



DEMETRIO GIORDANI

LETTERE DA UN MAESTRO SUFI

DAL PRIMO VOLUME DELLE
MAKTŪBĀT DI ŠAYḤ AḤMAD SIRHINDĪ (1564-1624)

La figura di Aḥmad Sirhindī è strettamente legata alla straordinaria diffusione della Naqšbandiyya, ordine *ṣūfī* di origine centro-asiatica, di cui egli assunse la direzione in India a partire dei primi anni del XVII secolo, e che da allora divenne, proprio grazie alla sua opera di rinnovamento, l'ordine che in vario modo tentò di riaffermare, in tutto mondo arabo-islamico, il rispetto dell'ortodossia e la centralità della figura del Profeta. L'ordine fu diffuso inizialmente in Asia Centrale, da Ḥwājah Bahā'ud-Dīn Naqšband (1317-1389) nativo di Bukhara, da cui successivamente prese il nome. Prima di lui l'ordine dei Naqšbandī fu guidato da altre importanti figure, come Ḥwājah Yūsuf Hamadānī (1048-1140), poi da 'Abdul Ḥālīq Ġujduwānī (m. 1179) che istituì alcune fondamentali regole rituali. Costoro costituirono, insieme ad altri, la prima linea spirituale dell'ordine, chiamata *silsila-yi ḥwajaḡān*, la "catena dei venerabili maestri". Dopo il magistero di Bahā'ud-Dīn Naqšband l'ordine fu guidato in epoca timuride da altri eminenti maestri centro-asiatici, come Ḥwājah 'Ubaydullāh Ahrār (m. 1400), che ricoprì un importante ruolo – spirituale e politico al tempo stesso –

nella società del suo tempo, e come il suo discepolo Muḥammad Pārsā (m. 1419) autore di importanti opere letterarie e dottrinali, tra cui un importante commento ai *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī. Discepolo di Ḥwājah ‘Ubaydullāh Ahrār fu anche Mawlānā ‘Abd ar-Raḥmān Ġāmī (1414-1492) autore di noti trattati e opere poetiche, tra cui una delle più importanti opere agiografiche del Sufismo, le *Nafahāt al-Uns* (*Le fragranze della familiarità*). Dopo la metà del XVI secolo, il centro della confraternita si spostò dalle città centro-asiatiche in India, e più precisamente a Delhi. Il primo dei maestri indiani, originario di Kabul, fu Ḥwāja Bāqī bi-Llāh (1563-1603), chiamato dai discepoli Ḥaẓrat-i Iṣān. Nei cinque anni vissuti nella capitale indiana, preparò il terreno per la successiva espansione dell’ordine, riuscì a far giungere gli insegnamenti dell’ordine *naqṣbandī* a tutti i livelli della società, riscuotendo la devozione degli uomini comuni, dei funzionari della corte *mogūl*, degli ‘*ulama*’ e dei *ṣūfī*.

Il discepolo più importante di Ḥwāja Bāqī bi-Llāh fu proprio Ṣayḥ Aḥmad Sirhindī. Egli nacque il 14 Ṣawwāl dell’anno 971 dell’egira (26 Maggio 1564) a Sirhind, nell’India del Nord, a circa duecento chilometri dalla città di Delhi. Era il quarto figlio di ‘Abd Al-Aḥad Fārūqī, un dotto *ṣūfī* che trasmise a suo figlio le conoscenze di teologia e di legge islamica. Seguì gli insegnamenti di suo padre fino alla morte di questi, che avvenne nel 1598. L’anno seguente decise di compiere il pellegrinaggio alla Mecca, partì effettivamente da Sirhind ma non giunse mai alla città santa; durante il cammino si recò a far visita a Ḥwāja Muḥammad Bāqī bi-Llāh, l’eminente maestro della confraternita Naqṣbandiyya, e si fermò nella sua residenza a Delhi; qui lo stesso anno divenne suo discepolo all’età di trentacinque anni.

L’entrata nella via *naqṣbandī* cambiò radicalmente la vita di Ṣayḥ Aḥmad Sirhindī. Grazie alla vicinanza e all’istruzione spirituale di Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, e in virtù della sua sorprendente predisposizione, lo Ṣayḥ raggiunse in breve tempo i più elevati gradi di realizzazione spirituale. Al termine del periodo di educazione spirituale, il Ḥwāja gli concesse l’autorizzazione a istruire dei discepoli e gli chiese inoltre di occuparsi dell’istruzione dei suoi due figli. Poco prima della propria morte, Ḥwāja Bāqī bi-Llāh nominò Aḥmad Sirhindī come suo successore alla guida dell’ordine *naqṣbandī* in India.

Sotto la direzione di Aḥmad Sirhindī la Naqṣbandiyya conobbe un’enorme diffusione nell’India del Nord; il maestro radunò intorno a sé molti discepoli, nominò numerosi vicari con i quali creò un intreccio serrato di relazioni, e ai quali inviò molte lettere per guidarli e istruirli. Proprio le lettere furono il mezzo più efficace di diffusione delle sue dottrine; nel corso dei secoli successivi, fino ai giorni nostri, le sue lettere hanno continuato a offrire insegnamenti e riflessioni a generazioni di musulmani. Sirhindī inviò le sue istruzioni epistolari anche a importanti dignitari della

corte *moğul*, a militari e a dotti ‘*ulamā*’, per guidarli, ma anche per spronarli a reintegrare pienamente in India le prescrizioni sociali e rituali della tradizione islamica.

Forse a causa di una delle sue lettere, o in seguito all’ostilità di alcuni dotti sciiti che frequentavano la corte dell’imperatore Jahāngīr, nel 1619 Šayḥ Aḥmad Sirhindī fu imprigionato nella fortezza di Gwalior per ordine stesso dell’imperatore. L’anno successivo però lo Šayḥ fu scagionato e quindi liberato; l’imperatore lo invitò a corte, gli restituì le sue proprietà, offrendogli poi una somma d’indennizzo e una veste d’onore. Quindi Jahāngīr gli chiese di accompagnarlo nelle sue campagne militari, e da quel momento egli diventò il consigliere spirituale più intimo dell’imperatore. Tre anni più tardi Šayḥ Aḥmad Sirhindī abbandonò la corte del sovrano *moğul* a causa delle sue cattive condizioni di salute; si ritirò in seguito nella sua casa a Sirhind per dedicarsi interamente alle pratiche spirituali; qui concluse la sua vita terrena il 10 dicembre 1624.

Šayḥ Aḥmad Sirhindī è ricordato in India e altrove come il “rinnovatore del secondo millennio dell’Islam” (*muğaddid-i alf-i tāni*), dato che la sua opera si colloca a cavallo tra la fine del primo e l’inizio del secondo millennio dell’egira. La sua fama è dovuta all’impatto che ebbero le sue dottrine nell’ambiente religioso dell’India del XVII secolo, alla forte influenza che la sua personalità esercitò alla corte dell’imperatore *moğul* Jahāngīr (1601-1627) e, soprattutto, al rinnovamento che generarono le sue lettere all’interno degli ambienti del Sufismo. Dopo la sua morte, suo figlio Šayḥ Muḥammad Ma’šūm lo sostituì alla guida dell’ordine *naqšbandī*, che da quel momento prese il nome di Naqšbandiyya-Muğaddidiyya.

Il periodo della vita di Šayḥ Aḥmad Sirhindī successivo all’incontro con Ḥwāja Bāqī bi-Llāh e all’iniziazione all’ordine *naqšbandī*, segnò il culmine della sua realizzazione; le opere scritte in questo periodo raccolgono i suoi insegnamenti e riflettono la sua alta statura spirituale. Seguendo l’abitudine di molti maestri šūfī dell’India Šayḥ Aḥmad Sirhindī preferì divulgare le sue dottrine inviando lettere a figli e discepoli. Questi scritti (*maktūbāt*) disvelano, una dopo l’altra, lo straordinario universo dottrinale del Muğaddid. Le lettere, scritte principalmente in persiano, ma anche in arabo, affrontano soggetti dottrinali diversi; alcune sono da considerare veri e propri trattati di metafisica.

La raccolta delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī avvenne durante il periodo di ventiquattro anni che va dal 1600 fino all’anno della sua morte; essa fu compiuta da tre dei suoi discepoli più importanti, sotto la sua stessa supervisione. Le *Maktūbāt* furono raccolte in tre volumi, il primo dei quali ne contiene trecentotredici, il secondo novantanove, il terzo centoquattordici; alla morte di Šayḥ Aḥmad Sirhindī le lettere destinate a un quarto volume in preparazione, forse nove o dieci, furono inserite nel terzo

volume. In seguito, le *Maktūbāt* furono tradotte dai Naqšbandī di tutto il mondo islamico, in arabo, in turco, in urdu e bengali.

Oltre alle *Maktūbāt* Šāh Aḥmad Sirhindī compose, sempre nel periodo successivo alla sua entrata nell'ordine *naqšbandī*, altre opere che furono per la maggior parte redatte in persiano. Di queste, due epistole in particolare hanno attirato l'interesse degli studiosi musulmani e degli orientalisti; esse si rassomigliano sia per il contenuto che per la forma, e sono: il *Mabda'* o *Ma'ād* (*l'Inizio* e il *Ritorno*) e le *Ma'ārif-i Ladunniyya* (le *Conoscenze ispirate dalla Realtà divina*). Entrambe si compongono di brevi capitoli, chiamati "accenni" (*īšārāt*), nel *Mabda'* o *Ma'ād*, e "conoscenze" (*ma'rifāt*) nelle *Ma'ārif-i Ladunniyya*. I trattati contengono appunti e riflessioni che verranno poi ripresi più estesamente in qualcuna delle lettere.¹

La prima delle tre lettere tratte dal primo volume delle *Maktūbāt* che vengono riportate in versione italiana, è originariamente scritta in arabo ed è indirizzata a un'autorità religiosa che detiene il titolo di "maestro" (*šayḥ*); dal patronimico del destinatario si deduce inoltre che era il figlio di un autorità giuridica (*mufī*) di Lahore. L'argomento della lettera riguarda un aspetto caratteristico del Sufismo e narra del viaggio dello spirito (*riḥ*) che dimentica la propria origine luminosa per unirsi alla natura tenebrosa e terrestre dell'anima (*naḥs*), spinto da un irresistibile impulso d'amore (*maḥabbā*). Nella condizione in cui si viene a trovare, lo spirito è destinato al fallimento e allo smarrimento, a meno che non riesca, con l'aiuto della benevolenza divina, a ricordarsi della sua vera origine e della condizione in cui era prima di unirsi al suo amore tenebroso. Allora rialzerà la testa e inizierà il cammino del ritorno, che lo condurrà a ricongiungersi alla sua origine e a estinguersi in essa. Anche l'anima seguirà lo spirito nella sua risalita, subendo però una metamorfosi: da tenebrosa e ribelle (*al-naḥs al-ammāra bi'l-sū*) diventerà infine rasserenata (*mutma'inna*), grazie alle luci dello Spirito. La descrizione del viaggio non è altro che la metafora per l'itinerario spirituale del Sufismo, che inizia dalla condizione dell'uomo volgare che ha dimenticato la propria vera natura e che, sotto la guida di un maestro, attraverserà le varie tappe dell'ascesa fino a realizzare il grado dell'"estinzione in Dio" (*fanā'fi'llāh*), che nel linguaggio del Sufismo indica la perdita dell'identità individuale nella Realtà del Principio. A essa seguirà la "permanenza in Dio" (*baqā'bi'llāh*), la ritrovata identità nel Principio, che rappresenta la più elevata vetta della via spirituale. Vi è però, a questo punto, la fase del ritorno verso il creato, che rappresenta, per alcuni, il perfezionamento finale: «In modo che la realtà interiore resti con Dio mentre la realtà esteriore risieda con le creature». L'anima che ha

¹ ŠĀH AḤMAD SIRHINDĪ, *L'Inizio e il Ritorno: Mabda' o Ma'ād*, a cura di D. Giordani, Milano 2003.

accompagnato lo spirito durante la sua ascesa, ha subito una metamorfosi, si è purificata, ed è diventata un docile strumento di cui lo spirito si servirà per chiamare gli uomini alla via verso Dio.

La seconda lettera è anch'essa inviata a un'autorità religiosa (*mollā*) e critica aspramente i sapienti della religione che si sono fatti corrompere dall'amore per i privilegi mondani, e usano la loro scienza per acquisire un carisma effimero.

La terza lettera tratta del ruolo della guida spirituale nel Sufismo, *pīr* in lingua persiana, e della sua funzione d'intermediario tra il discepolo e l'oggetto della sua ricerca.

La traduzione delle tre lettere è basata sul testo in persiano e in arabo delle *Makṭūbāt* di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, edito dalla Işik Kitabevi di Istanbul nel 1977.

Volume I / Lettera 22

A Šayḥ 'Abd al-Mağīd ibn al-šayḥ Muḥammad al-muftī al-Lāhōrī: sulla descrizione del tipo di relazione che c'è tra lo spirito e l'anima, sulla spiegazione della loro ascesa e discesa, sull'estinzione del corpo e dello spirito e sulla loro permanenza. Sulla stazione della chiamata, e sulla differenza tra i santi che sono consumati e quelli che ritornano per invitare gli altri.

Gloria a Colui che ha riunito la luce e l'ombra, ha unito ciò che non ha spazio ed è libero da dimensioni con ciò che è nello spazio ed è limitato da dimensioni. Gloria a Lui che ha fatto nascere nella luce l'attaccamento per la tenebra, che a causa di questa forte attrazione se n'è innamorata e ha voluto mischiarsi a lei. Grazie a questo legame la luce ha aumentato la sua luminosità e la sua chiarezza, e ha raggiunto la perfezione a causa della prossimità con l'oscurità. Così come quando si vuole pulire uno specchio, per farlo apparire più lucido lo si ricopre prima di terra (*turibat*) per far risaltare la sua lucentezza in contrasto con l'oscurità, affinché il suo splendore risalti in confronto all'opacità della terra (*al-ṭiniyya*).

Allora quella luce [dopo che si è infatuata e si è unita all'oscurità] ha dimenticato quel che prima aveva ottenuto dalla contemplazione delle realtà sante, ma anzi, non sa più chi sia in realtà e quali le caratteristiche del suo essere, poiché si è smarrita nella visione del suo amato tenebroso e dall'attaccamento al corpo materiale. Si associa allora ai "Compagni della

Sinistra”² per aver perso l’eccellenza della “Compagnia della Destra”³ a causa della sua vicinanza [con l’oscurità]. Ma se continua a rimanere smarrita in questa angusta condizione e non si libera nello spazio della piena libertà, allora guai a lei e ancora guai a lei! Perché non le sarà possibile realizzare il suo fine [nell’esistenza]: la gemma della sua predisposizione è andata sprecata e si è perduta lontano. Ma se la Bontà massima la previene ed essa intuisce la sollecitudine che viene dall’alto, allora rialza la testa, si ricorda di ciò che aveva perduto e ritorna sui suoi passi dicendo:

Verso di Te, o Amato, è il mio Pellegrinaggio e la Visita devota
Mentre il Pellegrinaggio degli altri è solo verso terra e pietre.

Se torna a essere di nuovo assorta nella contemplazione dell’Amato santo, nel modo migliore, e riesce a dirigere la propria attenzione con perfetta determinazione verso la Signoria Santissima, allora l’oscurità la seguirà e verrà sopraffatta dalle Sue luci travolgenti. Se poi [la luce] diviene assorta [nella contemplazione] fino al punto in cui dimentica prontamente il suo oscuro compagno, dimenticandosi totalmente di se stessa e di ciò che è connesso con il suo essere, consumandosi nella visione della Luce delle Luci e raggiungendo la presenza dell’Amato ch’è oltre i veli, [quella luce] verrà onorata con l’estinzione (*fanā*) del corpo e dello spirito. Se poi dopo essersi estinta avrà ottenuto anche la permanenza (*baqā*) nell’oggetto contemplato, avrà completato entrambi gli aspetti dell’estinzione e della permanenza, e sarà quindi corretto attribuire alla sua condizione il nome di “amicizia” [con Dio] (*al-malāya*).

A questo punto si presentano due possibilità: o sprofondare totalmente nell’oggetto della contemplazione e svanire in esso per sempre, oppure ritornare verso le creature per chiamarle al Vero – sia esaltata la Sua potenza – in modo che la realtà interiore resti con Dio mentre la realtà esteriore risieda con le creature. Allora la luce si libera dall’ombra a cui si era unita e si volge verso il suo Amato, e dopo essersene liberata entra a far parte dei Compagni della Destra. Anche se in realtà Iddio non ha né destra né sinistra, parliamo della destra perché è più consona alla Sua condizione e si addice meglio alla Sua perfezione, poiché comprende gli aspetti della Bontà, anche se le Sue mani condividono congiuntamente la bontà e la benedizione. Si dice infatti che: «Entrambe le Sue mani sono la mano

² «E quei della sinistra! Oh quei della sinistra! Si aggireranno in vento bruciante, in acqua bollente e in ombra di fumo nerissimo, non fresca, non generosa. Sì, essi vissero in passato fra gli agi, persistenti nel supremo peccato» (*Corano* LVI: 41-46).

³ «E quei della destra! Oh quei della destra! S’aggireranno fra piante di loto senza spina e acacie copiose di rami, e ombra ampia e acqua scorrente e frutti, molti, mai interrotti e mai proibiti, e alti giacigli» (*Corano* LVI: 27-34).

destra».⁴ Quindi quell'ombra, dopo che si è separata dalla luce, approda alla stazione della servitù e dell'obbedienza.

Con il termine luce senza spazialità abbiamo voluto intendere lo spirito, anzi, il suo compendio, e per oscurità delimitata dalle dimensioni, l'anima. Lo stesso vale per i significati dei termini interiore ed esteriore.

Se qualcuno chiedesse: «Come mai anche i santi consumati [nella contemplazione di Dio] percepiscono il mondo, volgono la loro attenzione verso di esso e si mischiano con gli uomini della loro specie? Che cosa significa allora essere consumati e essere costantemente assorti, e qual è la differenza tra loro e quelli [tra i santi] che invece sono ritornati al mondo per la chiamata a Dio?».

Risponderei: essere consumati ed essere totalmente assorti vuol dire che lo spirito e l'anima si sono rivolti congiuntamente [verso l'oggetto desiderato], dopo che l'anima è stata inclusa nelle luci dello spirito, come è stato già accennato in precedenza. La percezione del mondo e cose simili avvengono attraverso i sensi, le facoltà e le membra, che sono specifiche capacità dell'anima. La realtà sintetica [dell'anima] si annulla quando viene inclusa nelle luci dello spirito, al momento della visione dell'oggetto contemplato, mentre la sua capacità specifica permane e mantiene la percezione precedente, senza interruzione. Tutto ciò è differente per colui che ritorna verso il mondo, poiché la sua anima dopo esser divenuta "rasserenata" (*muṭma'inna*) fuoriesce da queste luci per chiamare gli uomini a Dio e sviluppare una sintonia con il mondo. Per via di questa sintonia si compie la chiamata a Dio e la replica [degli uomini].

Quanto alla spiegazione della realtà sintetica dell'anima, delle sensazioni e del resto dei suoi specifici dettagli: tutto ciò significa che l'anima detiene un legame con il cuore [materiale] che è "a forma di pigna" (*al-qalb al-ṣanawbari*), ed esso è collegato allo spirito tramite la realtà onnicomprensiva del cuore [spirituale] (*al-ḥaqīqa al-ḡāmi'a al-qalbiyya*). I flussi santificanti (*fuyūd*) che giungono dallo spirito arrivano su tale realtà inizialmente in modo sintetico, poi attraverso l'anima giungono alle facoltà e al resto delle membra in maniera dettagliata, poiché la loro specificità è compresa nell'anima in maniera sintetica.

Diviene chiara allora la differenza tra i due gruppi;⁵ bisogna sapere che il primo è quello di coloro che sono ebbri (*arḥāb al-sukr*), il secondo è quello di coloro che sono sobri (*arḥāb al-ṣaḥū*). Al primo appartiene la dignità, al

⁴ Glossa in margine al testo sulla fonte del detto profetico (*ḥadīṭ*): «Lo riporta Muslim da 'Abd Allāh ibn 'Amr e Tirmidī da Abū Hurayra con le parole: "Entrambe le mani del mio Signore sono la Sua destra benedetta"». Vedi anche A.J. WENSINCK, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, VII, Leiden 1992, p. 379.

⁵ Ovvero tra coloro che rimangono assorti nella contemplazione e coloro che ritornano tra la gente per la "chiamata" a Dio.

secondo l'eccellenza. La stazione del primo gruppo è in rapporto con la santità, quella del secondo è in rapporto con la profezia. Che Iddio ci renda degni della dignità dei santi e ci faccia essere perfettamente risolti nel seguire le orme dei profeti – la benedizione e la pace siano sul nostro Profeta e su di loro e sui loro compagni tra gli angeli ravvicinati e i pii servi devoti, fino al Giorno del Giudizio. Amen!

L'autore di questa risposta, sebbene non padroneggi bene l'arabo, a causa del suo non essere arabo, dato che la vostra nobile lettera era scritta in lingua araba, ha dettato il suo scritto in conformità con la vostra lettera.

L'ultima parola è: Pace!⁶

Volume I / Lettera 33

A Mollā Ḥaġġī Muḥammad Lahōrī, in cui si biasimano i cattivi uomini di scienza che sono prigionieri dell'amore per il mondo e che svendono la loro conoscenza per questo mondo, e in cui si lodano quei dotti che invece si astengono e rifuggono da esso.

L'amore e il desiderio per il mondo di certi sapienti è come una macchia nera sulle loro belle facce. Le persone possono anche ottenere un beneficio da questi uomini di scienza, ma per essi, il loro stesso sapere non è di alcuna utilità. Nonostante spetti a loro il compito di riaffermare la *šarī'a* e di rafforzare la religione, può accadere che a volte questo compito sia svolto anche da gente dissoluta o da uomini di poca fede; lo ha dichiarato il Signore degli Inviati, su di lui la Pace, quando ha detto, a questo proposito: «Iddio sosterrà questa religione per mezzo di uomini dissoluti».⁷

Sono come la Pietra Filosofale (*sang-i pārs*), tutto quello che ad essa si accosta, che sia rame o ferro, diventa oro; ma essa per lo più rimane pietra tale e quale alla sua natura. Come dal fuoco deposto nella pietra o nella pianta, il mondo intero riceve un'utilità, così la pietra da quel fuoco interiore non ottiene nulla. Meglio se diciamo che per costoro la scienza è dannosa, poiché per essi si conferma il detto profetico: «La persona che soffrirà di più il Giorno del Giudizio sarà il sapiente al quale Iddio non ha consentito di beneficiare della sua conoscenza».⁸

⁶ AḤMAD SIRHINDĪ, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbāni*, I, Karachi-Istanbul 1977, pp. 53-58.

⁷ Da Abū Hurayra, riportato da Muslim, Buḥārī e Tirmidī: ABŪ KALĪM MUḤAMMAD ŠIDDĪQ FĀNĪ, *Tabrīġ Ahādīf al-Maktūbāt*, Khaniwāl-Pakistan 2005, n. 6, p. 8.

⁸ *Hadīf* riportato da Sirhindī anche nella lettera 230 del primo volume; lo riporta Ibn 'Asākir da Abū Hurayra, Al-Ṭabarānī in *al-Mu'ġam al-Šaġīr*, al-Bayhaqī in *Ša'b al-Imān*, ecc.; FĀNĪ, *Tabrīġ*, n. 38, p. 18.

Come può non essere un danno, la scienza cara presso Iddio Potente ed Eccelso, come la più nobile delle creature, che diventa per questi uomini uno strumento per raggiungere il successo mondano, il denaro, la fama, il prestigio? In realtà, per il Vero, questo mondo è vile e insignificante, è la creazione peggiore, e quindi è veramente indegno rendere vile ed insignificante quello che per Dio è caro; ciò significa in realtà opporsi a Lui, Potente ed Eccelso.

Insegnare ed emanare opinioni legali (*ifṭā*) è utile solo quando è fatto semplicemente per la gloria di Dio, quando non c'è macchia di desiderio per il rango e la proprietà, o la voglia di guadagnare fama. Il segno dell'assenza di difetto è la rinuncia alle cose mondane (*zuhd*) e la mancanza di interesse per il mondo e per quello che c'è in esso. I sapienti afflitti da questo male, quelli che sono stati catturati dall'amore per il mondo, sono sapienti di questo basso mondo, uomini di scienza corrotti, i peggiori tra gli esseri umani, ladri di religione. Tuttavia pensano di essere delle guide da imitare, e considerano se stessi le persone migliori.

E pensano di ottenere qualcosa ma non sono forse dei bugiardi? Satana ha prevalso su di loro e ha fatto loro dimenticare il Nome di Dio. Costoro sono il partito di Satana, e non è forse il partito di Satana quello dei perdenti? (*Corano* LVIII: 18-19).

Uno dei grandi del Sufismo (*taṣawwuf*) vide una volta Satana il maledetto che se ne stava semplicemente seduto senza preoccuparsi di corrompere e ingannare. Lo *ṣayb* gli chiese il segreto di ciò e il maledetto rispose: «Di questi tempi gli uomini di scienza corrotti mi danno un grande aiuto e mi semplificano questo compito». È un dato di fatto che in quest'epoca, ogni rilassamento e ogni mancanza che si verificano nel rispetto delle questioni della Legge Sacra, e ogni allentamento che è apparso nella divulgazione della fede e della religione, è dovuto all'influenza nefasta e alla cattiva intenzione di questi uomini.

Certo, i sapienti che non hanno interesse per questo mondo e che sono liberi dall'amore per il rango e il potere, per il possesso e il prestigio, sono i sapienti [che hanno una connessione con la realtà] dell'Altro mondo, sono gli eredi dei Profeti. Costoro sono i migliori del creato, il Giorno della Resurrezione l'inchiostro dei loro calamai sarà pesato assieme al sangue dei martiri sulla Via di Dio e il peso dell'inchiostro sarà maggiore. Il detto: «Il sonno dei sapienti è un atto rituale» rende giustizia alla loro condizione. Nello sguardo di questi uomini si può percepire la bellezza dell'Altro mondo, ma vi può apparire in maniera chiara anche la visione della bruttezza e della miseria di questo basso mondo. Vedono l'Altro mondo con lo sguardo della Permanenza (*baqā'*) e vedono questo segnato

dall'estinzione (*fanā*); non c'è dubbio che essi rifuggano da ciò che non è permanente e confidano in ciò che permane.

La visione della grandiosità dell'Altro mondo è il frutto della Maestà dell'Eterno, percepire la bassezza di questo mondo e di quanto vi è in esso, è condizione fondamentale per riconoscere la grandiosità dell'Altro, poiché: «Questo mondo e l'Altro sono come due concubine: se soddisfi l'una scontenti l'altra». Se questo mondo è amato l'Altro è disdegnato, se l'Altro mondo è amato questo è disprezzato. Congiungere insieme queste due cose è come unire due opposti:

Bello sarebbe se si potessero riunire il sacro e il mondo profano.

Certamente, un gruppo di maestri che si sono sottratti completamente alla schiavitù della propria anima e dalle sue necessità, hanno scelto intenzionalmente di assumere l'atteggiamento dei profani, e appaiono interessati [come loro a questo mondo] ma in realtà non sono affatto legati ad esso e sono totalmente liberi da ogni attaccamento: «Uomini che né commercio né vendita distolgono dal ricordo di Dio» (*Corano* XXIV: 37). Commercio e vendita non vietano loro di ricordare il Nome di Dio: anche nell'attaccamento a queste cose essi sono perfettamente distaccati.

Ḥaẓrat Ḥwāja Naqšband, Iddio santifichi la sua anima, racconta: «Vidi nel *baẓār* di Minā un mercante che comprò e vendette merce per circa cinquantamila *dinār*, ma il suo cuore non si dimenticò di Dio neanche per un istante».⁹

Volume I / Lettera 169

A Šayḥ 'Abd al-Šamad al-Sulṭānpūrī, in risposta alla sua domanda su ciò che disse un discepolo al suo maestro: «Se ti intrometti nel momento particolare in cui io sono con il Vero, ti taglierò la testa!». Il maestro approvò le sue parole e lo abbracciò.

Sia lode a Dio il Signore dei Mondi, la preghiera e la Pace siano sul Signore degli Inviati Muḥammad e sulla sua famiglia. La vostra preziosa lettera e la vostra gentile corrispondenza è giunta ed è stata accolta con favore. Quanto alla risposta alla vostra domanda, sappiate signore, che il massimo scopo e l'intento più elevato è quello di giungere fino alla Presenza Divina. Ma all'inizio, a causa di varie forme di attaccamento, il principiante è nel grado massimo di sporcizia e degradazione, mentre la Realtà Divina è il più alto grado di elevazione e trascendenza; quindi

⁹ AḤMAD SIRHINDĪ, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I, Karachi-Istanbul 1977, pp. 95-97.

l'affinità tra colui che cerca e l'oggetto desiderato, che è il tramite attraverso cui è possibile il donare e ricevere l'effusione santa, è nullificata. Allora, senza dubbio, non si può fare a meno di un maestro spirituale (*pīr*) che conosca a fondo la Via, che abbia buona vista, e che funga da intermediario (*barẓab*); egli infatti detiene la fortuna maggiore di entrambe le parti, e di conseguenza è il tramite che fa giungere colui che cerca al suo fine. Più colui che aspira riguadagna l'affinità con ciò che desidera, tanto più il *pīr* rinuncia a stare tra i due, e quando l'aspirante ritrova una perfetta corrispondenza con l'oggetto desiderato, il *pīr* si toglie completamente di mezzo, e lascia colui che desidera riunirsi con Colui che egli desidera, senza la sua intermediazione.

All'inizio e nella fase intermedia [della Via] non è possibile contemplare l'oggetto desiderato senza lo specchio del *pīr*, ma nella fase conclusiva lo splendore della Sua Bellezza appare senza l'intermediazione dello specchio del *pīr*, e ne consegue l'unione pura e semplice. Quanto alle parole: "Se il *pīr* si intromette in quel momento, gli taglierò la testa", sono state dette in un momento di follia estatica; coloro che sono sani di mente non parlano in questo modo, né percorrono la via della mancanza di rispetto, ma vedono il raggiungimento delle loro aspirazioni come una benedizione del loro *pīr*.

Wa s-salām.¹⁰



¹⁰ AHMAD SIRHINDĪ, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I, Karachi-Istanbul 1977, pp. 281-282.