative e religiose, in alcune città del paese. Ricordo le ferite ancora aperte della demolizione della Husayniyya "Shari'at" di Qom e di quella di Borûjerd, durante le quali decine di sufi che si erano stretti attorno al loro luogo di culto per difenderlo, sono stati malmenati e arrestati.

"Da almeno un secolo e mezzo i nostri luoghi di assemblea sono stati eretti sotto la denominazione di Hoseyniyeh: essi sono luoghi pii dedicati alla commemorazione del martirio dell'Imam Husayn e alle riunioni mistiche. Dato che, in un paese sciita, è ben difficile trovare un pretesto per demolire delle Hoseynieh, i "demolitori" le hanno rase al suolo solo dopo averle prima definite *khâneqâh*, e attribuendo alle *khâneqâh* in generale il significato di luoghi di corruzione.⁶ Ora, è ben possibile che nel corso della storia in qualche *khâneqâh* si siano compiute delle azioni non commendevoli, ma non è tuttavia questo un motivo per estendere questa valutazione alla totalità delle *khâneqâh*, utilizzandola come pretesto per distruggerle. È pur possibile, per esempio – Dio non voglia – che qualcuno compia delle azioni contro la legge in una moschea, ma è forse sufficiente questo come pretesto per demolire le moschee? Questo modo di considerare le Hoseyniyeh della nostra confraternita è simile al modo che alcuni *ulama* sunniti estremisti hanno di considerare lo Sciismo e le proprietà religiose degli sciiti: prima li dichiarano "fuori dall'Islam", poi attribuiscono false definizioni e dicerie, e alla fine procedono alla demolizione. La distruzione delle Hoseynieh di Qom e di Borûjerd, così come la distruzione dei santuari dei santi imâm (su di loro la pace) nelle nostre città sante, sono il frutto dello stesso modo settario di pensare. C'è una storia che riguarda, mi sembra, poiché vado a memoria, Avicenna. Una sera di pioggia, costretto a dormire in un mulino, disse al mugnaio: 'Ho freddo, avete qualcosa con cui mi possa coprire?' 'Non ho niente', rispose l'uomo, 'solo la gualdrappa del mio asino.' Avicenna si risentì molto e gli disse di andarsene, senza più rivolgergli la parola facendo lasciare la rozza gualdrappa sul dorso dell'asino. Dopo un po', tuttavia, cominciò a non poter più sopportare il freddo; chiamò nuovamente

6 Per comprendere meglio il senso di questo passaggio va ricordato come, nei secoli, i luoghi di ritrovo dei dervisci, a qualsiasi ordine appartenessero, vennero detti a seconda della loro importanza o grandezza, *tekke* (*tekie*), *zawiya*, *dargâh*, *asitâne*, oppure, soprattutto in area indo-iranica, *khâneqâh*. Nominando "Hoseynieh" i loro luoghi di incontro, e rifacendosi quindi al nome del figlio minore dell'Imâm 'Alî, particolarmente amato dagli sciiti, i dervisci Ni'matullâhî Gonâbâdî intendevano mettersi al riparo dalla furia anti-sufi di certi ambienti, ma evidentemente, come si desume leggendo il presente passo e procedendo più oltre nella lettura, questo non è bastato. (N. d. C.)



il mugnaio e gli disse: 'Portatemi pure quella cosa che avete detto, ma non pronunciatene il nome, chiamatela in un altro modo.' Ecco, questa storia si adatta bene alla questione delle nostre Hoseynieh.

Ma qual è poi la storia del termine *khâneqâh*? Anticamente, quando i dervisci si spostavano da una città all'altra per visitare i grandi maestri della gnosi – ma anche quando erano persone comuni a viaggiare di qua e di là – essi avevano bisogno di ospizi e luoghi di sosta; non c'erano, a quel tempo, pensioni e alberghi come ce ne sono oggi. Chi fosse andato a visitare, poniamo, il Maestro Abû'l-Hasan Kharâqânî a Kharâqân o il Maestro Abû Sa'îd Abû'l-Khayr a Nishapûr, non aveva un luogo dove poter alloggiare. Così, a poco a poco, dei devoti generosi cominciarono a raccogliere delle somme per destinarle alla costruzione di luoghi destinati all'ospitalità che chiamarono *khâneqâh*, nei quali si incontravano anche gli gnostici e gli aspiranti alla conoscenza, gli iniziati e la gente comune. In questi luoghi i viaggiatori avevano la possibilità di sostare per qualche giorno, come ricorda la frase che si dice fosse iscritta sulla soglia della *khâneqâh* di *shaykh* Abû'l-Hasan: "A chiunque venga in questo luogo date pane, senza chiedergli chi sia, perché colui il quale porti l'anima in dono alla corte del Signore, riceve il proprio pane alla mensa di Abû'l-Hasan."

Fondamentalmente, c'era una differenza tra la definizione e la funzione di una *khâneqâh* e di una moschea, e naturalmente non c'era alcuna "concorrenza" tra le due strutture: l'etimologia del vocabolo *khâneqâh* rimanda molto probabilmente al persiano *khângâh* o *khwângâh*, con il semplice senso di "luogo di dimora", o foresteria, cioè un luogo in cui si offrono vitto e alloggio, così che la maggior parte dei beni di questi luoghi erano destinati al ristoro dei sufi, dei derelitti e dei viandanti. Spesso sopra l'entrata delle *khâneqâh* era riportato questo versetto del Corano: "e nutrono, per il Suo amore, il povero, l'orfano e il prigioniero" (LXXVI: 8).

Gradualmente, le *khâneqâh* e lo spazio associato al loro nome, attirarono l'interesse e l'attenzione della gente e si può dire che divennero in qualche modo dei luoghi sacri. Tuttavia, quando nelle *khâneqâh* di alcuni ordini si verificarono degli episodi, diciamo, di corruzione, si cominciò a non erigerne più, tendendo a trasformare le *khâneqâh* in luoghi perlopiù dedicati alla devozione e al ritiro spirituale, e non all'accoglienza dei viaggiatori. Per la stessa ragione presso la Ni'matullâhiyya è progressivamente caduta in disuso la tradizione di fondare delle *khâneqâh* dell'antica tipologia, mentre è rimasta quella di erigere centri per l'aggregazione e l'incontro tra i devoti e i sapienti.

La *khâneqâh*, che pur non si pose mai in opposizione alla moschea, cominciò a incontrare l'approvazione di un numero di persone che, per diverse ragioni, non andavano in moschea; si tratta di una questione che risale a diversi secoli fa, e non è per niente un problema limitato ai nostri giorni. Questa tendenza ha dei lati positivi e dei lati negativi, allo stesso tempo. È stata proprio questa tendenza, infatti, a far crescere l'inimicizia nei confronti dei luoghi del sufismo; d'altra parte, è accaduto spesso che ai sufi fosse impedito l'accesso alle moschee, come è successo recentemente



proprio a noi, quando annunciammo di volere celebrare in una moschea la lettura completa del Corano (*khatm*) per il defunto Mahbûb-‘Alî Shâh⁷ e, impeditoci l’accesso alla moschea, ci riunimmo allora nella Hoseyniyeh. Successe una cosa del genere anche a Mashhad. E poi ci biasimano, dicendo che “non andiamo in moschea”; ma noi rispondiamo loro: “perché ci chiudete le porte della moschea e ci impedito di venirci? Noi vorremmo venirci, ma voi non ce lo permettete”. Fino a qualche decennio fa, i dervisci si riunivano liberamente per lo *dhikr* nelle moschee, e i loro custodi non avevano nulla in contrario. Nella stessa Beidokht, dove si trova il santuario in cui è sepolto il mio avo Sultân‘Alî Shâh, durante il mese di *ramadan* ci riunivamo nella moschea per recitare il Corano, quella stessa moschea di cui oggi si sono impossessati e in cui è diventato impossibile per noi anche andare a pregare.

Per quanto attiene agli eventi di Qom, tutto è iniziato quando Sayyed Ahmad Sharî‘at, maestro autorizzato a dare l’iniziazione del nostro ordine, ha edificato una Hoseyniyeh per accogliere i devoti nei locali che ospitavano le abitazioni di suo padre e di suo zio, adiacenti alla sua propria dimora, e dedicandola ai vecchi proprietari. Il luogo di culto fu reso talmente bello e pregevole da avere pochi rivali in tutta la città. Per coloro che ci sono avversi era seccante che un tale edificio fosse di proprietà dei sufi. Così l’hanno assalita e distrutta insieme alla casa del maestro Sharî‘at. Abbiamo protestato, dicendo che la Hoseyniyeh porta il nome dell’Imam Husayn, e che sulle sue facciate sono iscritti i nomi di Dio, del Profeta e degli Imâm, ma loro hanno risposto che, dato che essa porta anche i nomi dei nostri maestri, deve essere distrutta. Bene, abbiamo risposto, rimuovete quelli, ma perché distruggere piastrelle e ceramiche con i versetti del Corano? Negli uffici pubblici hanno disposto di smaltire separatamente le buste o i giornali in cui appaia il nome Dio, in modo che non ci sia alcun rischio di insulto nei confronti dei Suoi nomi, ma a Qom hanno calpestato e annientato decine di piastrelle che riportavano i nomi di Dio e dei versetti del Corano.

Per quanto riguarda la Hoseyniyeh di Borûjerd, essa sorgeva in un vicolo nelle vicinanze di una moschea. L’Imâm di quella moschea, vedendo che era poco frequentata, a differenza della Hoseyniyeh, è stato colto dall’invidia. Alcuni sono sostenitori del detto “o con noi o contro di noi”, e si comportano di conseguenza. Noi, invece, siamo con tutti e non siamo con nessuno, nel senso che l’asse della nostra attenzione è orientato verso Dio, ed è questo orientamento che ci rende assertori del servizio e della benevolenza nei confronti delle Sue creature. Quelli vogliono invece che si stia “con loro”, e chi non sta con loro non è accettato, anzi: non deve proprio esistere qualcuno che non stia “con loro”. Noi, nella misura in cui osserviamo la Legge e la mettiamo in pratica, siamo “con loro”, ma questo non basta. Vorrebbero che

7 Precedente maestro dell’ordine, scomparso nel 1997.



non approvassimo altri che loro. Noi, però, abbiamo stretto un patto con Dio, e secondo questo patto non adoriamo altri che Lui.

In ogni caso, tutta questa inimicizia, sfociata nell'attacco ai nostri luoghi di culto, ha le sue radici in antichi dissidi, che esistono da secoli e che si sono radicalizzati in epoca Safavide, e che oggi danno questi frutti avvelenati.

Dato che si parla di violenza, oppressione e ingiustizia, ci interessa sapere che cosa pensi il maestro della vulgata occidentale riguardo all'Islam, e cioè che sia una religione violenta e primitiva, dotata di una legge arcaica e non adeguata a stati di diritto moderni. Sappiamo quanto il diritto musulmano medievale abbia sviluppato strumenti raffinatissimi per la risoluzione di problemi giuridici di ogni genere, e conosciamo le potenzialità di apertura che emerge in giuristi come Shâtibi (m. 1388) o Ibn Hazm (m. 1064): si tratta di potenzialità spesso rimaste tali, come è il caso della straordinaria apertura teorica dell'*ijtihâd*⁸ sciita, ma che rimangono pur sempre tali, e quindi riattivabili in ogni momento. In questo caso, però, ci interessa sapere il punto di vista di un maestro del sufismo sciita.

“Quelli che muovono questa critica, hanno ragione dal punto di vista dell'uomo comune. Non nel senso che ciò sia vero, ma nel senso che non tutti hanno la possibilità di approfondire un simile argomento: giudicano ciò che appare loro sulla base delle informazioni che hanno a disposizione. Quando, per esempio, all'uomo comune in Occidente viene detto che gli iraniani sono musulmani, egli risponde: “se essere musulmani è quella cosa lì, a me non piace”. Qui la responsabilità è di quei musulmani che danno all'Islam una cattiva fama, non dell'Islam. L'Islam ha portato equilibrio nell'osservanza di tutte le leggi. Prima dell'Islam, il Cristianesimo ha, per esempio, interdetto il matrimonio ad alcune categorie di persone. Lo stesso Gesù, su di Lui la pace, non si sposò. Se l'Islam non ha poi confermato una simile disposizione, è perché se gli uomini non si sposassero la specie umana sarebbe destinata all'estinzione. In un'altra occasione Gesù disse di porgere l'altra guancia. Nell'Islam diciamo, con il Corano: “*E vi è per voi vita nella punizione, o uomini d'intelletto*” (II: 179), mentre nel versetto precedente Dio dice: “*E chi di voi perdona un torto al proprio fratello fa cosa giusta e lo benéfica*” (II: 178). Nei due versetti sono considerate le due

8 Nella giurisprudenza musulmana, dell'*ijtihâd* è la tecnica giuridica che consente la determinazione di leggi positive a partire dai principi e dalle fonti della legge. Nello sciismo duodecimano, colui che pratica l'*ijtihâd* è detto *mujtahid*. Sebbene il *kursus honorum* che consente di arrivare al grado di *mujtahid* sia piuttosto regolato e controllato all'interno delle gerarchie religiose, l'*ijtihâd* sciita è estremamente flessibile e potenzialmente molto aperto al cambiamento e alla novità.



facce della medaglia, perché l'uomo per natura è vendicativo. Fa parte della natura dell'uomo, in questo simile agli animali: se aggredisci un cucciolo, il genitore ti aggredirà di conseguenza. Nella legge del taglione, è stato ordinato di rispondere al simile col simile, affinché l'offesa sia risarcita in misura equa. Cionondimeno, non solo l'Islam non prescrive che il taglione debba obbligatoriamente essere applicato, ma anzi in qualche modo suggerisce di evitarlo, invitando al perdono e addirittura alla beneficenza, perché ama i benefattori: questa non può essere considerata "violenza". Coloro che parlano di violenza nell'Islam, non considerano che l'Islam, in virtù della sua completezza, contempla tutte le differenze e i gradi spirituali e intellettuali delle persone, nel senso che a coloro i quali non sono detentori di gradi di realizzazione spirituale superiori, e che non sono in grado di comprendere il significato del perdono e della beneficenza nei confronti dell'aggressore, concede la possibilità della ritorsione, ma solo nella misura dell'offesa ricevuta; mentre a coloro che si trovano a livelli più elevati di realizzazione spirituale prescrive di perdonare e di fare del bene all'aggressore. L'Islam, proprio per prevenire la violenza connaturata all'uomo, ha prescritto ai pellegrini di sacrificare, una volta l'anno, una pecora, affinché possano vedere del sangue e, intendendo mettere equilibrio tra la natura vendicativa dell'uomo e la beneficenza, prescrive ai pellegrini questo rito una volta l'anno, considerandolo meritorio anche al di fuori del pellegrinaggio. Sempre a questo proposito, è necessario osservare l'attitudine dell'Islam nei confronti di altri elementi. L'Islam vieta la caccia sportiva o turistica: non sei autorizzato ad uccidere un animale per il tuo divertimento. Puoi pure tirare frecce e andare a cavallo, ma non per uccidere gli animali. Anche nel cibarsi di carne, l'Islam prescrive di essere misurati. Il mio nobile padre, il maestro Sâlih 'Alî-Shâh, notava che l'uomo ha solo quattro denti dedicati alla masticazione della carne sui trentadue denti che Dio gli ha dato. Secondo la sua interpretazione questo significava che solo un ottavo del cibo deve essere carne, non di più. L'Islam tende a controllare, in modi diversi, quel *quantum* di violenza che esiste nella natura umana, e questo non significa affermare che 'l'Islam è una religione violenta'. Certo, si può dire che ci sono determinati gruppi di musulmani che sono violenti, ma negli insegnamenti dell'Islam non c'è violenza. Prendiamo ad esempio la questione del taglione: molti giuristi sostengono che se il padre di due persone consanguinee, due fratelli ad esempio, viene ucciso e un figlio chiede il taglione per l'assassino mentre l'altro chiede il prezzo del sangue o lo perdona, a prevalere sarà il perdono, e il sangue dell'assassino non verrà versato: la misericordia prevale sempre sulla durezza. Certo, un elemento di durezza esiste, ma solo quel poco che è necessario, e deve essere amministrata nel modo corretto. Si può dire che sia questo elemento di violenza che consente al chirurgo di operare sul corpo di un uomo e di servire con il suo lavoro l'umanità. Sulla base di tutto ciò, le accuse di violenza nei confronti dell'Islam sono fuori luogo e consiglieri a coloro che muovono tali accuse di osservare meglio il misticismo dell'Islam, in modo da comprendere, dell'Islam, la dolcezza e la misericordia, perché è in esso che meglio si manifestano pace, calma e perdono. Ci si chiede,

inoltre, che ruolo può avere il sufismo in una società moderna, visto che il sufismo è un fenomeno che ha radici antiche e si richiama continuamente all'autorità di grandi iniziati del passato. Prima di rispondere, è necessario che sia io a porre una domanda: non sono proprio gli uomini a formare la società? Tanto oggi, in cui il numero degli esseri umani è così alto, quanto nei secoli passati, in cui eravamo molti di meno, è sempre stato l'insieme degli uomini a formare le società. Ciò che accomuna tutte le società, quelle di oggi così come quelle di duemila anni fa, è il fatto che gli tutti gli uomini hanno degli elementi invariabili in comune, il più importante dei quali è quello spirito (*rûh*) che proviene da un'unica sorgente divina. Io non ho nessuna differenza fondamentale dall'uomo che viveva duemila anni fa: siamo entrambi esseri umani, abbiamo donne e bambini, lavoriamo e ci nutriamo. Ciò che è differente sono piuttosto le modalità del pensiero e dell'azione. Ad esempio, noi oggi ci prendiamo cura dei più deboli, cioè degli anziani e dei malati, affinché possano morire in tranquillità. Ci sono invece stati tempi e società nella storia nei quali anziani o malati venivano portati in un luogo alto, e da là gettati e uccisi; questo non avveniva a causa di qualche inimicizia o odio, ma affinché venissero loro risparmiate le sofferenze di questo mondo. Le modalità di manifestazione di sentimenti di amore e misericordia sono, quindi, differenti ma tuttavia presenti in entrambi i casi. L'*'irfân* prende in considerazione sia questi sentimenti che l'educazione dell'uomo, oggi come duemila anni fa: oggi, secondo le necessità di oggi, e duemila anni fa secondo le necessità di allora.

In questo periodo si parla spesso di dialogo tra le civiltà come elemento imprescindibile per la risoluzione pacifica delle controversie internazionali. La gnosi, così come l'abbiamo appena definita, è presente in ogni tradizione religiosa, anzi, in qualche modo essa è presente anche nelle regole e nelle leggi esteriori. I vari esoterismi delle religioni divine sono simili tra di loro. Certo, l'esoterismo dell'Islam è secondo noi il più completo, ma è simile a quelli che troviamo anche nel cristianesimo e nel giudaismo. A ben vedere, la civiltà è stata costruita sulla somma del misticismo individuale degli uomini, e quindi, quando si parla di dialogo tra le culture o tra le civiltà, si tratta di un dialogo che dipende dalle persone che vi sono coinvolte. Oggi tutto è politicizzato e strumentalizzato in chiave politica, quando invece anche il lato politico della questione potrebbe essere usato in modo positivo. È per questo che il misticismo non è particolarmente in causa oggi nel dialogo tra le civiltà, sebbene i mistici potrebbero avere qualcosa di importante da dire. Nel misticismo un'enfasi particolare è posta sulla pace e sull'armonia; nel Corano si dice: *Se uno degli idolatri cerca rifugio presso di te, dagli rifugio affinché ascolti la parola di Dio, poi portalo nel suo luogo sicuro* (IX: 6). Che cosa vogliono dire queste parole? Significano che l'Islam, il cui maggior avversario è l'idolatria, ritiene che se anche viene da te un idolatra a cercare rifugio, tu sei tenuto a darglielo e, solo in un secondo momento, a dirgli la parola di Dio. Il versetto enfatizza che dobbiamo connetterci, le culture e le civiltà diverse devono stare in contatto. Dio dice questo all'uomo: che si connetta con gli altri si tratti anche di idolatri. Certo, aggiunge anche

che bisogna fare attenzione, affinché i musulmani non abbiano a che soffrire e che nessuno possa approfittare di loro; delle precauzioni sono necessarie. Se le civiltà e le culture vogliono davvero avvicinarsi, è necessario che si rivolgano al misticismo e all'esoterismo, poiché sono i mistici che possono davvero essere in grado di operare questo avvicinamento, non i politici delle organizzazioni internazionali.

I problemi che affliggono il nostro tempo sono molteplici, complessi e difficili da affrontare, ma sono spesso riconducibili alla fallibilità dell'uomo e alla sua incapacità di riconoscere i propri limiti e la propria condizione essenziale. Prendiamo ad esempio la crisi finanziaria ed economica che sta da un po' di tempo mettendo in pericolo le basi su cui si regge il sistema economico mondiale. Questa crisi è riconducibile a un problema generale: quando una banca è in grado di accumulare ricchezze e potere ingenti, dobbiamo chiederci che cosa possiamo fare noi. Inoltre, il fondamento del sistema che governa il mondo è il denaro, che domina su tutto. Noi, nel sufismo, non possiamo che dare insegnamenti generali all'individuo, che si traducono in precetti universali. Tra i primi di questi insegnamenti vi è l'accontentarsi di quello che si ha (*qanâ'at*); come dice Sa'dî: "l'accontentarsi rende l'uomo potente".⁹ A bilanciare questo insegnamento, tuttavia, diciamo anche di lavorare e darsi da fare. In questo senso, qualsiasi attività lecita svolta al fine di procurare benessere e miglioramento delle condizioni della famiglia o della specie è consentita; anzi corrisponde essa stessa ad un atto di devozione. Noi educiamo gli individui in questo senso, in modo che qualora essi arricchiscano non finiscano poi per attribuire al denaro e alle cose materiali più valore di quanto non abbiano effettivamente, che il denaro è un mezzo, non un fine. Sarebbe compito di sociologi, psicologi ed economisti, quello di riportare il denaro alla sua natura di mezzo e fare in modo che smetta di essere un fine; dal canto nostro è una cosa che possiamo fare e, di fatto, già facciamo. Tuttavia, la pianificazione e il processo decisionale dell'economia è in mano a persone che non condividono questo pensiero e non dicono queste cose, o quand'anche le dicano, nella maggior parte dei casi fanno purtroppo il contrario, se ne hanno la possibilità. Queste persone sono la testimonianza vivente di quanto afferma il Corano: *Perché dite ciò che poi non fate? Di fronte a Dio è un peccato grande* (LXI: 3-4). Essi non credono in quello che dicono e perciò non lo mettono in pratica. Il mondo contemporaneo non dà molta importanza alle convinzioni; e tuttavia, a ben vedere, ogni attività umana si basa in qualche modo su una convinzione: se questa viene rettificata di conseguenza molte cose possono essere rettificate, compresa l'economia.

9 Il maestro si riferisce a Sa'dî, pseudonimo di Muslih al-Dîn (Shirâz, 1184 - ivi, 1291), tra i maggiori poeti persiani dell'età classica, autore di poemi tra i quali vanno ricordati *Bostân*, "Il Frutteto" e *Golestân*, "Il Roseto" caratterizzati da un profondo misticismo espresso con eleganza, sobrietà e semplicità di stile che lo resero nei secoli un modello assoluto per i poeti di lingua persiana. (N. d. C.)

La nostra conversazione finisce qui. Da allora, la situazione del sufismo in Iran non è migliorata affatto. Ci sono stati dei momenti di calma, ma ancor oggi diversi mistici sono privati della libertà e le pressioni non si sono allentate. Siamo tornati in Iran meno di un anno dopo, dieci giorni prima delle elezioni presidenziali del giugno 2009. Amici vicini al maestro ci hanno suggerito che fosse opportuno non fargli visita, questa volta: le elezioni vicine, io collaboratore di Khâtamî e in quel momento in Iran grazie a un finanziamento della British Academy. Meglio rimandare a tempi migliori. Non ho più visto Nûr 'Alî Tâbandeh, da allora, anche se non c'è stato un solo giorno in cui non mi sia ricordato del nostro incontro.

Quanto sopra è un piccolo modo per fargli visita nel *mundus imaginalis*.

Bibliografia

- CANCIAN, Alessandro, *Goftogû-hâ-ye 'erfânî bâ haḍrat Âqâ-ye Hâjj Doktor Nûr-'Alî Tâbandeh "Majzûb-'Alî-shâh"* ("Dialoghi mistici con il Maestro Hâjj Doktor Nûr-'Alî Tâbandeh "Majzûb-'Alî-shâh"), n. 4, Autunno 1387/data gregoriana?. (S.E., senza editore, prodotto e distribuito dai membri dell'ordine).
- LEWISOHN, Leonard, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullâhî Order: Persecution, Revival and Schism", in *BSOAS*, 61/3, 1998: 437-464.
- POURJAVADY Nasrollah; WILSON, Peter Lamborn, *Kings of Love. The History and Poetry of the Ni'matullâhi Sufi Order of Iran*, Teheran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- TÂBÂNDEH, Nûr-'Alî "Majzûb-'Alî-shâh", *Âshnâ'î bâ 'irfân wa tasawwuf*, Teheran, Enteshârât-e Haqîqat, 1383/data gregoriana?.



Nûr'Alî Tâbandeh "Majzûb'Alîshâh" (foto Alessandro Cancian)