

ATRIUM

Studi Metafisici ed Umanistici
Rivista trimestrale – Equinozio d'Autunno

Lavarone (TN), Anno XIX (2017)
– Numero 3 –

Direttore responsabile: **Giulio Maganzini**
Direttore editoriale: **Nuccio D'Anna**

Comitato scientifico:

Davide Arecco, ricerc. e docente di Storia della comunicazione scient. Univ. di Genova – **Claudio Bonvecchio**, ordinario di filosofia delle Scienze Sociali Univ. di Varese – **M. Roberta Cappellini**, Pres. Centro Interculturale R. Panikkar – **Massimo Centini**, antropologo – **Renato Del Ponte**, saggista – **Paolo Galiano**, socio fond. Ist. Romano per la Ricerca Interdisciplinare – **Giuseppe Gorlani**, grafico, saggista e poeta – **Pietro Mander**, laureatosi alla Sapienza di Roma, assiriologo di fama internazionale – **Mirco Manuguerra**, pres. Soc. Lunigianese di Studi Danteschi –

Registrazione Tribunale di Trento n. 1020
del 25.02.1999

Editore

Associazione culturale
Cenacolo Pitagorico Adytum
C.F.: 96092460227
P. IVA: 02258220223

Direzione e Redazione

Sede in 38046 Lavarone (TN)
Frazione Longhi, 37

Informazioni: Tel./Fax **0464 780106**

Sommario

- **Alessandro Grossato**
La struttura simbolica del
Cosmo secondo l'Induismo p. 5
- **Paolo Ognibene**
Il *farn* osseto e le sue
origini p. 25
- **Pietro Mander**
Res publica, res Dei. Le
origini della "Città Santa" p. 44
- **Arduino Maiuri**
Le grotte nel mondo antico tra
culti, simbologie e rituali.
Alcuni casi di studio p. 55
- **Demetrio Giordani**
La "Guida degli Aspiranti"
(*Hidāya al-Ṭālibīn*): un manuale
naqšbandī del XIX secolo p. 75
- **Argante Ciocci**
Il "Tractato de l'architectura"
di Luca Pacioli e il simboli-
simo antropocentrico nel Ri-
nascimento p. 98
- **Mirco Manuguerra**
Sul viaggio di Dante a
Parigi p. 134
- **Massimo Centini**
L'illusione dell'apparenza.
Fisiognomica tra filosofia
e scienza p. 159
- **Recensione e Segna-
lazione** p. 176

La "Guida degli Aspiranti" (*Hidāya al-Ṭālibīn*): un manuale *naqšbandī* del XIX secolo

di Demetrio Giordani

Uno degli ordini sufi più diffusi e influenti del subcontinente indiano è la branca *muğaddidī* della Naqšbandiyya. L'ordine di origine centrasiatrica si diffuse in India a partire dal XVI secolo e fu riformato nelle dottrine e nei rituali da Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624), soprannominato il "Rinnovatore del Secondo Millennio dell'Islam" (*muğaddid-i alf-i t̄ānī*). Uno dei suoi più importanti discendenti fu Šāh Abū Sa'īd di Rampur, che compose due secoli dopo la morte del Muğaddid una *risālah*, un breve trattato sugli aspetti tecnici e dottrinali della via *muğaddidī*, che riassume in pratica i principali temi della dottrina sirhindiana, ed in cui traspare chiaramente anche l'apporto del suo maestro, Šāh Ġulām 'Alī di Delhi. Il trattato appartiene al genere manualistico delle *ma'mūlāt*, molto frequente nella letteratura *naqšbandī*, e per la sua chiarezza espositiva è stato ripreso anche da altri maestri dell'ordine in opere successive¹. La *Hidāyat al-ṭālibīn* non è solo un elenco di pratiche e prescrizioni spirituali, è essenzialmente un diario spirituale, in cui Šāh Abū Sa'īd descrive il suo itinerario facendo costantemente richiamo all'azione illuminante della sua guida, il suo *pīr*.

L'autore

Ḥaẓrat ḥāfiẓ Abū Sa'īd Fārūqī Dihlavī Muğaddidī nacque in India a Mustafabad, nei pressi di Rampur, intorno al 17 ottobre 1782. Il suo vero nome era Zakī al-Qadr, ma divenne più conosciuto con la sua *kunya* Abū Sa'īd. La sua genealogia risale per

¹ Vedere a questo proposito: Šāh Abū l-Ḥasan Zayd Fārūqī, *Manāhiğ al-sayr wa-madāriğ al-ḥayr*, Qandahar, 1957. Traduzione italiana a cura di Thomas Dahnhardt, *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull'accesso ai gradi delle virtù interiori*, Venezia, 2005.

cinque generazioni fino a Ḥaẓrat Muḥammad Ma'sūm Sirhindī, figlio e discendente spirituale di Šayḥ Aḥmad Sirhindī. Durante la sua infanzia acquisì le conoscenze particolari della tradizione islamica, in particolare la scienza del *Ḥadīṭ* da suo zio paterno. Memorizzò il Corano quando aveva dieci anni e imparò alla perfezione la scienza della recitazione rituale (*tağwīd*)².

In una fonte biografica si narra che in giovanissima età, mentre si stava recando a Lucknow insieme ad uno dei suoi parenti stretti, durante una sosta del viaggio, andò a pregare in una moschea; lì trovò un *darwīš* quasi completamente nudo. Quando il giovane Abū Sa'īd passò vicino a lui, il *darwīš* coprì immediatamente la sua nudità. Qualcuno chiese al sant'uomo perché si era coperto quando aveva visto il ragazzo, e lui rispose: «Verrà un giorno in cui (Abū Sa'īd) raggiungerà un alto rango, che sarà trasmesso ad altri membri della sua famiglia»³.

Dopo aver completato la sua formazione religiosa divenne discepolo di Ḥaẓrat Šāh Dargāhī Naqšbandī di Rampur, che dopo un breve periodo lo nominò suo vicario (*ḥalīfa*) e lo autorizzò ad istruire dei discepoli. Tuttavia, le eccessive esibizioni estatiche dei *darwīš* del gruppo di discepoli di Šāh Dargāhī fecero una impressione negativa sul giovane Abū Sa'īd, che aveva invece l'urgenza di seguire un metodo più sobrio⁴. Fu questo il motivo principale per il quale partì da Rampur alla ricerca d'ulteriori istruzioni spirituali, e approdò infine a Delhi per conoscere Ḥaẓrat Šāh Ġulām 'Alī (d. 1824), importante maestro della *ṭarīqa naqšbandiyya-muğaddidiyya*, che a quel tempo governava la *ḥanqāh* di Delhi.

Abū Sa'īd strinse il patto iniziatico (*bay'at*) con Šāh Ġulām 'Alī il 12 febbraio 1810; in pochi anni il maestro lo fece giungere al

² Principali fonti biografiche su di lui: 'Abd al-Ġanī Muğaddidī ibn abī Sa'īd, *Huwa al-Ġanī*, in appendice a Šāh Ġulām 'Alī *Maqāmāt-e Maẓharī*. Istanbul 1993, p. 178. Muḥammad Ḥusayn Mas'ūd Murādābādī: *Anwār al-'arīfin*, Lucknow 1876, p. 571.

³ Murādābādī: *Anwār al-'arīfin*, op. cit., p. 571.

⁴ 'Abd al-Ġanī Muğaddidī ibn abī Sa'īd, *Huwa al-Ġanī*, op. cit. p. 180.

livello più alto del percorso spirituale della Naqšbandiyya-muğaddidiyya. Il grande maestro nutriva un affetto speciale per lui, a causa del fatto che per seguirlo aveva lasciato i suoi discepoli ed era tornato ad essere un semplice *murīd*. In seguito Šāh Ġulām ‘Alī gli diede l’incarico di istruire i propri discepoli nella via *naqšbandī* e il permesso di guidarli anche nel cammino di altri ordini sufi importanti, come la Qādiriyya e la Čištiyya.

Ḥazrat Šāh Ġulām ‘Alī morì il 22 Safar 1240 (16 ottobre 1824). Šāh Abū Sa‘īd guidò la preghiera funebre per lui presso la grande moschea, quindi gli successe come *sağğāda našīn* alla guida della *ḥanqāh* di Delhi, per i dieci anni successivi.

Nel 1834 Šāh Abū Sa‘īd partì per il pellegrinaggio alla Mecca, poi visitò la tomba del Profeta a Medina, ma al ritorno in India cadde gravemente ammalato. Morì il 31 gennaio 1835; fu prima sepolto a Tonk, poi il suo corpo fu spostato a Delhi e sepolto di nuovo accanto al suo maestro, nel cortile della *ḥanqāh naqšbandī* di Delhi. Šāh Aḥmad Sa‘īd, il figlio maggiore di Šāh Abū Sa‘īd prese il suo posto alla guida dell’ordine. Da allora l’autorità spirituale di quella branca specifica dell’ordine *naqšbandī* è stata trasmessa di padre in figlio, e tutti i discendenti di Šāh Abū Sa‘īd che sono subentrati alla guida della *ḥanqāh*, fino al *sağğāda našīn* attuale, appartengono alla famiglia Fārūqī⁵.

Šāh Abū Sa‘īd era noto per il suo carattere nobile e la sua modestia. Aveva una bella calligrafia, e realizzò vari manoscritti del Corano. Recitava il Corano con stile melodioso, dubitava tuttavia della bellezza della sua recitazione e non si fidava dell’ammirazione degli altri, fino a quando non ricevette gli elogi da parte degli arabi della Mecca⁶.

Mawlānā Ḥālīd al-Bağdādī, uno dei più importanti e famosi discepoli di Šāh Ġulām ‘Alī, visse insieme a Šāh Abū Sa‘īd per un anno nella *ḥanqāh* di Delhi come un semplice *murīd*, ma poi

⁵ La *nisba* Fārūqī indica sia la discendenza dal Califfo ‘Umar al-Fārūq, che quella da Šayḥ Aḥmad Sirhindī.

⁶ Ḥazrat Šāh Abū-l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Maqāmāt-e Aḥyār*, Delhi 1974, p. 24.

raggiunse elevati gradi spirituali e divenne anche lui una guida (*muršid*). Da Delhi tornò in Kurdistan, la sua patria natale, poi da lì diffuse in Iraq, Siria e Turchia le dottrine e le pratiche *naqšbandī-muğaddidī*, ed ebbe decine di vicari e migliaia di discepoli. Continuò però a mantenere rapporti epistolari con la *ḥanqāh* di Delhi, e inviò molti dei suoi discepoli da Šāh Ġulām ‘Alī per un ulteriore perfezionamento, e dopo che questi morì, da Šāh Abū Sa‘īd⁷.

Sembrerebbe che l'unico scritto composto in vita da Šāh Abū Sa‘īd sia stato la *Hidāyat al-ṭālibīn*: "La guida degli aspiranti", un'epistola (*risāla*) scritta in persiano, sui dettagli dell'itinerario e del progresso iniziatico (*sayr wa sulūk*) della via *naqšbandī-muğaddidī*, che fu da lui redatto a Lucknow in seguito alla richiesta dei suoi amici e discepoli, quando Šāh Ġulām ‘Alī era ancora vivo. La *risāla* divenne presto popolare, ed è stata considerata come un testo esemplare sul metodo (*ṭarīqa*) dai seguaci di Šāh Ġulām ‘Alī e in altri circoli *muğaddidī*; il testo fu tradotto in arabo e urdu, e venne letto anche negli ambienti *naqšbandī-ḥālidī* dell'Impero ottomano⁸.

All'inizio del testo Šāh Abū Sa‘īd dichiara che ciò che aveva riportato in questa *risāla* non erano altro che svelamenti e ispirazioni (*košūf o wāridāt*) giunti per grazia di Dio, e per effetto delle concentrazioni spirituali (*tawaḡḡuhāt*) che il suo *muršid* (Šāh Ġulām ‘Alī) aveva diretto sulla sua realtà interiore ad ogni passo del cammino⁹. Il testo è stato pubblicato più volte e si compone di otto capitoli, ciascuno dedicato ad una descrizione di una certa fase del *sulūk*, e può essere riassunto come segue:

⁷ Arthur Buelher "Mawlānā Khālid and Shāh Ghulām ‘Alī in India" in: *Journal of the History of Sufism*, n. 5, 2007, pp. 199-213; D. Giordani "Il bastone del *Pīr* fa le veci del *Pīr*. Note su Šāh Ġulām ‘Alī di Delhi (1745-1824), da alcune fonti agiografiche", in *Oriente Moderno*, Roma, anno XCII, n. 1, 2012 pp. 97-118. Ḥaẓrat Šāh Abū-l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Maqāmāt-e Aḥyār*, op. cit., p. 25.

⁸ Vedere il capitolo dedicato al *sulūk naqšbandī* in un'importante opera enciclopedica sul *taṣawwuf* edita a Istanbul in tarda epoca ottomana che ricalca puntualmente la *Hidāya*; Ḍiyā ud-din al-Kumušḥānawī: *Ġāmi al-uṣūl fi'l-awliyā'*, Beirut 2002, pp. 98-113.

⁹ Ḥaẓrat Šāh Abū Sa‘īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, testo persiano e traduzione urdu, edizione a cura di Nūr Aḥmad Amritsarī, Patiala 1344 h., p. 3.

(*ḥaqīqat-e Ka'ba*), la Realtà del Corano (*ḥaqīqat-e Qurān*), la Realtà della Preghiera canonica (*ḥaqīqat-e ṣalāt*).

7) Sulla definizione delle Realtà profetiche: la Realtà Abramica (*ḥaqīqat-e ibrahīmī*), la Realtà Mosaica (*ḥaqīqat-e musavī*), la Realtà Muḥammadiana (*ḥaqīqat-e muḥammadī*), la Realtà Aḥmadiana (*ḥaqīqat-e aḥmad*).

8) Sulla definizione di alcune stazioni (*maqāmāt*) poste in una posizione separata dalla strada principale.

La sfera dell'esistenza contingente.

Secondo la cosmologia tradizionale, tutta la sfera del macrocosmo è indicata dai Naqšbandī come la sfera dell'Esistenza Contingente (*dā'ira-ye imkān*), dal momento che contiene la somma totale delle possibilità di esistenza. Questa sfera è idealmente divisa in due metà da un asse equatoriale: l'emisfero superiore corrisponde al Mondo del Comando (*alām-e 'amr*) e porta questa denominazione perché è stato portato in essere da un singolo ordine (*'amr*) di Dio. Il secondo emisfero assume il nome di Mondo della Creazione (*'ālam-e ḥalq*), e a differenza del primo è stato creato per gradi (*tadrīğ*); il suo processo creativo coinvolge *causae secundae* (*asbāb*) e implica imperfezioni (*'ilāl*). Il Mondo della Creazione si estende fino al Trono di Dio (*'arṣ*), che è il suo limite superiore, mentre il Mondo del Comando si estende al di sopra di esso. La linea ideale che allo stesso tempo separa e collega questi due mondi viene indicato come *barzah*, un termine coranico che indica ciò che separa e unisce due oceani (*mağma' al-baḥrayn*). Ogni essere creato ha necessariamente il proprio principio nel Mondo del Comando, dal momento che quel mondo contiene i principi (*uṣūl*) di tutte le possibilità di manifestazione, che appaiono poi nella loro esistenza formale nella parte inferiore della sfera dell'Esistenza Contingente, o Mondo della Creazione¹⁰.

¹⁰ Su questo argomento vedere in particolare: T. Dahnhardt *Change and Continuity in Indian Sufism. A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Envi-*

Secondo Šāh Abū Sa'īd l'essere umano è un composto (*morakkab*) di dieci centri sottili (*laṭā'if*), cinque di questi appartengono al Mondo del Comando e cinque al Mondo della Creazione. I cinque centri sottili del Mondo del Comando sono il Cuore (*qalb*), lo Spirito (*rūḥ*), il Segreto (*sirr*), il Nascosto (*ḥāfi*), l'Arcano (*aḥfā*); mentre i cinque centri sottili del Mondo della Creazione sono l'Anima (*nafs*) e i quattro elementi corporei ('*anāṣir-i arba*): aria (*bād*), acqua (*āb*), fuoco (*āteš*), terra (*ḥāk*)¹¹.

Dopo aver creato gli esseri umani, Dio ha posto nel loro petto i cinque centri sottili (*laṭā'if*) che hanno la loro origine nel Mondo del Comando. Quelle cinque *laṭā'if* con le loro origini di pura luce, rimangono ignorate nella dimora oscura del corpo, finché un uomo (o una donna) determinato a iniziare il viaggio spirituale, va alla ricerca di una guida spirituale. Se un maestro lo accoglie come discepolo (*murīd*) questi dovrà apprendere in primo luogo il comportamento corretto da osservare lungo la strada, iniziando a purificare e a illuminare di nuovo i cinque centri sottili del Mondo del Comando.

Dopodiché quel grande uomo (*bozorg*) indirizzerà la sua concentrazione (*tawaḡḡuh*) sulla realtà interiore del *murīd*, per trasmettergli un po' della sua vitalità spirituale. Questa è la pratica di uso comune nel metodo *naqsbandī-muḡaddidī* stabilita dagli antichi maestri, con la quale essi intendevano sostenere coloro che non erano in grado di completare i quaranta giorni di isolamento (*arba'in*). Invece di esercizi più duri, gli antichi maestri optarono per una tecnica più moderata, a causa della debolezza dell'ambizione spirituale (*himmat*) del genere umano di questa era particolare¹². Pertanto essi stabilirono tre "esercizi di pietà" (*šugl*, pl. *ašgāl*): il primo basato sulla menzione del Nome di Dio (*dīkr*), il secondo sulle contemplazioni (*murāqabāt*), il terzo sul legame del cuore del discepolo col maestro (*rabiṭa*).

ronment. New Delhi 2002, pp. 107-193.

¹¹ Sulla fisiologia sottile dell'uomo secondo le dottrine dell'esoterismo islamico, vedere A. Ventura: "L'invocazione del Nome", in *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Edizioni Mediterranee, Roma 2016, pp. 27-38.

¹² Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭalībīn*, op. cit. p. 8.

Il primo *šugl* è la memorazione silenziosa (*dikr-i ḥāfi*) del Nome dell'Essenza di Dio (*ism-i dāt*), eseguita recitando il nome Allāh in ciascuno dei centri sottili, "senza muovere la lingua" né altre parti del corpo. L'obiettivo principale di questa pratica è quello di raggiungere la presenza completa tramite lo svuotamento del cuore da tutti i pensieri e le distrazioni derivanti dalla mente (*nafs*). Il secondo *šugl* è la pratica della "negazione e affermazione" (*nafi va itbāt*), basato sulla ripetizione silenziosa della formula *lā ilāha illā Allāh* (non c'è altro dio fuorché Dio), per un numero dispari di volte, trattenendo il respiro. L'esercizio dovrebbe coinvolgere tutte e cinque le *laṭā'if* del Mondo del Comando e il suo effetto dovrebbe raggiungere tutti i nervi e tutte le membra¹³.

Quando il viandante è divenuto sufficientemente esperto nella pratica del *nafi va itbāt*, è pronto a viaggiare verso i più elevati gradi di prossimità con Dio. Il viaggio nella Sfera dell'Esistenza Contingente è quindi l'ascesa dei cinque centri sottili che salgono dal corpo elementare (*qālab*), verso le loro origini nel Mondo del Comando, come Šāh Abū Sa'īd spiega nel suo testo:

«È necessario che in ogni condizione, stando seduti o in piedi, mangiando o bevendo, in ogni istante e in qualsiasi momento, ci si impegni con il *dikr*, con il controllo di pensieri, volgendo l'attenzione sul cuore (*wuqūf-e qalbī*), fino a quando il sé interiore è stato purificato e dal cuore (*del*) emerge la presenza, e dirigendosi verso la Verità (*ḥaqq*). I segni di purificazione che la gente dello svelamento manifesta sono le luci; ciascuna *laṭīfa* ha una luce distinta e stabile: gialla per *qalb*, rossa per *rūh*, bianca per *sirr*, nera per *ḥafī*, verde per *abfā*. In un primo momento queste luci sono percepite al di fuori di se stessi, e questo è chiamato il "viaggio negli orizzonti" (*sayr-i āfāqī*). Poi sono percepite all'interno di se stessi, e questo è chiamato il "viaggio nelle anime" (*sayr-i anfusī*). Dalle parole benedette di *pīr-i dastgīr* (Šāh Gulām 'Alī) ho imparato che il "viaggio negli orizzonti" conduce fin sotto il Trono, e il "viaggio nelle anime" procede dal Trono in poi. Questo avviene quando le *laṭā'if* ascendono dal corpo elementare (*qālab*) verso le proprie origini (*uṣūl-e ḥod*), fino a quando non

¹³ Su questo argomento vedere A. Ventura, op. cit. p. 34.

raggiungono il Trono, questo è chiamato "viaggio negli orizzonti" (*sayr-i āfāqī*). Quando poi l'attrazione coglie le *laḥā'if* al di sopra del Trono, comincia il "viaggio nelle anime" (*sayr-i anfusī*)»¹⁴.

Il secondo *ṣuġl* è la *murāqaba*, il cui significato è:

«Attendere il flusso di grazia dall'Origine della sovrabbondanza, ovvero la discesa della grazia di Dio in una delle *laḥā'if* del viandante; allora si dice che quella particolare *laḥā'ifa* diventa il luogo di destinazione del flusso di grazia (*mawrid-i fayz*). È stato stabilito dagli antichi maestri che, per ciascuna delle fasi della via, vi è una specifica *murāqaba*. La *murāqaba* caratteristica della Sfera dell'Esistenza Contingente è la *murāqaba-ye aḥadiya*, o la contemplazione dell'Assoluta Unità, che viene indicata come la vigilanza verso la Santa Essenza divina, che è immune da qualsiasi difetto e riassume tutti gli attributi della perfezione, e che è definita dal nome benedetto Allāh. È stato osservato (dagli antichi maestri) che (in questa fase) il flusso proveniente dall'Essenza divina scende sul cuore (*laḥā'ifa-ye qalb*) dell'iniziato»¹⁵.

Il terzo esercizio devozionale (*ṣuġl*) è la connessione immaginaria e il vincolo di amore del cuore del discepolo con il suo maestro (*rabiṭa*). Ciò significa che chi cerca deve mantenere l'immagine del maestro nella sua memoria o nel cuore, oppure deve raffigurare se stesso come un'immagine del suo *ṣayḥ*. Mano a mano che la pratica della *rabiṭa* diventa sempre più dominante, il discepolo annulla se stesso nella sua guida spirituale, al punto di percepire il volto dello *ṣayḥ* in tutto e tutti. Questa condizione si chiama *fanā' fi l-ṣayḥ*, "estinzione nel maestro". Šāh Abū Sa'īd descrive in questo modo la sua esperienza:

«Ciò è accaduto all'umile scrivente anche all'inizio della pratica iniziatica: ho visto il volto del mio *ṣayḥ* (Šāh Gulām 'Alī) che occupava lo spazio tra il Trono di Dio e la terra, e percepivo che tutti i miei movimenti e le mie soste erano i movimenti e le soste di quel grande uomo»¹⁶.

¹⁴ Abū Sa'īd Fārūqī Muġaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., pp. 11-12.

¹⁵ Ivi pp. 12-13.

¹⁶ Ivi p. 14.

Entrambi Šāh Abū Sa‘īd e Šāh Ġulām ‘Alī, così come altri maestri *naqšbandī*, hanno affermato che in vista del raggiungimento dell'obiettivo finale, la pratica della *rabiṭa* è il più diretto e il più facile di tutti gli altri esercizi spirituali¹⁷.

I gradi della santità (walāyat).

Secondo le parole di Šāh Abū Sa‘īd, il cuore (*del*) di un uomo comune è come un pezzo di carbone nero, che ha perso la consapevolezza di sé e ha dimenticato la sua vera origine. Con la benedizione del *tawaḡḡuh* della guida e la pratica del *dīkr*, il cuore si illumina di nuovo e un raggio della sua luce si proietta al di fuori dell'involucro corporeo elementare (*qālab*). Nella via *naqšbandī-muḡaddidī* questa è l'"apertura della porta" (*fath-i bāb*). Significa, secondo Šāh Abū Sa‘īd, che il centro sottile del cuore (*laḥfa-ye qalb*), inizia il suo viaggio verso la sua origine, sorgendo dall'involucro corporeo e dirigendosi verso il reame al di sopra del Trono.

«La completezza della presenza, le intense attrazioni e l'assorbimento, si ottengono quando la *laḥfa-ye qalb* raggiunge la metà superiore della sfera dell'Esistenza Contingente»¹⁸.

Il viaggio in quella parte della sfera è anche il viaggio tra le Ombre dei Nomi e degli Attributi divini. Qui il viandante sperimenta il completo oblio di "tutto ciò che è diverso da Dio" (*mā siwā*), che è anche chiamato l'"estinzione del cuore" (*fanā'-ye qalb*). Qui giungono al viandante anche le Manifestazioni degli Atti divini (*taḡalliyāt-e af‘āl*), e questa fase del percorso iniziatico è definito come la "sfera della Santità minore" (*dā'ire-ye velāyat-e*

¹⁷ Sulla *rabiṭa* e il *tawaḡḡuh* tra i Naqšbandī vedere A. Buelher: *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and The Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press 1998, pp. 131-146. Fritz Meier: *I poteri del maestro. Due saggi sul sufismo naqšbandī*. Morcelliana, Brescia 2014.

¹⁸ Abū Sa‘īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 21.

suḡrā). In questa fase particolare il viandante si concentra sull'esercizio della "contemplazione della compresenza" (*morāqaba-ye ma'yya*), con riferimento al versetto: «Egli è con voi ovunque voi siate» (*Corano* LVII: 4) e il luogo di destinazione del flusso della benevolenza divina è sempre la *laḡfa-ye qalb*, il Cuore sottile.

A questo punto Šāh Abū Sa'īd, così come altri autori *muḡaddidī*, mette in guardia sull'inganno che può derivare da uno stato che assomiglia all'unione con l'Essere divino (*tawḡīd-e wuḡūdi*), causato da intensa devozione e dalle energetiche pratiche meditative, che può apparire in particolare durante l'ascolto di melodie e di bei versi di poesia. Secondo Šāh Abū Sa'īd durante la fase iniziale del percorso può capitare di essere sopraffatto da una visione in cui "tutto è Lui" (*hamā ust*), a causa dell'amore appassionato e per l'attrazione (*ḡadba*) del cuore verso l'Amato:

«Un gruppo di costoro (di Sufi), poiché questa fase della via passa all'interno dell'elemento aria, dal momento che questo elemento è sottile e circola tra gli atomi delle esistenze possibili, immagina che quello è l'Essere di Dio, ed essi cominciano a fare esclamazioni sull'Unità dell'Essere; costoro ignorano però che questa parte del viaggio è all'interno della sfera dell'Esistenza Contingente, e che la stazione dell'Unità è al di fuori di quella sfera. Forse questo è in parte dovuto allo svelamento del mondo degli spiriti e all'informalità (*bīcūmī*) di quel mondo rispetto al mondo dei corpi»¹⁹.

Dopo che le cinque *laḡā'if* del Mondo del Comando si sono riunite alla loro origine, il viandante può uscire dalla sfera dell'Esistenza Contingente e procedere al successivo regno dei Nomi e degli Attributi. Questo è chiamato il grado della Santità maggiore (*dā'ira-ye velāyat-e kubrā*), che è il grado di santità dei profeti, la stazione della sobrietà e della vigilanza, che viene dopo quella dell'intossicazione e dell'estasi. Qui il cuore raggiunge una nitidezza di visione che permette al viandante di distinguere tra necessità e possibilità, e che non consente più di stabilire un'identità (*ittiḡād*) tra di loro. Šāh Abū Sa'īd afferma:

¹⁹ Ivi pp. 30-31.

«Vedendo le esistenze contingenti che detengono assolutamente permanenza e stabilità, si intuisce tuttavia che l'essere delle cose non è altro che ombra, fino a che un raggio (*partovī*) dell'Essere Divino non va a imprimersi su quelle cose non-esistenti, rendendole esistenti. Appare quindi evidente (*mašhūd*) che gli attributi delle esistenze contingenti non sono altro che riflessi dei Suoi Attributi – Gloria a Lui! – e che essi non esistono in virtù del loro proprio essere; ed è proprio questo il significato del *tawhīd-e šohūdī* che è contemplato con il centro sottile posto al centro della fronte (*laḥifa-ye naḥs*), ed è questo il senso della "massima vicinanza" (*aqrabiyyat*) con Lui – Gloria a Lui!»²⁰.

La sfera della Santità Maggiore può essere rappresentata da un grande cerchio che contiene tre cerchi più piccoli e da un arco che la divide in due. Il primo dei cerchi più piccoli è quello della "massima vicinanza" (*aqrabiyyat*). In questo livello i cinque centri sottili raggiungono l'altezza massima della loro ascesa, e il luogo di arrivo del flusso di beatitudine è la *laḥifa-ye naḥs*, che si trova al centro della fronte, mentre le altre *laḥā'if* partecipano passivamente al diffondersi di tale effusione beatificante. In questa fase il viandante è immerso nella contemplazione della "massima vicinanza" con Dio (*murāqaba-ye aqrabiyya*) e concentra la sua attenzione sul significato del versetto: «E noi siamo a lui più vicini della sua vena giugolare» (*Corano* L: 16).

Dal cerchio della massima vicinanza il viandante spirituale procede verso gli altri gradi della Sfera della Santità Maggiore. Il secondo cerchio è descritto come l'origine (*aḥl*) del cerchio della "massima vicinanza", il terzo cerchio è l'origine del secondo, e quindi è chiamato anche "l'origine dell'origine (*aḥl-e aḥl*)". Sia in questo secondo cerchio che nel successivo, il viaggiatore si impegna nella contemplazione del puro amore (*maḥabbat*) con riferimento al versetto: «(Dio sicuramente susciterà un popolo) che Egli amerà, come essi ameranno Lui» (*yuḥibbuhum wa*

²⁰ Ivi. p. 46. Come spiega spesso Šayḥ Aḥmad Sirhindī nelle sue lettere, la massima vicinanza è proprio quella delle esistenze contingenti che non possono sussistere se non in virtù del Necessario. Cfr. *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* vol. III, lettera n. 1.

yuhibbūnahu) (Corano V: 54). L'arco (*qaws*) infine, è un semicerchio che divide in due l'intera sfera della Santità Maggiore, laddove la metà superiore rappresenta l'origine di tutti gli altri cerchi.

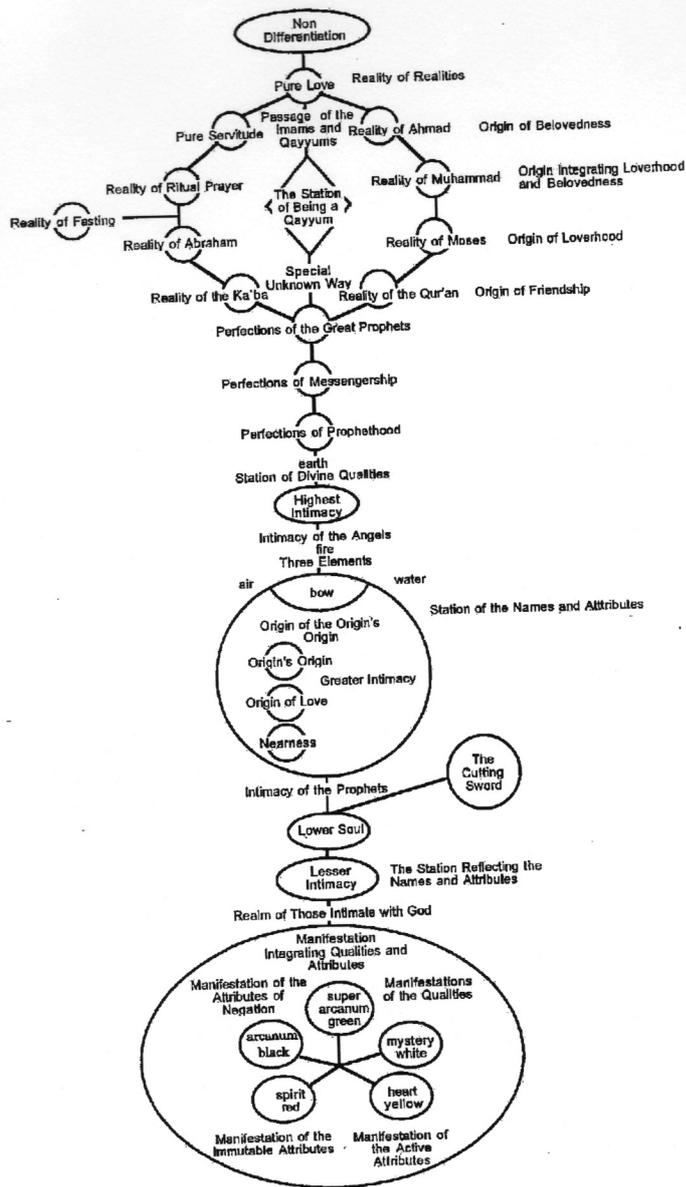
«In queste due metà della sfera si raggiunge l'estinzione e l'annientamento. Quando *ḥazrat-e pīr-e dastgīr* (Sāh Gulām 'Alī) rivolse la sua attenzione su questo umile servo in queste sfere, mi apparve una grondaia di luce incolore diffondersi da queste sfere sulla mia *laḥfa-ye nafs* con forte intensità, e il mio essere si sciolse come sale che cade nell'acqua, tanto che d'esso non rimase né nome e né traccia. Fu così che avvenne la rimozione di ogni identità e di ogni indizio, e seppi che ormai non era più possibile riferire la parola "io" a me stesso, non essendovi più un luogo per il termine "io" (*ānā*), tanto che fui inghiottito nell'oceano della non-esistenza, di cui non si vedono i limiti. Seppi con certezza che in questo grado di santità si realizza la realtà dell'estinzione (*ḥaqīqat-e fanā'*), mentre nei gradi di santità precedente era stata realizzata solo la forma dell'estinzione (*sūrat-e fanā'*)»²¹.

Il segnale più importante che mostra che il percorso attraverso la sfera della Santità Maggiore è completato, è "l'apertura del torace" (*ṣarḥ-e ṣādr*)²², che si verifica quando il flusso di beatitudine, scendendo sulla *laḥfa-ye nafs* riempie il petto del viandante. Qui il centro sottile *ahfā* si espande per riempire l'intero torace, formando insieme con le altre *laḥā'if* un solo elemento di luce, che prende il nome di "forma unitaria" (*hay'at-e waḥdānī*); il torace si espande a tal punto da essere chiamato "estriore" (*ḥāriḡ*). A quel punto l'anima del viandante diviene pacificata (*nafs-i muṭma'inna*) e ascende alla stazione dell'appagamento (*maqām-i rizā*), mentre la contemplazione del viandante è focalizzata sul nome divino "Colui che Appare" (*al-Zāhir*)²³.

²¹ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Tālibīn*, op. cit., pp. 48-49.

²² Allusione all'apertura del torace del Profeta che fu operata dall'angelo Gabriele quando Muḡammad era in tenera età, di cui si parla nel Corano nella "Sura dell'Apertura", la n. 94.

²³ Ivi p. 51. T. Dahnhardt, *Change and Continuity in Indian Sufism*, op. cit., p. 144.



Schema del percorso iniziatico naqshbandi. Da Arthur Buehler: *Sufi Heirs of the Prophet*. 1998 University of South Carolina Press

Un ulteriore grado di vicinanza con Dio è quello della Santità Suprema (*velāyat-e 'ulyā*). In questa particolare fase del viaggio l'azione rituale non è più incentrata sui cinque centri sottili, ma inizia a coinvolgere il corpo elementare del viandante, ed in particolare gli elementi acqua, aria e fuoco, con l'eccezione dell'elemento terra (*ḥāk*)²⁴. Questi tre elementi ascendono in virtù delle attrazioni divine fino a raggiungere il loro dissolvimento e la loro estinzione, alla presenza del Nome divino "l'Interiore" (*al-Bāṭin*)²⁵.

Solo dopo aver raggiunto il grado della Santità Suprema, Sāh Ġulām 'Alī nominò Šāh Abū Sa'īd come suo vice (*ḥalīfa*) alla presenza di alcuni tra i discepoli più importanti. Il *pīr* concesse a Šāh Abū Sa'īd anche il permesso di formare discepoli nel percorso iniziatico della Qādiriyya e della Čiṣtiyya, conferendogli il ricollegamento a quelle due vie, in presenza delle realtà spirituali (*rūḥāniyāt*) dei grandi maestri dei due ordini²⁶.

Tre perfezioni.

Come Šāh Abū Sa'īd ha illustrato nel quinto capitolo del suo trattato, dopo le tre fasi della Santità, i tre passi successivi nel percorso della via dei Naqšbandī sono le Perfezioni della Profezia (*kamālāt-e nubuwwat*), le Perfezioni della Missione profetica (*kamālāt-e risāla*) e le Perfezioni dei Messaggeri "dalla ferma risoluzione" (*kamālāt-i ūlū'l-'azm*).

Šāh Abū Sa'īd racconta che nel mese di *dū'l qa'da* dell'anno 1225 h. (Dicembre 1810) Sāh Ġulām 'Alī aveva concentrato la sua attenzione sull'elemento terra del suo corpo elementare²⁷, convo-

²⁴ Secondo Šāh Aḥmad Sirhindī gli angeli condividono con l'uomo gli elementi del fuoco, dell'acqua e dell'aria, ma non quello della terra, che è il privilegio della creazione di Adamo. Vedere, A. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, lettera 1-260, traduzione di A. Buehler in: *Revealed Grace. The juristic sufism of Ahmad Sirhindī*. Fons Vitae, Louisville 2011, p. 242.

²⁵ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 53.

²⁶ Ivi pp. 56-58.

²⁷ Secondo Aḥmad Sirhindī l'elemento terra, nonostante il suo stato di lontananza

gliando su quella particolare *laḥḥa* la beatitudine delle perfezioni della Profezia, che è collegata alla Teofania permanente dell'Essenza. Il dato più caratteristico di questo grado è che le verità della fede e tutto quello che riguarda le prescrizioni della legge sacra, ovvero: la realtà del Mondo del Mistero, l'Essere del Vero e i Suoi Attributi, il Tormento della Tomba e la Resurrezione, il Paradiso e l'Inferno e tutto il resto delle cose di cui è stata data notizia nella Rivelazione, divengono evidenti in questa stazione, in virtù della "Visione della Certezza" (*'ayn al-yaqīn*)²⁸.

«(In questa stazione) ad esempio, se uno dicesse che "il Vero esiste", in merito ciò non sorgerebbe alcun dubbio, e non sorgerebbe il bisogno di alcuna dimostrazione, come nel caso di una cosa visibile distintamente. Se invece un uomo dicesse "Zayd esiste", in merito all'esistenza di Zayd sorgerebbe invece il bisogno di valutazione e di riflessione»²⁹.

Nella sfera delle Perfezioni della Missione profetica (*kamālāt-e risāla*) si svela al viandante il segreto della realtà interiore del versetto: «Allora si accostò e restò sospeso, alla lunghezza di due archi, o più vicino ancora» (*Corano LIII*, 8-9) che si riferisce all'episodio culminante dell'Ascensione del Profeta Muḥammad (*mi'rāğ*).

Nel grado delle Perfezioni dei Messaggeri "dalla ferma risoluzione" (*kamālāt-e ūlū'l-'azm*) vengono svelati i segreti interiori delle lettere isolate (*muqaṭṭa'āt*) ed i significati nascosti dei versi allegorici (*mutašābihāt*) del Corano. Dopo essere stati purificati ed aver raggiunto la sfera delle Perfezioni della Profezia, i dieci centri sottili del viaggiatore subiscono un'ultima trasformazione e

dall'Origine, è in realtà tra tutte le cose esistenti il più vicino al dominio sacro. Grazie a questo elemento gli esseri umani possono eccellere sugli angeli più elevati. È l'elemento terra, con cui Dio creò Adamo, che scatenò l'invidia di Iblīs, che esclamò: «Io sono migliore di lui: mi creasti di fuoco, e creasti lui di argilla» (*Corano VII*: 12). Vedere *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī I*: 260, trad. di A. Buehler: *Revealed Grace*, op. cit. p. 243.

²⁸ Abū Sa'īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 63.

²⁹ Ivi pp. 63-64.

prendono una forma diversa; da quel grado, fino alla fine del cammino spirituale, il flusso di beatitudine, discendendo dall'Essenza divina, giunge sulla "forma unitaria" del viandante.

«Per forma unitaria (*hay'at-e waḥdānī*) s'intende la sintesi (dei centri sottili) del Mondo del Comando e del Mondo della Creazione: dopo la purificazione e la chiarificazione di ciascuno, al loro posto è apparsa una forma diversa. Come ad esempio un individuo che vuole preparare un farmaco composito (*ma'ḡīnī*) con alcuni rimedi dagli effetti diversi, per prima cosa polverizza e setaccia uno ad uno ogni rimedio; dopodiché riunisce tutte le medicine con una amalgama di zucchero o miele, e quelle stesse medicine appaiono in una forma differente con proprietà differenti, che prende il nome di *ma'ḡīn*, "miscuglio". Lo stesso accade per le dieci *latā'if* del viandante che assumono una forma diversa (*hay'at*), che in questa stazione e nelle stazioni superiori compiono innumerevoli ascensioni»³⁰.

Dal grado delle Perfezioni dei Messaggeri "dalla ferma risoluzione" in avanti, il *sulūk* si biforca. A questo punto, per determinare in quale direzione il viandante dovrà procedere, è assolutamente necessaria l'indicazione della guida spirituale. Un sentiero conduce in direzione della Sfera delle Realtà Divine (*ḥaqā'iq-e ilāhiya*), e l'altro porta alla Sfera delle Realtà dei Profeti (*ḥaqā'iq-e anbiyā'*), vale a dire la realtà di Ibrāhīm, la realtà di Mūsā, la realtà di Muḥammad e di Aḥmad. *Ḥazrat-e pīr-e dastgīr* guidò il suo discepolo in un primo momento verso la Sfera delle Realtà Divine, poi lo diresse verso la Sfera delle Realtà dei Profeti.

³⁰ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., pp. 66-67, brano interamente riportato anche in un'opera più recente da Šāh Abū-l Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-Sayr* op. cit., p. 75. Secondo Aḥmad Sirhindī tuttavia, l'elemento dominante in questo ambito è ancora l'elemento terra. *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* I: 260, vol. 1, p. 437. A. Buelher: *Revealed Grace*, cit. p. 244.

La Sfera delle Realtà Divine

Questa sfera comprende quattro gradi che sono: la Realtà della Ka'ba celeste (*Ḥaqīqat-e Ka'ba-ye Rabbānī*), la Realtà del Corano (*Ḥaqīqat-e Qurān-e mağīd*), la Realtà della Preghiera rituale (*Ḥaqīqat-e ṣalāt*) e la Realtà della pura adorazione (*Ḥaqīqat-e ma'būdiyat-e širfeh*). Šāh Abū Sa'īd afferma che quelli prima di lui che avevano raggiunto la Sfera delle Realtà Divine, consideravano quelle realtà come se fossero "onde del mare delle perfezioni", a causa della vicinanza di questo grado con le tre precedenti perfezioni profetiche. Nel grado della Realtà della Ka'ba, il viandante percepisce nella sua contemplazione (*murāqaba*) l'Essenza di Dio come il fine verso cui si prostrano tutte le esistenze possibili (*masğūd-e momkenāt*). Qui la Magnificenza (*kebriyā'i*) e la Grandezza (*'aẓamat*) divine³¹ appaiono in un modo che l'intelletto rimane sgomento e confuso. Šāh Abū Sa'īd afferma che il raggiungimento di questo alto grado, senza l'aiuto della sua guida spirituale, sarebbe stato per lui del tutto impossibile.

Come il maestro rivolse di nuovo l'attenzione verso di lui, egli fu in grado di muoversi ulteriormente verso il grado della Realtà del Corano, ed ebbe una visione in cui gli sembrava di essere andato al di là dei "Veli della Magnificenza e della Grandezza" (*sorādiqāt-e kebriyā'i va 'aẓamat*), e allo stesso tempo, vide se stesso nel "Mondo delle similitudini" (*'ālam-e miṭāl*), mentre era in piedi sul tetto piatto della Ka'ba³².

³¹ La parola *kibriyā'* è tratta dal Corano (XLV: 37). Questo termine e il suo sinonimo *'aẓamat*, secondo l'esegesi classica, possono essere applicati solo a Dio come altri attributi quali Maestà (*ğalāl*), Autorità (*ḥukm*), Possenza (*suḷṭān*).

³² Abū Sa'īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 74. Šayḥ Aḥmad Sirhindī descrive la realtà della Ka'ba celeste come segue: «Così come la forma della Ka'ba è il luogo verso cui prostrano le forme esteriori di tutte le realtà degli esseri, siano angeli o uomini, la sua Realtà è il luogo verso cui si prostrano le realtà di tutte quelle forme. Non vi è dubbio che questa realtà sia più elevata rispetto al resto delle realtà, e le perfezioni a lei correlate sono superiori alle perfezioni correlate al resto delle altre realtà. Si potrebbe dire che questa Realtà è un istmo (*barzaḥ*) tra la realtà del cosmo (*ḥaqīqat-e kawnī*) e le realtà divine

Dal grado della "Realtà del Corano" in poi, ha inizio l'immensità dell'Essenza indifferenziata, qui divengono chiari i significati interiori delle Parole divine ed ogni lettera del Corano appare al viandante come un mare infinito, il cui punto d'approdo è la Ka'ba.

«Non è forse il fatto più sorprendente che si sia mai sentito, che nel momento della lettura del Corano, con tutte le differenti storie, le varie ingiunzioni e i divieti, vi è l'apparizione di cose e segreti che manifestano la Potenza soverchiante e la Saggezza del Vero sublime? Certo, i Profeti – su di loro la Pace – hanno narrato storie e racconti per insegnare e per ammaestrare la gente comune, e hanno indicato le regole della *šarī'a* per guidare gli uomini, ma nell'interiorità di queste lettere compaiono qualità sorprendenti e opere straordinarie, che aggiungono stupore allo stupore»³³.

L'ulteriore grado della sfera delle Realtà Divine è quello della "Realtà della preghiera rituale" (*ḥaqīqat-e ṣalāh*), in cui il viandante contempla la perfetta, incomparabile vastità dell'Essenza divina. Questo grado elevato può essere realizzato solo seguendo in modo scrupoloso le regole fissate dalla Legge sacra. Come Šayḥ Aḥmad Sirhindī ha sottolineato più volte nelle sue lettere, il raggiungimento del più alto grado di prossimità all'Origine (*qurb-e aṣlī*) non dipende dal *dīkr*, né dalla *murāqaba*, o da altre pratiche iniziatiche, ma dipende principalmente dalla perfetta esecuzione della preghiera rituale, secondo il detto profetico: «Il servo di Dio è più vicino al suo Signore, quando compie la preghiera rituale»³⁴. Šayḥ Aḥmad Sirhindī afferma inoltre che, proprio per il famoso detto, "la *ṣalāh* è l'ascensione (*mi'rāğ*) del credente", nel momento in cui inizia la sua preghiera, il viandante varca i confini dell'Altro Mondo³⁵.

(*ḥaqīqat-e elāhī*), e questo è il significato dei "veli della Maestà e della Grandezza" (*sorādiqāt-i kebriyā'i va 'aẓamat*), laggiù né colore né qualità raggiungono l'orlo della Sua veste santa, e nessun'ombra riesce a introdursi». *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* I: 263, cit. vol. 1, p. 458.

³³ Abū Sa'īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 75.

³⁴ A.J. Wensinck: *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1960, vol. V, p. 360.

³⁵ *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I: 260, cit., vol.1 p. 495. Si narra nel *Rafīq al-*

Sopra questo livello c'è l'ultimo dominio che costituisce la quarta e ultima fase della sfera delle Realtà Divine, che è la più elevata e incolore (*bīrang*) di tutte, ed è chiamata la fase dell'Adorazione pura (*ma'būdiyat-e širfeh*). Qui, come nelle stazioni precedenti, le influenze celesti si riversano dall'Essenza divina sulla "forma unitaria" (*hay'at-e waḥdānī*) del viandante. A partire da quella stazione il percorso assume una dimensione puramente visiva, dal momento che tutto ciò è alla fine del "percorso dei passi" (*sayr-e qadamī*), e come spiega Šāh Abū Sa'īd: «Laggiù non vi è un luogo per poggiare i piedi, mentre, al contrario, lo sguardo può spingersi fin dove vuole»³⁶.

Le Realtà dei Profeti.

In una delle sue lettere, Šāh Gōlām 'Alī, seguendo in senso discendente la teoria cosmologica di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, colloca le Realtà dei Profeti entro la prima individuazione dell'Essenza (*ta'ayyun-e avvāl*). Egli afferma che il centro della Sfera della prima individuazione è l'Amore, ed è anche la Realtà di Aḥmad,

'*arifin* di Ḥusāmuddīn Manikpūrī (m. 1477) il seguente aneddoto sul maestro indiano Nūr Qutb-e 'Ālam Čišṭī (m. 1415): «Qualcuno chiese allo Shaykh: "Perché i maestri abitualmente stringono le mani dopo il *salām*, al termine della preghiera obbligatoria? Vi prego, ditemi qual è il significato recondito di questa pratica". "È tradizione" replicò il maestro, "che quando qualcuno ritorna da un viaggio stringa le mani ai suoi amici. Quando un *darwīš* si alza per pregare, si ritrova immerso in Dio: abbandona se stesso e inizia un viaggio interiore. Quando dice *salām*, torna in sé e allora stringe la mano ai presenti"». Cfr. Bruce Lawrence: *Notes from a Distant Flute. Sufi literature in Pre-Mughal India*, Teheran 1978, p. 57.

³⁶ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭalībīn*, op. cit., pp. 81-82. Šayḥ Aḥmad Sirhindī osserva che il livello in questione può essere percepito solo dallo sguardo (*nazar*) e non può essere calcato con il piede (*qadam*). Questo è confermato da un *ḥadīth*, che riporta che durante l'ascensione al cielo (*mi'rağ*) a Muḡammad fu ordinato di stare fermo poiché Dio stava pregando (*qif yā muḡammad fa-inna Allāh yuṣallī*). *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, III: 77, op. cit., vol. 2. p. 447.

l'individuazione spirituale (*ta'ayyun-e rūḥī*) del Profeta³⁷, in quanto aspetto del suo essere l'amato prediletto (*maḥbūb*) da Dio. Quindi viene la Realtà di Muḥammad, la manifestazione "corporea" (*ḡasadī*) del Profeta in quanto aspetto sia dell'essere amato (*maḥbūbiyat*) che dell'essere amante (*muḥibbiyat*) riuniti insieme. Quindi segue il grado del Puro Amore (*muḥibbiyat-e sirfeh*), che corrisponde alla Realtà di Mūsā; infine la circonferenza di questa Sfera, il cui centro è l'Amore, consiste nell'Amicizia Intima (*ḡullat*), che si identifica con la Realtà di Ibrāhīm³⁸.

Nel suo testo Šāh Abū Sa'īd ripercorre, guidato dal suo maestro, questi gradi cosmogonici partendo dal grado più esteriore, la circonferenza di questa sfera, e progredendo verso il centro, e afferma innanzitutto che: «Bisogna sapere che così come nelle Realtà divine la progressione è subordinata al favore divino, così, nel grado delle Realtà dei Profeti l'ascesa è condizionata dall'Amore (*maḥabbat*)»³⁹.

Dopo aver guidato Abū Sa'īd durante tutto il suo viaggio attraverso la sfera delle realtà divine, Šāh Ḡulām 'Alī diresse il suo discepolo verso la realtà dei Profeti, istruendolo nella *murāqaba* della pura Essenza divina, poiché l'Essenza è l'origine della Realtà di Ibrāhīm, nel grado di intima amicizia (*ḡullat*) con Dio.

In seguito Šāh Ḡolām 'Alī guidò Abū Sa'īd verso il regno del puro amore dell'Essenza (*dā'ire-ye maḥabbat-e serfeh*), il secondo grado delle Realtà dei Profeti, che è indicato anche come Realtà di Mūsā. Stranamente però, nonostante la manifestazione dell'Amore essenziale, qui appaiono anche le modalità di indipendenza divina

³⁷ Secondo Šayḥ Aḥmad Sirhindī, Muḥammad indicò la *Ḥaqīqat-e Aḥmadī* in un famoso *ḡadī*: "Io ero già profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e la creta". *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I:209, cit., vol. 1, p. 331. J.G.J. Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindī as Mystic*, Leiden 1992, pp. 147-150. Yonahan Friedman: *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of his Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. McGill-Queen's University Press 1971, pp. 15-17.

³⁸ Šāh Ḡulām 'Alī: *Makātib-e Šarīfeh*, lettera n. 90, Istanbul 1989, p. 148.

³⁹ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 83

(*estegnā'*) e la mancanza del bisogno (del mondo) (*bī-niyāzī*), e ciò è parte della "coincidentia oppositorum" (*iğtimā'-e dīddayn*) che è una caratteristica di questo grado. Infine viene svelato al viandante il segreto di alcune espressioni audaci di quel profeta, che è chiamato "colui che interloquisce con Dio" (*ḥazrat-e kalīm Allāh*), che ad esempio disse: «Signore, mostrati a me, che io ti possa vedere!» (*Corano VII: 143*)⁴⁰.

Dopo di che Sāh Ğolām 'Alī aveva guidato Abū Sa'īd portandolo fino alla Realtà di Muḥammad, il terzo grado delle Realtà dei Profeti, entro il cui dominio si mescolano l'amore (*moḥibbiyat*) e l'essere oggetto d'amore (*maḥbūbiyat*). A questo punto Sāh Abū Sa'īd racconta dell'emergere di un legame più intimo con il Profeta, dicendo che da quando aveva trovato un particolare amore per l'amato da Dio (Muḥammad), gli era diventato evidente il senso profondo delle parole di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, che diceva di essere stato: «Travolto dall'amore del Profeta a tal punto, che egli amava Dio perché egli era il Signore di Muḥammad»⁴¹.

Tuttavia il grado della *ḥaqīqat-e muḥammadī* non è l'ultima tappa del *sulūk* dei Naqšbandī-muğaddidī, vi è un ulteriore livello che viene indicato come *ḥaqīqat-e aḥmadī*. Per comprendere la realtà di questo livello bisogna sapere che in questo ambito il nome Muḥammad diventa Aḥmad, poiché il primo *mim* del nome, che corrisponde alla realtà terrena e corporea di Muḥammad, è stato sostituito dall'Alif corrispondente alla sua realtà spirituale e angelica⁴². Per Šayḥ Aḥmad Sirhindī, Aḥmad: «È il secondo nome di questo principe nobile, con cui è noto presso la Gente del Paradiso»⁴³. Aḥmad è anche il nome con cui nel Corano viene annunciato l'imminente arrivo di Muḥammad da Gesù Figlio di Maria: «Vi annuncio un Messaggero che verrà dopo di me, il suo nome è

⁴⁰ Ivi p. 86.

⁴¹ Ivi p. 88. La frase attribuita ad Aḥmad Sirhindī è contenuta nel trattato *Mabda' va ma'ād*, Istanbul 2000, p. 57. Trad. it. "L'Inizio e il Ritorno" a cura di D. Giordani, Milano 2003, p. 83.

⁴² In arabo i due nomi si distinguono solo dalle due lettere iniziali.

⁴³ *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, III: 94, p. 492.

Aḥmad» (Corano LXI: 6). La differenza tra la sfera della Realtà Muḥammadiana e la Realtà di Aḥmad sta soprattutto nel fatto che se la *ḥaqīqat-e muḥammadī* è la Sfera in cui l'amore per Dio (*moḥibbiyat*) e l'essere amato da Lui (*maḥbūbiyat*) si mescolano, la *ḥaqīqat-e aḥmadī* è la Sfera della pura Realtà dell'essere amato da Dio (*maḥbūbiyat-e dātiyat-e širfeh*)⁴⁴.

Gli ulteriori gradi di questa sfera non costituiscono altre realtà profetiche in senso stretto, ma piuttosto classificazioni aggiuntive della *ḥaqīqat-e aḥmadī*. L'ultima delle sfere è quella del puro Amore dell'Essenza (*da'ire-ye ḥubb-e širfeh-e dātiya*) che è la più prossima all'Assoluto indeterminato (*lā-ta'ayyun*). Come Šāh Abū Sa'īd spiega, la determinazione dell'Amore (*ta'ayyun-e ḥubb*) è descritta dall'Imām-i Rabbāni (Aḥmad Sirhindī) come la prima determinazione (*avval-e ta'ayyun*), che scaturisce dall'Assoluto indeterminato, in accordo con quanto stabilito nel detto profetico: «Ero un tesoro nascosto così volli essere conosciuto, quindi ho creato le creature affinché Mi conoscessero»⁴⁵.

L'ultimo grado delle realtà dei Profeti è la sfera dell'Assoluto indeterminato (*dā'ire-ye lā-ta'ayyun*). Una volta in quella stazione, come Šāh Abū Sa'īd ha già spiegato in occasione della sfera delle Realtà Divine, non c'è più spazio dove mettere i piedi, dal momento che la "via dei passi" (*sayr-e qadamī*) è finita; d'ora in poi c'è solo la "via dello sguardo" (*sayr-e nazārī*), che giunge fin dove l'occhio riesce a penetrare l'infinito e l'assoluto.

⁴⁴ Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, op. cit., p. 89.

⁴⁵ Ivi pp. 91-92.