

Jouvence
Volti d'Islam
n xxx

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Branca (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Alessandro Cancian (The Institute of Ismaili Studies, London)

Demetrio Giordani (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

Francesco Leccese (Università degli Studi Internazionali di Roma)

Alberto Ventura (Università della Calabria)

Demetrio Giordani

I NAQSHBANDĪ

Uomini, storia e dottrine
di un ordine *ṣūfī*



JOUVENCE

VOLTI D'ISLAM

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Studi
Linguistici e Culturali dell'Università di Modena e Reggio Emilia –
per la realizzazione e la divulgazione dei risultati del Progetto FFARB.

2019 Editoriale Jouvence (Milano)
Collana: *Volti d'Islam*, n. xx
Isbn: 9788878016903
www.jouvence.it
info@jouvence.it
Tel: +39 02 24411414

© Mim Edizioni srl
via Monfalcone 17/19
20099 Sesto San Giovanni (Mi)



INDICE

LA CATENA INIZIATICA DEI MAESTRI DELL'ORDINE NAQŠBANDĪ-MUĞADDIDĪ-MAZHARĪ	7
INTRODUZIONE	9
CAPITOLO I: LE ORIGINI	19
CAPITOLO II: LA VIA DEI ḤWĀJAGĀN	37
CAPITOLO III: ḤWĀJA BOZORG, IL GRANDE MAESTRO	47
CAPITOLO IV: DA SAMARCANDA ALL'INDIA	69
CAPITOLO V: IL RINNOVATORE	81
CAPITOLO VI: GLI EREDI	113
CAPITOLO VII: IL POETA DI DELHI	119
CAPITOLO VIII: IL SERVO DI 'ALĪ	137
CAPITOLO IX: LA "GUIDA DEGLI ASPIRANTI"	155
CAPITOLO X: L'ESILIO E LA RIFONDAZIONE	177
CAPITOLO XI: UN CUSTODE DELLA TRADIZIONE NEL MONDO CONTEMPORANEO	189
BIBLIOGRAFIA	203



INDICE DEI TERMINI ARABI E PERSIANI 215

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI 221



LA CATENA INIZIATICA
DEI MAESTRI DELL'ORDINE
NAQŠBANDĪ-MUĞADDIDĪ-MAẖZHARĪ

- 1) Muḥammad il Profeta dell'Islām (m.632).
- 2) Abū Bakr al-Šiddīq (m.634)
- 3) Salmān al-Fārisī (m.656) |
- 4) Al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī-Bakr (m.726)
 - 5) Ġa'far al-Šādiq (m.765).
 - 6) Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m.874)
 - 7) Abū al-Ḥasan al-Ḥaraqānī (1034).
 - 8) Abū 'Alī al-Fārmaḏī (m.1084)
 - 9) Yūsuf Hamadanī (m. 1140)
 - 10) 'Abd al-Ḥālīq al-Ġujduwānī (m.1220)
 - 11) 'Ārif Riwgārī (m. 1259)
 - 12) Maḥmūd Injīr Fağnawī (m. 1272?)
 - 13) 'Alī al-Rāmitānī (m.1306?)
- 14) Muḥammad Bābā al-Sammāsī (m. tra 1340-1354)
 - 15) Amīr Sayyid Kulāl al-Buḥārī (m.1371)
- 16) Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband (m.1389)
 - 17) 'Alā'uddīn 'Aṭṭār (m.1399)
 - 18) Ya'qūb Čarḫī (m.1447)
- 19) Ḥwāja 'Ubaydullāh Aḥrār (m.1489)
- 20) Muḥammad Zāhid Walī (m.1520)
- 21) Darwīš Muḥammad (m.1562)
- 22) Ḥwāja Amkangī (m. 1599)
- 23) Ḥwāja Muḥammad Bāqī bi-Llāh (m.1605)
- 24) *Imām-i Rabbānī* Aḥmad Fārūqī Sirhindī *Muğaddid-i Alf-i Tānī* (m.1625)
- 25) Ḥwāja Muḥammad Ma'sūm Sirhindī Muğaddidī (m.1668)
- 26) Ḥwāja Sayfuddīn Sirhindī Muğaddidī (m.1684)
- 27) Nūr Muḥammad Badayūnī (m.1722)
- 28) Mīrzā Maẖzar Jān-i Janān (m.1781)

- 29) Šāh Ġulām ‘Alī (‘Abd Allāh Dihlawī) (m. 1824)
 ► Šayḥ Ḥālīd al-Baġdādī (m.1826)
- 30) Šāh Abū Sa‘īd Fārūqī Muġaddidī (m. 1835)
- 31) Šāh Aḥmad Sa‘īd Fārūqī Muġaddidī (m.1860)
- 32) Šāh ‘Umar Fārūqī Muġaddidī (m.1880)
- 33) Šāh Muḥyiddīn Abū’l-Ḥayr Fārūqī Muġaddidī (m.
 1923)
- 34) Mawlānā Šāh Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī Muġaddidī
 (m.1993)
- 35) Šāh Anas Abū Nāṣir Fārūqī Muġaddidī

INTRODUZIONE

Nelle intenzioni iniziali, questo libro avrebbe dovuto essere una selezione delle lettere del grande maestro *ṣūfī* indiano Aḥmad Farūqī al-Sirhindī. Avevo già affrontato lo studio e la traduzione di un suo breve trattato, il *Mabda' wa Ma'ād*, “L’Inizio e il Ritorno” all’epoca della tesi di Dottorato. Avevo poi proseguito lo studio delle sue lettere, le *Maktūbāt*, partendo dal lavoro di ricerca e traduzione inedita messi a disposizione da Alberto Ventura, come solida base di partenza per un’antologia. Poi è arrivata la pubblicazione di *Revealed Grace. The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, una selezione di ventisei lettere dai tre volumi delle *Maktūbāt*, tradotte e commentate nel 2011 da Arthur Buehler (1948-2019). Questo importante studio era stato preceduto dall’indice analitico dell’opera di Sirhindī, il *Fihāris-i taḥlīlī-yi Maktūbāt-i Aḥmad Sirhindī*, che Buehler aveva edito a Lahore nel 2001. Avendo riunito una considerevole mole di materiale per un volume antologico, ho quindi iniziato a muovere i primi passi nella selezione del materiale e a scrivere il capitolo introduttivo. A questo punto mi si è aperta una prospettiva completamente diversa; mi sono accorto, infatti, della quantità di opere di cui avrei dovuto tener conto per inquadrare l’opera di Aḥmad Farūqī al-Sirhindī nel giusto ambiente storico e dottrinale della Naqṣbandiyya. Si trattava di opere agiografiche, epistole, commenti, raccolte di poesie e testi dottrinali in arabo o in persiano, apparsi nell’arco di svariati secoli, che raramente erano stati letti, commentati o parzialmente tradotti, in qualche lingua occidentale. In quel vasto oceano di materiale vi erano dei capolavori che dovevano essere valorizzati, delle storie che bisognava far

conoscere, delle perle che dovevano essere incastonate.

Per cominciare a scrivere la storia della Naqšbandiyya bisognava partire dal primo dei più famosi testi agiografici dell'ordine: le *Raṣaḥāt'ayn al-Ḥayat*, "Le gocce della Fonte della Vita" completato nel 1503 da Alī ibn al-Ḥusayn al-Wā'iz al-Kāšifī di Herāt, conosciuto anche con lo pseudonimo di Al-Ṣafī, che fu discepolo di 'Ubaydullāh Aḥrār di Samarcanda (m. 1489). Il libro è sostanzialmente la biografia di Ḥwāja Aḥrār, ma la parte iniziale dell'opera è dedicata alla prima fase della storia della Naqšbandiyya e ricostruisce la catena dei maestri dell'ordine, dalla biografia del primo califfo Abū Bakr al-Ṣiddīq, a quelle dei suoi successori, fino a 'Ubaydullāh Aḥrār. Un altro libro di grande importanza per la storia dei Naqšbandī è la raccolta agiografica di 'Abd al-Raḥmān Ğāmī (m. 1492), anche lui strettamente collegato alla figura di 'Ubaydullāh Aḥrār, le *Nafaḥāt al-Uns*, "Le Brezze dell'Intimità", una selezione di seicentoventicinque vite di santi musulmani, vissuti tra l'ottavo e la fine del quindicesimo secolo.

Un testo noto ad alcuni specialisti, pressoché sconosciuto in Occidente, ma che meriterebbe di essere tradotto integralmente, è la biografia di Šāh Bahā'uddīn Naqšband (m. 1389), il leggendario fondatore dell'ordine, l'*Anīs al-tālibīn wa 'uddat al-sālikīn* "Il compagno degli aspiranti e la dotazione dei viandanti". Raccoglie gli aneddoti sulla vita del grande maestro di Buḥārā che narrano del suo apprendistato, del legame con il suo maestro Sayyid Amīr Kulāl, dei suoi discorsi e della sua vita insieme ai discepoli. Il testo è stato compilato da Salāḥ ibn Mubārak Buḥārī, ma sono in molti a volerne attribuire la prima redazione a Muḥammad Pārsā (m. 1419) che fu vicario di Bahā'uddīn e fu un autore tra i più prolifici dell'ordine. Uno dei primi documenti importanti dell'ordine dei Naqšbandī è il commento di Muḥammad Pārsā alle *malfūzāt* di Šāh Bahā'uddīn Naqšband, le brevi definizioni che il maestro diede di alcuni termini chiave del linguaggio tecnico del *taṣawwuf*, che raccolse in un volume dal titolo: *Qudsiya. Kalimāt-i Bahā'uddīn Naqšband*, "Parole di santità. I discorsi di Bahā'uddīn Naqšband".

Naturalmente la parte centrale di questo studio è dedicata alla vita e alle dottrine di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624); le sue lettere sono uno dei testi fondamentali del Sufismo, di importanza pari al *Maṭnawī* di Ġalāluddīn Rūmī, o i *Fuṣūs al-Ḥikam* di Ibn ‘Arabī. 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 e fu compiuta da tre dei suoi discepoli più importanti sotto la sua stessa supervisione. Le lettere furono raccolte in tre volumi, il primo dei quali ne contiene trecentotredici, corrispondente al numero di musulmani che combatterono nella battaglia di Badr, il secondo novantanove, che corrisponde al numero dei Nomi divini, il terzo centoquattordici, che corrisponde al numero delle sure del Corano. Alla morte di Šayḥ Aḥmad Sirhindī le lettere destinate a un quarto volume, forse nove o dieci, furono aggiunte al terzo volume. In seguito, le *Maktūbāt* furono tradotte dai Naqšbandī di tutto il mondo islamico, in arabo, in turco, in urdu.

Il magistero di Aḥmad Sirhindī ha determinato un profondo cambiamento nella prospettiva dottrinale dell’ordine; per le sue elevate intuizioni e per la sua opera di riforma del *taṣawwuf* fu soprannominato: “Il rinnovatore del secondo millennio dell’Islām” (*muğaddid-i alf-i tānī*) e il suo insegnamento ha costantemente ispirato gli scritti dei suoi eredi. Tra costoro Šāh Ġulām ‘Alī (m. 1824) fu un autore di grande rilievo, che visse tra la fine dell’impero moğul e l’inizio della dominazione inglese; soprattutto nelle sue lettere, le *Makātīb-i Šarīfa*, si riconosce nettamente l’impronta dell’esperienza sirhindiana. Šāh Ġulām ‘Alī scrisse poi le *Maqāmāt-i Maḥhariyya*, una voluminosa biografia in cui racconta la vita straordinaria del suo maestro Mīrzā Maḥzar Jān-i Janān (m.1781) che fu un asceta e un poeta raffinato; nato nella famiglia di un nobile funzionario al servizio dell’imperatore moğul Awrangzeb, per seguire il suo maestro rinunciò al rango e condusse la vita povera dei *darwīshān*, fino a diventare una guida esemplare per centinaia di discepoli, uno dei maestri più noti della Naqšbandiyya-Muğaddidiyya.

Le opere elencate finora, quasi tutte in persiano, sono

tra le fonti principali di alcuni repertori biografici dei maestri della Naqšbandiyya, scritti in lingua araba in Siria e in Egitto nel diciannovesimo secolo. Tra queste, le opere consultate in questo studio sono state principalmente due: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya fī Ḥaqā'iq Aḡillā' al-Naqšbandiyya* “I giardini di rose, sulle realtà interiori dei venerabili maestri della Naqšbandiyya” scritto da ‘Abd al-Maḡīd al-Ḥanī morto a Damasco nel 1901, e: *Al-Mawāhib al-Sarmadiyya fī Aḡillā' al-Sādat al-Naqšbandiyya*, “Gli inesauribili talenti; sulle vite dei venerabili maestri della Naqšbandiyya” di Muḥammad Amīn al-Kurdī, morto al Cairo nel 1913. Entrambi i testi contengono una quantità formidabile d’informazioni sull’intera storia, le catene di successione, le vite e i detti di centinaia di maestri dell’ordine *naqšbandī-ḥālīdī*, la branca “occidentale” della Naqšbandiyya, che si sviluppò principalmente in Iraq, Siria e Turchia, a partire dalla figura carismatica di Mawlānā Ḥālīd al-Baḡdādī (m.1826).

Tra gli autori contemporanei che hanno contribuito maggiormente a trasmettere le dottrine tradizionali dell’ordine *naqšbandī*, c’è senz’altro da ricordare Šāh Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī Muḡaddidī di Delhi (m.1993), rappresentante dell’ultima generazione di sapienti formati secondo il metodo tradizionale. Tra i numerosi scritti che ci ha lasciato c’è la biografia di suo padre Šāh Abū’l-Ḥayr Fārūqī, le *Maqāmāt-i Ḥayr*, un grosso volume che contiene anche la storia dettagliata delle ultime generazioni dei maestri *naqšbandī-muḡaddidī-maḡharī* ed è una fonte inesauribile di notizie sulle pratiche e le dottrine dell’ordine. Il libro di Šāh Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī che è stato maggiormente studiato e tradotto è intitolato *Manāhiḡ al-Sayr wa Madāriḡ al-Ḥayr* “Le vie del progresso spirituale e i metodi del perfezionamento”; è senza dubbio il migliore compendio del percorso e del metodo *naqšbandī-muḡaddidī*, poiché contiene in sintesi molte delle opere dei principali maestri dell’ordine, con frequenti riferimenti alle *Maktūbāt* di Šāh Aḥmad Sirhindī.

La storia della Naqšbandiyya ha sempre destato in Occidente grande curiosità e interesse, ciononostante solo negli ultimi quaranta anni sono stati prodotti studi accademici

di livello accurato, da parte di alcuni ricercatori che hanno affrontato lo studio dei testi dell'ordine in maniera rigorosa. Il più importante di questi studi recenti è la raccolta di articoli pubblicata nel 1990 a cura dell'Institut Français d'Études Anatoliennes di Istanbul dal titolo: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres 2-4 mai 1985, édités par Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone*. Il volume contiene quaranta articoli divisi in sette sezioni; nella prima si parla in maniera molto generale della storia, della dottrina, delle pratiche dell'ordine e del ruolo politico che la Naqṣbandiyya ha ricoperto in alcune fasi della storia delle società islamiche. Nella seconda e nelle sezioni successive gli studi esaminano la presenza e l'evoluzione dell'ordine nelle varie parti del mondo islamico: in India e in Pakistan, nell'Impero Ottomano e nella Turchia moderna, in Kurdistan, nell'U.R.S.S., in Afghanistan, in Cina, in Indonesia e infine nei Balcani.

Il volume di Itzhak Weismann dal titolo: *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition* è stato edito nel 2007, circa vent'anni dopo la conferenza di Sèvres. A partire da quella esperienza, Weismann si è riproposto di fornire un quadro storico aggiornato della Naqṣbandiyya, racchiuso in una unica narrazione.

Per quanto riguarda la storia della Naqṣbandiyya indiana, Arthur Buehler ha scritto nel 1998 un libro dal titolo: *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* in cui ha osservato, in alcune fasi della storia dell'ordine, un mutamento della funzione del maestro spirituale a cui è seguita l'apparizione di nuove forme di devozione popolare. Thomas Dahnhardt ha esplorato un particolare aspetto del rapporto tra Induismo e Sufismo e ha pubblicato a Delhi nel 2002: *Change and Continuity in Indian Sufism, a Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment*. Alberto Ventura ha pubblicato nel 2019 un volume dal titolo: *Lo Yoga dell'Islam*, basato sull'analisi e il commento del *Manāhiḡ al-Sayr wa Madāriḡ al-Ḥayr*, di Ṣāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī.

Per quanto riguarda invece la storia dell'ordine nel

mondo ottomano, il libro di Dina Le Gall: *A Culture of Sufism. Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, edito nel 2005, mostra come l'ordine dei Naqshbandī si sia diffuso in Anatolia, Kurdistan, in Arabia e nei Balcani, mantenendo ovunque la regolarità della trasmissione iniziatica, la fedeltà ai rituali originali e le caratteristiche della sobrietà e dell'ortodossia.

Questo saggio è un tentativo di ricostruire l'intera storia dell'ordine *naqshbandī-muğaddidī-maẓharī* dalle origini fino ai nostri giorni, ripercorrendo la *silsila*, la catena iniziatica dei maestri. Nell'organizzare il volume ho seguito volontariamente il modello dei repertori biografici tradizionali, in cui il piano agiografico e quello più propriamente storico si sovrappongono. Ho voluto dedicare un capitolo ad alcune figure preminenti, a coloro che hanno avuto un ruolo decisivo nella storia dell'ordine e sui quali è stato possibile raccogliere la maggior parte del materiale. Per questo motivo ho dedicato grande spazio alle figure di Bahā'uddīn Naqshband e di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, rispettivamente il fondatore e il rinnovatore, alle loro opere e alla loro dottrina.

La figura di Šāh Gulām 'Alī è di nodale importanza nella storia della Naqshbandiyya, egli è più conosciuto nel mondo arabo e in Anatolia con il nome di 'Abd Allāh Dihlawī. Uno dei suoi discepoli più famosi fu Mawlānā Ḥālid al-Bağdādī (m.1827), un sapiente di origine curda esperto di scienze tradizionali, che agli inizi del XIX secolo intraprese un lungo viaggio per andare a trovare il maestro indiano nella sua *ḥanqāh* di Delhi; dopo aver vissuto con lui per un anno, ottenne l'autorizzazione a fondare una sua branca dell'ordine. Nel 1811 ritornò in Occidente e diffuse in tutto il mondo ottomano, le dottrine e le pratiche rituali della Naqshbandiyya-Muğaddidiyya, così come gli erano state trasmesse da Šāh Gulām 'Alī. Ancora oggi, in molte parti del mondo islamico occidentale, la Naqshbandiyya-Ḥālidīyya, l'ordine derivato da Mawlānā Ḥālid, ha una grande diffusione; in Turchia, ha superato indenne l'era

delle persecuzioni, è emerso dalla clandestinità dopo l'era kemalista, ora è uno degli ordini con il maggior numero di seguaci. A Istanbul oggi i Naqšbandī si riuniscono intorno a tre poli principali: quello della moschea di Iskandar Paşa nel quartiere di Fatih, diretto fino al 2001 da Esat Coşan e poi da suo figlio Nurettin, quello della moschea di İsmail Ağa nel quartiere di Çarşamba, guidato dallo Şayḥ Maḥmūd Ustaosmanoğlu, quello del Vaqfı di Aziz Maḥmūd Hudayî Efendi di Uskudar, guidato dallo Şayḥ Osman Nūrî Topbaş.

La più influente tra le innumerevoli linee di tradizione *naqšbandī-ḥālīdī* della Siria, è quella che è stata guidata fino al 2004 dal Gran Mufti Şayḥ Aḥmad Kuftārū; di origine curda, era il figlio di Amīn Kuftārū (m.1938), discepolo e successore di 'Isā al-Kurdī (m.1912), Imām della moschea di Abū al-Nūr a Damasco. Durante il periodo difficile della presidenza di Ḥāfız al-Asad, Şayḥ Aḥmad Kuftārū fondò la *Abū al-Nūr Islamic Foundation*, organizzò un'estesa rete di scuole religiose in Siria e all'estero, si impegnò attivamente nel dialogo interreligioso; fu lui ad accogliere nel maggio del 2001 Papa Giovanni Paolo II, in visita alla moschea degli Omayyadi a Damasco. Alla sua morte subentrò alla guida della Kuftāriyya suo figlio Şalāḥuddīn Kuftārū.

La più visibile tra le branche della Naqšbandiyya-Ḥālidiyya è la Ḥaqqāniyya, fondata da Şayḥ Nāzīm al-Qubruşī al-Ḥaqqānī, morto a Cipro all'età di novantadue anni nel 2014, un maestro di origini turco-cipriote che viaggiò gran parte della sua vita per tutto il globo seguito da uno stuolo di discepoli. Egli entrò nella Naqšbandiyya-Ḥālidiyya nel 1945, quando era studente di scienze islamiche a Damasco; fu iniziato da Şayḥ 'Abdallāh Fā'iz al-Daghestānī (m.1973), il cui lignaggio iniziatico risale ai maestri dell'Imām Šāmil, nel nord del Caucaso. Dopo la morte del suo maestro Şayḥ Nāzīm al-Qubruşī si trasferì a Tripoli in Libano, dove iniziò a trasmettere i primi insegnamenti. Stabili poi la sua *ḥānqāh* nella città turco-cipriota di Lefke. La nascita della prima comunità dell'ordine in Occidente risale alla fondazione di una sede a Londra nel 1974, dove lo Şayḥ decise di trascorrere ogni anno il mese di Ramaḍān. Da allora la sua comunità crebbe considerevol-

mente; grazie al suo carisma e alla sua straordinaria capacità comunicativa, radunò intorno a sé discepoli provenienti dall'Asia del sud, dalla Turchia e dall'Europa occidentale. I discepoli di Šayḥ Nāẓim si distinguono per l'abbigliamento tradizionale; un'altra caratteristica particolare dell'ordine è un poderoso *dīkr* collettivo a voce alta. Alla morte di Šayḥ Nāẓim la Ḥaqqāniyya ha ricevuto un nuovo slancio dalla guida del figlio Šayḥ Muḥammad 'Ādil Al-Ḥaqqānī.

Si potrebbero descrivere altre realtà viventi della Naqṣbandiyya-Ḥālidiyya in Kurdistan, in Iraq, in Anatolia e nel Caucaso, ma l'obiettivo di questo libro è di seguire la linea di discendenza iniziatica che proseguì in India, dopo la morte di Šāh Ġulām 'Alī, per merito di Šāh Abū Sa'īd Fārūqī Muğaddidī (m. 1835), suo discepolo ed erede, che assunse la guida della *ḥānqāh* di Delhi nel 1824. Era un discendente di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, svolse il suo ruolo di guida dell'ordine *naqṣbandī-muğaddidī-maẓharī* per quasi dieci anni e per diverso tempo rimase in contatto epistolare con Mawlānā Ḥālid al-Bağdādī; fu autore di un importante trattato sul metodo *naqṣbandī*, la *Hidāyat al-Ṭālibīn*, "La Guida degli Aspiranti" di cui si parlerà estesamente nel capitolo IX.

Da Šāh Abū Sa'īd in poi, l'autorità spirituale dell'ordine si trasmise di padre in figlio; suo erede spirituale fu il primogenito Šāh Aḥmad Sa'īd Fārūqī Muğaddidī (m. 1860) che visse nel difficile periodo di disintegrazione della società tradizionale indiana, dopo la fine dell'impero mog̃l e l'inizio della colonizzazione inglese. Durante la grande rivolta del 1857 e l'occupazione di Delhi da parte delle truppe coloniali, Šāh Aḥmad Sa'īd fu costretto a fuggire, andò in esilio a Medina, lasciando un suo vicario come guardiano della *ḥānqāh*, dove erano conservate le spoglie di suo padre e dei suoi predecessori.

Il periodo di assenza dell'autorità spirituale durò fino al 1888, quando Šāh Abū'l-Ḥayr Fārūqī (m. 1923) il nipote di Šāh Aḥmad Sa'īd, fece ritorno in India da Medina e assunse la guida della *ḥānqāh* ripristinando la tradizione *naqṣbandī-muğaddidī-maẓharī* dopo un vuoto durato trent'anni, quando ormai la realtà sociale di Delhi si era completamente trasformata. Ristabili il ruolo che la *ḥānqāh*

aveva avuto prima della grande rivolta del 1857, ripristinò la continuità della *silsila*, restaurò e ampliò gli edifici, riorganizzò la rete dei rapporti sociali e ricompose i legami con i vecchi discepoli di suo nonno; non ebbe facili rapporti con le autorità governative di quel tempo.

Il successore fu suo figlio Šāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī Muğaddidī (m.1993), che prima di assumere la guida dell'ordine *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī*, trascorse un lungo periodo di formazione all'università cairota di Al-Azhar. È la tipica figura di sapiente tradizionale, esperto di esegesi coranica e di fonti del diritto; ha vissuto nell'India moderna, separata dal Pakistan, in un periodo di forti cambiamenti sociali e d'indebolimento spirituale. Nei suoi numerosi scritti ha strenuamente difeso e tenuto viva la tradizione del *taṣawwuf* nell'epoca del progresso moderno e del fondamentalismo religioso. I discepoli più anziani lo ricordano come un maestro di grande esperienza, umile e rigoroso come i suoi predecessori.

Raccolse l'eredità di Šāh Abū'l-Ḥasan suo nipote Šāh Anas Fārūqī; anche lui, come i suoi antenati, discendenti di Šayḥ Aḥmad Sirhindī e del secondo Califfo 'Umar al-Fārūq. Accettò di diventare il trentacinquesimo maestro dell'ordine *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī* quando era ancora molto giovane; dal 1993 ha dedicato grandi energie e risorse nella direzione della *ḥānqāh*, accogliendo discepoli dall'India, Afghanistan e soprattutto Bangladesh, che giungono frequentemente in visita per ottenere l'istruzione spirituale. Šāh Anas Fārūqī riceve cortesemente semplici visitatori, gente di passaggio, anche occidentali non musulmani; molti arrivano dalla Turchia, in particolar modo gli appartenenti a una delle varie branche della Naqšbandiyya-Ḥālidiyya, che giungono a rendere omaggio alle tombe di Šāh Gulām 'Alī e Mīrzā Maẓhar Jān-i Janān, custodite nel cortile della *ḥānqāh*. Egli è ora il custode di un'istituzione che ha radici millenarie, è l'erede di una tradizione ininterrotta di grandi maestri e l'interprete moderno dei loro insegnamenti. Questo libro vuole ricostruire in parte la storia e la vita di alcuni uomini di quella tradizione.

Demetrio Giordani



CAPITOLO I LE ORIGINI

“Il Sufismo vero è la sottomissione al Libro di Dio e l’imitazione della Sunna del Suo Messaggero; è rivivere con gli stati interiori e le azioni esteriori l’epoca fausta del Messaggero e dei suoi Compagni. È la vera essenza dell’Islām”¹.

Sebbene attualmente, in Occidente e nel mondo islamico, questa semplice e concisa definizione non sia approvata da molti, essa è però condivisa da tutti quelli che lo praticano effettivamente. Il Sufismo (*al-taṣawwuf*) è nato contemporaneamente all’Islām, le sue dottrine e le sue pratiche derivano essenzialmente dalle sue due fonti principali: il Corano, il Libro rivelato, e la Sunna, il modello esemplare dell’Inviato. Muḥammad è l’origine e il primo anello della catena iniziatica del Sufismo; la sua ascensione attraverso i cieli, in compagnia dell’arcangelo Gabriele – a cui allude l’inizio della Sura XVII del Corano – è l’archetipo del viaggio dei viandanti dello Spirito (*sālikūn*) che hanno modellato la loro vita sul suo esempio, sul cammino per giungere all’intima vicinanza con Dio.

Uno di loro, ha scritto:

*Lo sforzo del Profeta per conquistare La Mecca,
come puoi pensare che fosse per amore di questo mondo?
Lui, che il giorno della prova, dal tesoro dei sette cieli
distaccò gli occhi e il cuore?*

1 Dall’introduzione della traduzione turca di autore ignoto dell’epistola: *Al-bahġa al-saniyya fī ādāb al-ṭarīqa al-‘aliyya al-ḥālidiyya al-naqṣbandiyya*, dello Ṣayḥ Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥānī, citata da Hamid Algar: “The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of its History and Significance”. *Studia Islamica*, No. 44, 1976, pp.123-152.

*Quando l'orizzonte di tutti e sette i cieli
fu pieno di hūr e ġinn venuti a vederlo?*²

Le parole del Corano sono la pietra angolare delle dottrine del Sufismo; da sempre i maestri *ṣuḥfī* hanno usato il vocabolario, la simbologia e le metafore del linguaggio coranico per comunicare verità profonde. L'ermeneutica dei grandi uomini del *taṣawwuf* è giunta a sondare le profondità delle parabole del Corano per avvicinarsi il più possibile al Mistero dell'Assoluto, senza rinnegare mai il senso esteriore delle ingiunzioni contenute nel Libro. Il risultato è stato un approccio al testo che ha sempre riconosciuto più livelli di significato. Lo dice anche il poeta in questi versi:

*Il perfetto oratore è come colui che dispone una mensa,
sulla sua tavola c'è ogni sorta di cibo.*

*Nessuno dei suoi ospiti resta sprovvisto,
ed ognuno trova la sua vivanda particolare.*

*È come il Corano che ha sette piani di saggezza,
in cui vi è nutrimento per il volgo e per l'eletto.*

*Il darwīš dice: "Almeno questo sia certo per la gente comune,
che il mondo obbedisce al comando dell'Onnipotente.*

*Non una foglia cade dalla pianta
senza l'ordine e il decreto del Signore della Felicità.*

*Non un boccone scende in gola
senza che il Vero dica a quel boccone: "Entra!"*³

Gli ordini *ṣūfī* sono distinte vie d'irradiamento dell'eredità del Profeta Muḥammad; gli uomini del *taṣawwuf* hanno raccolto e trasmesso le sue parole da una generazione all'altra; hanno educato uomini e donne in continenti diversi, hanno tenuto insieme le società mentre le dinastie

2 Mawlānā Ḡalālud-dīn Rūmī: *Maṭnawī*, I:3947-3950.

3 Ivi, III: 1895-1900.

crollavano. Il centro e il principio di questo irradamento sono facilmente localizzabili nei luoghi in cui il Profeta visse con i suoi Compagni, un gruppo dei quali fu chiamato “La Gente della Veranda” (*ahl al-ṣuffa*) perché vivevano abitualmente sotto un portico vicino all’entrata della sua casa medinese. Erano un gruppo di asceti provenienti dai luoghi più disparati: celibi, indigenti, vivevano della carità e dell’ospitalità dei primi musulmani di Medina. Di essi si parla come dei primi *ṣūfī*, a causa della loro povertà e dell’ascesi che li contraddistingueva e per la particolare considerazione che il Profeta aveva per alcuni di loro. Facevano parte del gruppo alcuni dei personaggi che avranno in seguito un ruolo fondamentale nella trasmissione delle testimonianze sulla vita di Muḥammad (*aḥādīth*).

Gli autori antichi danno notizie dei membri di quel gruppo; Huḡwīrī elenca i nomi dei più famosi: Bilāl al-Habaṣī, il primo *mu’aḍḍin* della storia, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, il custode degli effetti personali del Profeta, Abū Ḍarr al-Ġifārī che proveniva da una tribù di predoni, Abū Hurayra, che fu tra i più importanti testimoni e tramandatori, così chiamato per via del suo attaccamento a una gattina, Zayd ibn al-Ḥaṭṭāb il fratello del Califfo ‘Umar, poi Salmān al-Fārisī, che era un barbiere di origine persiana che era giunto da Oriente⁴.

Sulamī racconta anche che il Profeta sedeva con familiarità con questo gruppo di asceti e questa particolare intimità a volte accendeva la gelosia degli estranei: narra di un gruppo di notabili di una tribù araba che arrivò in visita alla moschea di Medina; giunsero alla presenza del Profeta, ma rimasero in disparte, perché non volevano avvicinarsi al gruppo dei Compagni che occupava il fondo della moschea. Tra loro vi erano quelli della “Gente della Veranda”, tra cui Salmān al-Fārisī e Abū Ḍarr al-Ġifārī, i

4 ‘Alī ibn ‘Uṭmān al-Huḡwīrī: *Kaṣf ol-Maḡḡūb*, ed. Mahmūd Abedī, Teheran 1383 (h.š.), pp. 119-123. Trad. inglese *The Kashf al-Maḡjub the Oldest Persian Treatise on Sufism*, a cura di R.A. Nicholson, Lahore 1976, pp. 81-82; Martin Lings: *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*. S.I.T.I., Udine 1988, pp. 125-126, 171-173.

quali essendo molto poveri, indossavano un pesante mantello di lana (*ṣūf*) e sudavano, cosicché “proveniva da loro un odore simile a quello dei montoni quando li sorprende la pioggia”. Il capo degli arabi chiese a Muḥammad di lasciare i suoi compagni per unirsi a loro, dicendo: “Manda via da te quei servi di Dio e quei poveri, cosicché possiamo sederci accanto a te”. Muḥammad rifiutò l’invito e rimase con i suoi amati compagni. Poi sedendosi disse: “Lode a Dio, Egli è stato benevolo con me, e ha fatto sì che io sieda assieme a quelli della mia nazione (*umma*), per la vita e per la morte”⁵. Alcuni dicono che il versetto: “Non respingere coloro che pregano il loro Signore mattina e sera per desiderio del Suo volto” (*Corano* VI: 52) si riferisca a questo episodio⁶.

Negli ordini *ṣūfī* la norma della trasmissione dell’eredità profetica è documentata dalla “catena iniziatica” (*silsila* pl. *salāsila*), che collega ogni maestro ai suoi predecessori; è di fatto un lungo elenco di nomi di uomini illustri che risale fino alle prime generazioni di musulmani, ai

- 5 Sulamī *cit.* Non è possibile risalire alle fonti del *hadīṭ* citato. Il curatore del testo arabo suggerisce una versione simile del *hadīṭ* contenuta nel *Sunan* di Abū Dāwūd, *‘Ilm* 13; un’altra versione simile compare anche in *Al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān* di Abū ‘abd Allāh Muḥammad al-Qurtubī, Il Cairo 1950, X, 391, senza indicazioni di sorta.
- 6 Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī: “Bayān aḥwāl al-ṣūfīyya” in: *Tis’a kutub fi uṣūl al-taṣawwūf wa’l zuhd li Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī*. Ed. Suleyman Ibrahim Atiş, Riyād, 1993. Traduzione italiana: “Esposizione degli stati spirituali dei sufi” In: *La scala di luce. Tre antichi testi di scuola malāmātī*. A cura di Demetrio Giordani, Il leone verde, Torino 2006, pp. 107-121. Secondo alcuni l’episodio avvenne in occasione dell’arrivo di alcuni notabili arabi nella moschea di Medina, tra cui Uyayna ibn Ḥisn, capo di una tribù dei Ġatafān che disse al Profeta queste parole: “L’odore emanato da costoro mi dà noia, non disturba anche te?”. Cfr. Kalābaḏī: *Al-ta’arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, trad. it: *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p.58. Sull’episodio vedere anche: Abū ‘abd Allāh Muḥammad al-Qurtubī: *Al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, cit., X, 390-392; Muḥammad Ṭanā’ullāh Pānīpātī: *Al-Tafsīr al-maḏharī*, Lahore 1991, IV, 29.

Compagni e al Profeta stesso, considerato universalmente come il primo *ṣūfī* della storia. La *silsila* è come la spina dorsale di ciascun ordine, una sorta di codice genetico; dimostra come la trasmissione dell'autorità spirituale sia avvenuta attraverso il tempo e lo spazio, in modo analogo a ciò che è avvenuto in altri ambiti della tradizione, come quello dei detti profetici (*ḥadīṭ*), dove innumerevoli linee di trasmissione, collegano in un processo ininterrotto le testimonianze dei più antichi tradizionalisti agli autori delle grandi raccolte canoniche: al-Buḥārī, Muslim, Ibn Māḡah, Tirmidī ecc. Ciononostante, l'autenticità delle catene di trasmissione (*salāsīl*) del *taṣawwuf*, in particolare per quanto riguarda i primi anelli di collegamento, dai Compagni alle successive generazioni, è frequentemente messa in dubbio da certi storici, che sono riluttanti ad accettare la realtà dei fatti senza un'abbondante ed esplicita documentazione⁷.

Il primo anello che collega la *silsila* della Naqṣbandiyya al Profeta è Abū Bakr al-Šiddīq (m.634), che per i Naqṣbandī non è solamente il primo Califfo e uno dei Compagni più intimi di Muḡammad, ma un uomo di elevata statura spirituale, il migliore di tutti. Vi sono numerosi *aḥādīṭ* a sostegno di questo punto di vista, in primo luogo quello in cui il Profeta disse: "Il sole non sorge e non tramonta su nessun uomo migliore di Abū Bakr, a meno che non sia un profeta"⁸. "Non vi è stato nulla di quel che Iddio ha versato nel mio petto che io non abbia riversato nel petto di Abū Bakr"⁹.

Le fonti antiche narrano del viaggio che Muḡammad e Abū Bakr intrapresero insieme dalla città della Mecca verso Medina (Yaṭrib), mentre compivano l'egira (*al-ḡira*),

- 7 Hamid Algar: "A brief History of the Naqshbandī Order", in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990, p. 3.
- 8 'Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya fī Ḥaqā'iq Aḡillā' al-Naqṣbandiyya*. Baghdad 1306 h. p.88.
- 9 Isma'īl ibn Muḡammad Al-'Aḡlūnī: *Kaṣf al-Kafā' wa Muzīl al-Ilbās*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2006, vol. II pp. 515-516.

la storica migrazione. Una notte si rifugiarono in una grotta del Monte Ṭawr per sfuggire all'inseguimento dei Meccani; l'ingresso della caverna fu nascosto provvidenzialmente dalla tela di un ragno e dal nido di una colomba che ingannarono gli inseguitori. Nella solitudine di quella caverna ebbe inizio la tradizione: il Profeta comunicò in silenzio al suo amico fidato l'invocazione del Nome divino (*dīkr*), ed egli la ripeté in silenzio, per non essere udito all'esterno della grotta. Il modello della trasmissione iniziatica dal petto del Profeta al petto di Abū Bakr, com'è ricordato nel detto profetico, diventerà una prassi iniziatica caratteristica nella Naqṣbandiyya¹⁰. Un versetto coranico allude a quel particolare episodio:

Iddio lo aveva già assistito quando i miscredenti lo avevano cacciato, lui con un solo compagno, e quando erano nella caverna disse al suo compagno: “Non temere poiché Iddio è con noi”. Dio ha fatto discendere su di lui la presenza che acquieta e lo ha sostenuto con schiere che voi non vedete (*Corano* IX:40).¹¹

Si ritiene che la distintiva sobrietà dell'ordine *naqṣbandī*, sia una caratteristica ricevuta in eredità da Abū Bakr al-Ṣiddīq. Secondo Huǧwīrī egli è considerato il prototipo della via contemplativa (*muṣāhada*); si racconta che quando pregava di notte leggeva il Corano a bassa voce e quando il Profeta gli chiese perché lo facesse, rispose semplicemente: “Colui con il quale sono in colloquio è in ascolto”. Al contrario Ṭamar ibn al-Ḥaṭṭāb, il califfo che verrà subito dopo di lui, pregava a voce alta; egli è il prototipo della *muǧāhada*, “la via purgativa”, fatta di costante sforzo, di povertà, di rinuncia a ogni attaccamento. Secondo Huǧwīrī non vi è comparazione fra le due vie, essendo la prima come un mare e la seconda come una goccia¹².

Per celebrare il rango di Abū Bakr, Ṣayḥ Aḥmad

10 Hamid Algar: “A brief History of the Naqshbandī Order”, cit., p. 5.

11 Sull'episodio vedere Martin Lings: *Il Profeta Muhammad*, cit., pp. 122-123.

12 Huǧwīrī: *Kaṣf*, pp. 95-96; ed. Nicholson p.70.

Sirhindī scrisse in una delle sue lettere:

La stazione del Šiddīq è la più alta stazione della santità, poiché immediatamente al di sopra di essa vi è la stazione della Profezia. La conoscenza che giunse al Profeta tramite la via della Rivelazione (*wahy*) fu dispiegata al Šiddīq per la via dell'ispirazione (*ilhām*): l'unica differenza tra le due forme di conoscenza è nei rispettivi modi di ricezione... Qualsiasi stazione al di sotto di quella del Šiddīq comporta inevitabilmente la traccia dell'ebbrezza. La totale sobrietà si ha solo nella stazione del Šiddīq.¹³

Richiamandosi ad Abū Bakr, la Naqšbandiyya si è distinta dalla maggior parte degli ordini *ṣūfī*, che invece fanno derivare la loro origine da 'Ālī ibn abī Ṭālib; la linea bakride è stata privilegiata sin dall'inizio, nonostante l'esistenza di una linea parallela discendente da 'Ālī¹⁴. La conseguenza principale è stata la preferenza per il *dīkr* silenzioso su quello vocale. L'istruzione del *dīkr* sonoro fu impartita dal Profeta a 'Ālī, e da lui si diffuse alla discendenza spirituale che lo rivendica come capostipite. L'istruzione del *dīkr* silenzioso fu invece impartita dal Profeta ad Abū Bakr, come si è visto, proprio nella caverna del Monte Ṭawr.

Da Abū Bakr la *silsila* della Naqšbandiyya prosegue

13 Šayḥ Aḥmad Sirhindī: *Maktūbāt-i Imām-i rabbānī*, Karācī-Istanbul 1977, vol.I, p.109.

14 Nonostante la rarefazione delle fonti, è tuttavia possibile riassumere con una certa sicurezza tre vie di trasmissione iniziatica (*silsila*) che giungono fino a 'Abd al-Ḥālīq Guḡdūwānī (m. 1220) dal Profeta dell'Islam. Di queste, due passano attraverso la figura nodale di 'Ālī ibn Abī Ṭālib, cugino e genero del Profeta, l'altra attraverso quella di Abū Bakr. Sia nelle due linee di trasmissione alidi che in quella bakride è centrale la figura dell'Imam Ġa'far al-Šādiq (m. 765). Le due linee di trasmissione alidi, una discendente dall'Imām Ḥusayn (m. 680) e l'altra da Ḥasan al-Baṣrī (m. 728), si ricongiungono nella figura di Ma'rūf al-Karḥī (m. 815), il maestro di Sarī al-Saqāṭī (m. 871), che fu il maestro di Ġunayd al-Baḡdādī (m. 910). La linea di trasmissione bakride ha invece come nodo fondamentale la figura di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m.784).Cfr. 'Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya*, cit., pp. 10-72. Angelo Scarabel: *Il Sufismo. Storia e dottrina*. Carocci, Roma 2007, pp. 55-62.

attraverso Salmān al-Fārisī, un giovane di origine persiana. Nato da genitori zoroastriani in un villaggio vicino a Isfahān, si era convertito al Cristianesimo ed era andato in Siria molto giovane; lì un anziano vescovo gli disse di andare a Mossul. Giunto in 'Irāq un vecchio saggio gli confidò in punto di morte che era giunto il momento per la comparsa di un Profeta tra gli arabi. Salmān si mise in cammino, ma durante la sua ricerca fu tradito da un gruppo di mercanti arabi che lo vendettero come schiavo ad un ebreo, che poi lo cedette a suo cugino, un ebreo dei Bani Qurayza di Medina. Fu qui che ebbe l'opportunità di fare il suo primo incontro con il Profeta dell'Islām, il quale lo aiutò concretamente a riscattare la propria libertà, piantando con le proprie mani trecento germogli di palme da dattero, che erano il prezzo pattuito per il riscatto. Egli divenne uno dei compagni più intimi di Muḥammad, fu lui che suggerì, in base alla sua esperienza, lo scavo di un fossato di difesa intorno alla città di Medina che stava per essere presa d'assalto dalla cavalleria dei Meccani, nell'anno quinto dell'egira (627 d.C., circa)¹⁵.

Il Profeta aveva una grande considerazione di Salmān, e riferendosi a lui, in un'occasione, disse di fronte a tutti i suoi compagni: "Se la fede fosse assegnata alle Pleiadi (*al-Ṭurayyā*) di certo sarebbe raggiunta dagli uomini di Persia"¹⁶.

Egli fu ammesso a far parte della famiglia del Profeta ed è per questo il modello dell'adozione spirituale, ma rappresenta anche il simbolo dei primi persiani che furono accolti nell'Islām, per il cui tramite è poi avvenuto il collegamento tra l'Islām e la tradizione iranica. Tra le sue qualità più celebrate c'è senz'altro la pazienza, la sobrietà e la moderazione nei confronti di un certo estremismo ascetico, come si comprende da questo famoso *ḥadīṭ*:

15 Martin Lings: *Il Profeta Muhammad*, cit., pp. 220 e seguenti.

16 Tirmidī: *Tafsīr, Manāqib*. A.J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. E.J. Brill, Leiden 1992, vol. VIII, p. 307.

Il Profeta stabilì un legame di fratellanza tra Salmān e Abū al-Dardā'. Un giorno Salmān andò a far visita ad Abū al-Dardā' e notò che Umm al-Dardā, sua moglie, era vestita con abiti logori; le chiese perché mai era in quello stato, rispose: "Tuo fratello Abū al-Dardā' non ha bisogno dei lussi di questo mondo". In quel momento giunse Abū al-Dardā' e preparò del cibo, Salmān lo invitò a mangiare insieme a lui, ma quello disse: "Io sto digiunando". Salmān gli rispose: "Non toccherò cibo finché tu non mangerai con me!" Ed egli mangiò. Quando venne la notte Abū al-Dardā' si alzò per pregare e Salmān gli disse: "Dormi!" Ed egli dormì. Poi di nuovo Abū al-Dardā' si alzò per pregare e Salmān gli disse: "Dormi!". Finché arrivò l'ultima parte della notte e allora Salmān disse: "Ora alzati e prega!". Pregarono entrambi e poi Salmān parlò dicendogli: "Hai un dovere verso il tuo Signore, hai un dovere verso la tua anima, hai un dovere verso la tua famiglia, quindi dà a tutti quelli cui spetta ciò che è dovuto". Più tardi Abū al-Dardā' andò dal Profeta e gli menzionò il fatto e lui disse: "Salmān ha detto la verità".¹⁷

Molti maestri *ṣūfī* si prodigano in raccomandazioni sull'equilibrio che deve essere mantenuto tra la realtà interiore (*bāṭin*) e quella esteriore (*ẓāhir*) dell'essere umano, poiché è indispensabile evitare che l'una sovrasti l'altra, e ciò è la base della sobrietà (*saḥw*). Si ricorda spesso di come Bahā'uddīn Naqṣband sconsigliasse vivamente ai discepoli di dedicarsi agli esercizi di severa mortificazione, come incessanti veglie e lunghi digiuni, e consigliava invece di fare un buon pasto serale e una buona dormita prima di svegliarsi per la preghiera del mattino; se ad esempio a cena non c'erano frutta o dolci diceva che quello era un pasto senza coda. Per lui gli stati spirituali destinati dall'astinenza dal cibo e dal sonno erano transitori e non bisognava tenerli in gran considerazione; gli stati più elevati non erano frutto della quantità di atti di devozione o di mortifica-

17 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ: Al-Adab, Sawm, Manāqib al-Anṣār*. Tirmidī: *Zuhd*. Wensinck: *Concordance*, cit., vol. I, p. 34. Riportato in persiano anche da Huḡwīrī: *Kaṣf*, pp. 507-508. Ed. Nicholson pp. 344-345, in questo caso il nome del compagno di Salmān è Abū Ḍarr al-Gifārī.

zione, ma un dono della benevolenza divina¹⁸.

Ġa'far al-Šādiq (m.765) il quinto anello della *silsila naqšbandī*, è anche il sesto Imām della tradizione sciita. Per il fatto di discendere sia da Huṣayn per parte di padre, che da Abū Bakr per parte di madre, convoglia nella catena iniziatica dei maestri *naqšbandī* sia la discendenza genealogica risalente al Profeta dalla parte di 'Alī, che quella spirituale proveniente da Abū Bakr. La sua figura è celebrata estesamente sia nelle fonti sciite sia in quelle agiografiche del Sufismo, e della Naqšbandiyya in particolar modo¹⁹. Fu allievo dei più grandi giuristi di Medina e fu maestro dell'Imām Abū Ḥanīfa al-Nu'mān (m. 767), il fondatore della prima scuola di giurisprudenza islamica. Il suo nome appare in numerose catene di trasmissione di detti profetici (*asānīd*) e gli è attribuita la redazione di un commento esoterico del Corano, i cui frammenti sarebbero contenuti nell'opera di Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī²⁰. La sua figura leggendaria è spesso celebrata nelle fonti agiografiche tradizionali in maniera altamente simbolica: Farīdud-dīn 'Aṭṭār e Abū Nu'aym al-Iṣfahānī riportano un aneddoto che colloca inequivocabilmente l'Imām Ġa'far nella corrente del *taṣawwuf*.

Si narra che Sufyān al-Ṭawrī vide una volta Ġa'far ibn Muḥammad al-Šādiq che indossava una lunga veste di seta e iniziò a guardarlo sconcertato; nella Legge dell'Islām, infatti, si proibisce agli uomini di vestire di seta a diretto contatto con la pelle. Allora l'Imām gli disse:

“Perché mai ci osservi, Al-Ṭawrī, forse ti meravigli per qualcosa che hai visto?” Sufyān gli rispose: “Figlio del

18 Necdet Tosun: *Bahauddin Naqshband. A Central Asian Sufi*. Istanbul 2008, pp. 45-47

19 Per meglio comprendere la concezione shi'ita dell'imamato e la figura del sesto Imām, vedere: Henry Corbin: *Nell'Islam Iranico. Aspetti spirituali e filosofici*. Vol. I, *Lo Shī'ismo diodecimano*. A cura di Roberto Revello. Mimesis, Milano 2012.

20 Paul Nwyia ha raccolto in un unico fascicolo tutte le sentenze del sesto Imām contenute nelle *Haqā'iq al-tafsīr* di Sulamī dal titolo: “Le Tafsīr mystique attribué à Ja'far Sādiq” in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome XLIII/4, Beirut 1968.

Profeta (*Yā ibn rasūl Allāh*) questa non è la tua veste, e non è la veste che hanno indossato i tuoi padri”. Lui disse: “O Al-Ṭawrī quelli erano tempi avari, anni di privazioni, in cui si agiva spinti dall’indigenza e dalla ristrettezza; questi invece sono tempi in cui si apprezza tutto ciò che è prezioso”. Così dicendo aprì la veste e mostrò che sotto indossava una tunica di lana ruvida (*ṣūf*), sbiancata da cima a fondo, e disse: “La tunica è per Dio e la veste di seta per voi...Quel che è per Dio lo tengo nascosto, quello che è per voi lo mostro chiaramente”.²¹

Una volta si rivolse ad Abū Ḥanīfa per metterlo in guardia da facili conclusioni nell’uso di strumenti razionali in materia giuridica, disse: “Tu fai uso dell’analogia (*qiyās*) nelle cose di religione, ma il primo che ha operato l’analogia è stato Iblīs”²². Disse: “Io invece opero l’analogia solo in ciò che è al di fuori di un testo legale (*naṣṣ*)”²³.

L’intervallo che intercorre tra la data di morte di Ġaʿfar al-Šādiq (m.765) e quella di Abū Yazīd (Bayazīd) al-Biṣṭāmī (m.874 o 848), tra il quinto e il sesto anello della catena iniziatica dell’ordine *naqṣbandī*, non consente di immaginare un passaggio iniziatico diretto tra i due; il tempo è troppo per supporre un incontro fisico anche nel caso del raccordo successivo, quello tra Bayazīd e Abū al-

21 Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-Awliyāʾ wa ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988, Vol. III, p.193.

22 Nel Corano Iblīs (Satana) rifiuta di prostrarsi di fronte ad Adamo ribellandosi all’ordine divino, poi, comparandosi ad Adamo, dice: “Io sono migliore di lui: me tu creasti di fuoco e lui creasti di fango!” (*Corano*: VII:12). In queste parole si denota l’uso della prima analogia della storia sacra.

23 Muḥammad Amīn al-Kūrī: *Tahdīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya fī Aḡillāʾ al-Sādat al-Naqṣbandiyya*. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya 2004, p. 38. ‘Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadāʾiq al-Wardiyya*, cit. p. 38. Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār: *Taḍkirat al-Awliyāʾ*. Ed. a cura di Mohammad Estelami, Teheran 1346 h. š., pp.13-14. È noto che l’Imām Ġaʿfar al-Šādiq fosse contrario all’uso dell’analogia in giurisprudenza, poiché diceva che non poteva essere usata in presenza di una regola stabilita in un testo scritto, soprattutto in materia di atti del culto. Nello Sciismo la scuola giuridica ġaʿfarita è quella predominante.

Ḥasan Ḥaraqānī (m.1034). Ciò ha indotto molti storici a pensare che in alcuni casi il passaggio dell'autorità nella modalità iniziatica sia frutto di una forzatura storica, se non proprio di pura invenzione, e questo metterebbe in dubbio la validità di tutto il sistema tradizionale²⁴. Dal punto di vista dell'ordine *naqshbandī* il lungo intervallo temporale che indubbiamente esiste tra Ġa'far al-Šādiq e Bayazīd, e tra Bayazīd e Abū al-Ḥasan, non è questione di anacronismo, né d'imprecisione, ma è piuttosto il caso non infrequente di un'iniziazione accordata al di fuori del tempo e dello spazio, dalla "presenza spirituale" (*rūḥāniyya*) di un maestro defunto a un discepolo vivente, come nei casi appena citati. Ciò vale anche nel caso del passaggio iniziatico diretto tra 'Abd al-Ḥāliq Guḡdūwānī (m.1179 o 1220) e Šāh Bahā'uddīn Naqshband (m. 1389), come vedremo in seguito. Anche se alcune circostanze della trasmissione iniziatica hanno destato scetticismo tra gli storici, che evidentemente preferiscono fidarsi di un dato più concreto, c'è da dire che non sempre la mentalità storicistica può arrivare a comprendere cos'è veramente un'iniziazione di tipo *uwaysī*²⁵, in particolar modo se ci

24 Itzhak Weissmann: *The Naqshbandiyya, Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. Routledge London-New York 2007, p.13. Wilferd Madelung: "Yusuf al-Hamadani and the Naqshbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-8), pp. 499-509.

25 Per iniziazione *uwaysī* si allude all'episodio di Uways al-Qaranī, asceta yemenita che non incontrò mai il Profeta di persona; ciononostante il suo aspetto era noto al Profeta, e il suo "profumo di santità" lo raggiunse a Medina. In base a ciò Muḥammad diede una dettagliata descrizione fisica di Uways a 'Umar e 'Alī che in seguito lo cercarono e lo riconobbero. Uways al-Qaranī morì combattendo a fianco di 'Alī nella battaglia di Siffin nell'anno 657. Huḡwīrī: *Kašf*, pp. 125-127; ed. Nicholson pp. 83-84. Su tale modalità iniziatica vedere in particolar modo Muḥammad Amīn al-Kūrdī che scrive su Bayazīd: "Egli ha ricevuto un'istruzione *uwaysī*, lo ha infatti istruito la "presenza spirituale" di Ġa'far al-Šādiq e attraverso la sua *rūḥāniyya* è arrivato fino a lui questo nobile segreto, com'è stato detto, poiché *sayyidinā* Ġa'far è morto nell'anno 148 (dell'egira) ovvero quaranta anni prima che nascesse Abū Yazīd. Si dice infatti che chi è stato istruito

si affida unicamente alle descrizioni spesso enigmatiche delle fonti più antiche²⁶.

Se nel primo periodo della sua storia la Naqšbandiyya era chiamata *tarīqat-i bakriyya*, da Bayazīd al-Bisṭāmī in poi la Via ha preso il nome di *tarīqat-i ṭayfūriyya*, poiché Ṭayfūr era un soprannome di Bayazīd. Egli è l'archetipo del sufi ebbro il cui paradossale comportamento e la propensione per le espressioni estatiche sembrano in totale contraddizione con la sobrietà proverbiale dei Naqšbandiyya; ma oltre a ciò appaiono, negli aneddoti che lo riguardano,

dalla *rūḥāniyya* di un nobile personaggio è un “uwaysī”, con riferimento a *sayyidinā* Uways al-Qaranī, signore dei “segua-ci”, che fu istruito dalla *rūḥāniyya* del Signore dei due Mondi (Muḥammad)”. *Tahqīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya*, cit., p.40.

- 26 Per capire meglio ciò di cui si sta parlando può bastare la spiegazione dello Ṣayḥ ‘Abd al-Ganī al-Nāblusī che dedica un breve capitolo all’argomento: “Sappi che l’Imām Bahā’uddīn Šāh Naqšband ottenne il *dīkr* “del cuore” (*ḥafī*) dalla *rūḥāniyya* di Ṣayḥ ‘Abd al-Ḥālīq Ğuğdūwānī. Egli non lo incontrò nel mondo dei corpi (*‘ālam al-ağsām*), poiché tra l’Imām Bahā’uddīn e l’Imām ‘Abd al-Ḥālīq – Iddio santifichi i loro nobili segreti – vi sono cinque intermediari tra gli uomini della nobile *silsila*, come si vedrà in seguito, così come in precedenza Ṣayḥ Abū al-Ḥasan Ḥaraqānī aveva ottenuto il ricollegamento alla Via della Soddisfazione divina (*al-ṭarīqa al-marḍiyya*) dalla *rūḥāniyya* dell’Imām Abī Yazīd Ṭayfūr Ibn ‘Isā al-Bisṭāmī, durante il suo viaggio verso Dio. Le realtà spirituali si incontrano con le realtà spirituali in quel mondo, come si incontrerebbero nel sonno o dopo la morte, ed esso è il Mondo della Divinità (*al-lāhūt*), al di fuori del mondo dei corpi e del mondo degli spiriti. Tutte le creature sono in quel mondo, i vivi e i morti: coloro i quali Iddio ha dotato di un corpo nel mondo dei corpi, che sono i vivi, coloro che non sono più dotati di un corpo che sono i morti, o coloro che non hanno avuto un corpo in cui è stato insufflato lo spirito. Questo genere di iniziazione, poiché avviene tramite la *rūḥāniyya*, non è come quella che avviene nel mondo dei corpi, ovvero attraverso la catena dei maestri (*silsila*) (...) Sappi che questo genere di relazione attraverso la *rūḥāniyya* è secondo gli gnostici un legame più forte di quello corporeo, poiché è un segno della generosità del Vero sublime verso i Suoi servi”. ‘Abd al-Ganī al-Nāblusī: *Miftāḥ al-Ma’iyya fī Dustūr al-Ṭarīqa al-Naqšbandiyya*, Al-Qāhira 2008, pp. 58-59; capitolo ripreso interamente anche da ‘Abd al-Mağīd al-Ḥānī al-Ḥālīdī al-Naqšbandī (m.) in *Al-Ḥadā’iq al-Wardiyya*, cit., p. 9.

elementi che prefigurano uno dei principi più caratteristici della via *naqšbandī*, che è quello della “solitudine in mezzo alla folla” (*ḥalwat dar anjomān*) una delle otto regole introdotte da ‘Abd al-Ḥāliq Ġuġdūwānī, che suggerisce agli uomini di restare immersi della consapevolezza ininterrotta del divino senza sottrarsi ai rapporti sociali e senza dedicarsi a pratiche rituali distintive, che siano palesemente visibili dal resto degli uomini.

Il principio *naqšbandī* della “solitudine nella folla” ha un indubbio sapore *malāmātī*. L’attitudine a nascondere agli occhi dei propri simili la propria vera natura interiore e a fare del tutto per apparire esteriormente insignificanti, o addirittura peggiori degli altri per attirare il biasimo, come metodo pratico di progressione spirituale, è tipica di quel gruppo di *šūfī* che Huġwīrī chiama *Malāmātiyya* o “gente del biasimo”, e che Šarīf al-Ġurġānī (m.1413) definisce come: “Chi non manifesta nel loro essere esteriore ciò che contiene il loro essere interiore e che si sforza di realizzare perfettamente la sincerità (*ihlās*) nel culto”²⁷. Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī parla dei *Malāmātī* nelle *Futūḥāt* come di quelli che “conoscono, ma non sono conosciuti”, il cui rango spirituale è superiore a quello dei *šūfī* (*al-šūfiyya*) e a quello dei semplici “devoti” (*al-‘ubbād*); per lui appartengono a quel gruppo il Profeta stesso, Salmān al-Fārisī, Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz e Bayazīd al-Bisṭāmī²⁸.

Sulamī identifica i primi *Malāmātiyya* nel gruppo che originariamente si riuniva a Nīšāpūr intorno alle figure di Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād (m.874)²⁹, Hamdūn al-Qaṣṣār

27 Šarīf al-Ġurġānī: *Kitāb al-Ta’rīfāt*, Beirut, Librairie du Liban, 1983, p. 248.

28 Michel Chodkiewicz: “Les *Malāmīyya* dans la doctrine de Ibn ‘Arabī” in *Melāmis-Bayrāmīs. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Les Éditions ISIS Istanbul 1998, pp. 15-25. William C. Chittick : *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al- ‘Arabī’s Methaphysics of Imagination*, SUNY 1989, pp. 372-375.

29 Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī: *Al-Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, Al-Qāhira 1998, pp. 38-39.

(m.884)³⁰ e Abū ‘Utmān al-Hīrī (m.910)³¹. Nella vita di tutti i giorni costoro si sforzavano di apparire come uomini comuni, facevano parte dell’ambiente degli artigiani del bazar, non indossavano alcun indumento distintivo e non avevano un luogo di riunione definito, ma soprattutto non mostravano nulla della loro pietà religiosa per evitare di attrarre una fama indebita e deleteria. Sulamī aveva una conoscenza diretta di quell’ambiente per le informazioni che gli aveva trasmesso suo nonno, Isma‘īl ibn Nuḡayd (m.977), anche lui uno di quelli che metteva in pratica il principio della “dissimulazione dell’esperienza interiore” (*talbīs al-ḥāl*), che gli permisero di scrivere numerose opere sull’argomento, tra cui un breve trattato chiamato per l’appunto “L’Epistola dei Malāmātiyya” (*al-Risāla al-Malāmātiyya*), in cui tra l’altro scrive:

Alle domande sullo stato dei Malāmātiyya, uno di loro risponde: “Sono gente che Iddio governa custodendo il loro intimo segreto e nascondendolo dietro la cortina dell’aspetto esteriore. Essi stanno in mezzo alla gente giacché sono creature come loro, non se ne distinguono per il modo in cui vanno per i mercati e si guadagnano da vivere, ma nella realtà sono con Allāh. Il loro lato interiore biasima la loro parte esteriore per la compiacenza che mostra verso la gente, e per il fatto di comportarsi come qualsiasi altro uomo. Il loro aspetto esteriore biasima il lato interiore, perché risiede in prossimità del Vero e non si cura di ciò che appare [nel mondo] del contrasto tra gli opposti. Questa è la condizione delle guide e dei nobili. Chiesero ad Abū Yazīd: “Qual è il segno più importante dello gnostico?”. Egli rispose: “È che tu lo vedi che mangia con te, beve con te, scherza con te, ti vende qualcosa, ti compra qualcosa, mentre il suo cuore è nel Santo Dominio. Questo è il segno più importante”³².

Nella storia del *taṣawwuf* quella dei Malāmātiyya non

30 Ivi, pp. 53-55.

31 Ivi, pp. 39-41.

32 Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī: *Risāla al-Malāmātiyya*, in Abū al-‘Alā al-‘Afīfī: *Al-Malāmātiyya wa al-Ṣūfiyya wa ahl al-Futuwwa*, Beirut-Baghdad 2015, p. 97.

è mai stata una vera e propria *ṭarīqa* o una “scuola” organizzata, e la sua diffusione è veramente difficile da documentare; essa è piuttosto una virtù o un temperamento spirituale che riaffiora periodicamente in alcune vie del *taṣawwuf*. Abū Yazīd non era in alcun modo ricollegato con il gruppo di Nīšāpūr, nonostante questo il suo temperamento spirituale è indubbiamente quello di un *malāmātī*.

‘Aṭṭār racconta che quando Bayazīd si stava recando in Pellegrinaggio alla Mecca, passò per un villaggio, in cui tutti gli abitanti, compresi i più nobili, avevano deciso di unirsi a lui a causa della fama di grande santità che lo aveva preceduto.

Quando uscì dalla città, tutta la popolazione lo seguì. Bayazīd, quando li vide, chiese chi fossero: “Sono persone che desiderano la tua compagnia”, gli risposero i suoi compagni. “O mio Dio! – egli esclamò – fai in modo che per causa mia Tu non debba velarTi a questa gente!”. Per strappare poi dai loro cuori l’affetto che portavano per lui, e volendo rimuovere l’ostacolo [che lui rappresentava] sulla loro strada, dopo aver guidato la *ṣalāt* dell’alba, si girò e disse, fissandoli negli occhi: “*In verità io sono Allāh, non c’è altra divinità al di fuori di Me, adorami e compi la preghiera!*”³³ Quelli, udendo queste parole, dissero con voce unanime: “Ma quest’uomo è un pazzo!”. Si allontanarono tutti e lo abbandonarono, ma lui non aveva fatto altro che recitare per loro la Parola di Dio.³⁴

Da segnalare infine che l’atteggiamento che ha dato il nome ai *Malāmatiyya*, in altre parole la disapprovazione implacabile di sé, il rifiuto di accontentarsi dei propri stati e del compiacersi dell’opinione altrui, in molte occasioni è stato fatto proprio dai *Naqšbandī*³⁵. Un *Malāmātī*

33 Corano XX:14.

34 Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār: *Taḍkirat al-Awliyā’*, cit., p. 140.

35 Hamid Algar suppone un legame ideale e una notevole affinità tra i primi *Malāmātī* di Nīšāpūr e i *Naqšbandī* della Transoxiana. Entrambi i gruppi facevano del tutto per non distinguersi dai semplici credenti: evitavano di portare indumenti distintivi, non abitavano in una *ḥānqāh* o in un altro edificio particolare, esercitavano un mestiere, appartenevano all’élite urbana e avevano

si considera peggiore di tutte le creature e il più indegno; il suo sforzo principale è quello di tenere costantemente sotto osservazione la propria anima per individuarne i difetti e umiliarla. Il suo obiettivo finale è il raggiungimento della massima sincerità (*ihlās*) nel culto, restando solo con Dio, lontano dagli occhi della gente ed evitare il pericolo dell'ipocrisia (*riyā'*) nascosta nell'ostentazione dei propri traguardi spirituali³⁶.

Si narra ancora di Bayazīd in una delle principali fonti *naqshbandī*:

Lo accompagnava un uomo che per trent'anni aveva digiunato di giorno e vegliato la notte e un giorno gli disse: "Signore mio, vi ho servito e vi ho seguito e non mi è apparso nulla di ciò che il Vero ha posto nel vostro cuore". Rispose: "O figlio, se digiunassi e vegliassi per trecento anni, non troveresti un atomo di ciò che cerchi perché sei velato a causa della tua anima, escluso per la considerazione che hai di lei e per il modo in cui le obbedisci". L'uomo disse: "Indicami un rimedio". "Va e tagliati la barba, strappati i vestiti, attaccati al collo un secchio di quelli che si usano per dar la biada ai cavalli e riempilo di noci; poi di ai ragazzini per strada: "A chi mi dà una sberla, gli regalo una noce!" Poi gira così per il mercato, dove tutti ti conoscono". "Gloria a Dio! Ma dici davvero?" Affermò l'uomo e Bayazīd gli rispose: "Il fatto di aver detto 'Gloria a Dio' rivela la tua idolatria (*širk*) perché [di fronte a Lui] pensi che sia più importante il prestigio della tua anima". "Consigliami un'altra cosa!" Chiese l'uomo, ma Bayazīd disse: "Per te non c'è altro rimedio che questo!"³⁷.

In certi periodi della storia islamica questo temperamento spirituale sfociò talvolta in comportamenti volutamente scandalosi e stravaganti e non di rado è degenerato

legami con la *futuwwa*. "Eléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive naqshbandī" in *Melâmis-Bayrâmis*, op. cit, pp. 28-29.

36 Hamid Algar : "Eléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive naqshbandī", cit., p. 34.

37 Muḥammad Amīn al-Kūrī: *Tahdīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya*, cit., p. 45.

in episodi di dubbia ortodossia³⁸, ma nella sua forma più vicina all'ideale originario si è configurato come il suo esatto contrario, come uno sforzo di rimanere e apparire normali, di non distinguersi dai comuni credenti, di osservare i precetti ordinari e non dedicarsi a pratiche appariscenti. Il Sufismo vede nei Malāmatiyya un superiore livello di perfezione proprio per l'assoluto equilibrio raggiunto tra *ẓāhir* e *bāṭin*, fra esteriorità e interiorità, che nulla lascia trasparire all'esterno della condizione interiore e che si manifesta con la semplice e ordinaria adesione alla legge comune.

38 Mawlānā Ġāmī segnala che già alla sua epoca un gruppo di eretici (*zanādiq*) pretendevano che il loro comportamento scandaloso fosse conforme con gli ideali della *malāma*, e giustificavano i loro eccessi dicendo che: "Iddio non aveva bisogno della sottomissione degli uomini e non poteva essere offeso dai loro peccati". Mawlānā 'Abd al-Raḥmān Ġāmī: *Nafahāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds*, ed. Mahdī Tawhīdīpūr, Teheran 1375 h.sh., (*matn*) p.15.

CAPITOLO II

LA VIA DEI ḤWĀJAGĀN

Se nel primo periodo della sua storia la Naqšbandiyya è denominata *ṭarīqa baqriyya* o *ṭayfūriyya*, nel secondo periodo essa è contraddistinta dai cosiddetti “Antichi Maestri”: i Ḥwājagān, un gruppo di sette *ṣuyūḥ* centro-asiatici, il primo dei quali fu Ḥwāja Abū Ya‘qūb Yūsuf Hamadānī (m. 1141) e l’ultimo dei quali Ḥwāja Amīr Sayyid Kulāl (m. 1371). Quello dei Ḥwājagān è un periodo formativo, in cui l’ordine si organizza, definisce le sue regole ed elabora la sua identità rituale.

Ḥwāja Yūsuf Hamadānī è il nono anello della *silsila*; nato nel 1048 a Busanjird, vicino a Hamadān; lo descrivono come un uomo magro e piuttosto alto, leggermente abbronzato, nel viso i segni lasciati dal vaiolo, con i capelli di un color castano chiaro e radi peli bianchi nella barba. Dedicò la sua vita alla ricerca della conoscenza e viaggiò molto. All’età di diciotto anni si recò a Bagdād, dove studiò giurisprudenza e teologia, poi si trasferì nel Ḥorāsān e poi in Transoxiana; quando era in ‘Irāq ebbe modo di conoscere il grande maestro ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 1166), il fondatore dell’ordine *qādirī*. Anche se non è stabilito a chiare lettere in nessuno dei testi classici della Naqšbandiyya, l’incontro tra Hamadānī e ‘Abd al-Qādir è da molti ritenuto un precedente nella stretta relazione che si sviluppò tra i due ordini, dopo che la Naqšbandiyya si affermò in Asia Centrale e si diffuse in tutto il mondo islamico¹. Yūsuf Hamadānī

1 Hamid Algar fa notare che in molte occasioni le linee di successione iniziatica *naqšbandī* e *qādirī* si intrecciano, dando vita a distinti sotto ordini in molte parti del mondo islamico, in particolar modo in Turchia, in Indonesia e nel subcontinente indiano. Hamid Algar: “A brief History of the Naqshbandī Order”, cit. p. 7.

fondò una propria *hānqāh* a Marw; ebbe tra i suoi vicari Aḥmad Yasavī (m. 1167), eponimo dell'ordine degli Yasaviyya², e Ḥwāja ‘Abd al-Ḥāliq Ġuġdūwānī (m. 1179) che diventerà il decimo anello della *silsila* dei Naqšbandiyya. Quest'ultimo venne chiamato così poiché era originario di Ġuġdūwān un villaggio nei pressi di Buḥāra. A causa dell'adozione della forma di *ḍikr* silenzioso (*ḥafī*) e dell'istituzione di otto degli undici principi che costituiranno in seguito le regole fondamentali dell'ordine, Abd al-Ḥāliq Ġuġdūwānī è considerato come il *sarsilsila-yi ḥwājagān* “il capostipite della catena dei maestri antichi”.

L'adozione del *ḍikr-i ḥafī* si fa risalire all'incontro che il maestro di Ġuġdūwān ebbe all'età di ventidue anni con Ḥiḍr, l'istruttore soprannaturale di molti maestri sufi³. Pri-

- 2 L'ordine degli Yasaviyya è in larga parte diffuso tra le popolazioni di lingua turca, mentre i Naqšbandiyya furono in principio maggiormente presenti tra quelle di lingua persiana. Tra gli Yasaviyya è diffusa la pratica del *ḍikr* vocale ed in particolare modo del *ḍikr-i arra* o *ḍikr-i minšār*, (*ḍikr* della sega) chiamato così a causa del particolare suono raspante. Hamid Algar: “Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandī order” in: *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen Germany. August 1974, p.42.
- 3 La figura del misterioso Ḥiḍr (Ḥeẓr) appare nel Corano, precisamente nella Sūra “Della Caverna”, nei versetti che narrano del viaggio di Mosè e del suo servo verso “La Confluenza dei due Mari” (*mağma ‘al-baḥrayn*), dove: “Si imbattono in uno dei Nostri servi, cui avevamo dato misericordia da parte Nostra, e gli avevamo insegnato della Nostra scienza (*min ladunnā ‘il-man*)” (Corano XVIII:66). È la guida immortale degli eletti che istruisce Mosè nel Corano presso la Fonte dell'Acqua della Vita o della “Bevanda d'immortalità” che in forme diverse ritroviamo in molte altre tradizioni. Ḥiḍr appare misteriosamente per guidare ed iniziare gli eletti ai misteri, come dimostrano i suoi numerosi colloqui con Ibn ‘Arabī. Su Ḥiḍr vedere: Al-Qayṣarī: *Il Khidr e l'Acqua di Vita (Taḥqīq Mā’ al-Ḥayyāt fī Kaṣf Asrār al-Ḍulumāt)*. Il leone verde, Torino 2012. Hugh Talat Halman: *Where the two Seas Meet. The Quranic Story of al-Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual Guidance*. Fons Vitae, Louisville 2013. A. K. Coomaraswamy: *Khwājā Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art*, “Studies in Comparative Religion”, Vol. 4, No. 4. (Autumn, 1970).

ma di quell'incontro Ḥwāja 'Abd al-Ḥālīq passò la sua gioventù nel suo villaggio natio; in seguito intraprese il viaggio fino a Buḥāra alla ricerca della scienza. Un giorno, mentre studiava il commento al Corano in una madrasa della città, s'imbatté nel versetto: "Invoke il vostro Signore umilmente, in segreto; Egli non ama i trasgressori" (*Corano* VII:55). Allora chiese spiegazioni al suo insegnante, un certo Ṣayḥ Ṣadrudḍīn, uno dei più importanti dotti della città. Disse:

Qual è il senso vero del *dīkr-i ḥafī* e quale la maniera giusta per eseguirlo? Se il servo recita ad alta voce, agiterà le membra e la gente si accorgerà di lui, mentre se recita il *dīkr* in silenzio e con il cuore (*bi'l-qalb*) si accorgerà di lui Satana, poiché il Profeta ha detto: "Satana circola nei figli di Adamo come il sangue circola nelle vene".⁴ Gli disse allora Ṣayḥ Ṣadrudḍīn: "Questa è una scienza che è presso Dio (*ilm ladunnī*) e se l'Altissimo vorrà, ti farà incontrare uno dei suoi amici (*awliyā*) e lui t'insegnerà il *dīkr-i ḥafī*". Ḥwāja 'Abd al-Ḥālīq attese l'avverarsi di quest'annuncio, infine incontrò Ḥīḍr che gli disse "Tu sei mio figlio"; quindi gli insegnò il *dīkr-i ḥafī* e gli ordinò di immergersi in una vasca piena d'acqua e di recitare, col fiato sospeso, la formula sacra: "Non c'è altra divinità fuorché Iddio e Muḥammad è l'inviato di Dio".⁵

Secondo tutte le fonti tradizionali Ḥwāja 'Abd al-Ḥālīq seguì diligentemente le istruzioni del maestro celeste per tutta la vita, ma continuò anche a seguire Ḥwāja Yūsuf Hamadānī, come sua guida terrestre.

Agli otto principi lasciati in eredità da 'Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī, se ne aggiunsero in seguito altri tre definiti da Ṣāḥ Bahā'uddīn Naqṣband; le undici *kalimāt-i qudsiya* compongono l'asse strutturale che ha sostenuto la pratica

4 Al-Buḥārī, *Aḥkām* 21; Wensinck: *Concordance*, cit., vol. I, p. 342.

5 'Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya*, cit., p. 111. 'Alī ibn Ḥusayn Ṣafī: *Raṣāḥāt'ayn al-Ḥayāt*, Taškent 1911, pp.18-19. Muḥammad Amīn al-Kūrḍī: *Tahdīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya*, cit., p. 56. Mawlānā 'Abd al-Raḥmān Ġāmī: *Na-faḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, cit., p. 378.

dei Naqšbandī fino alle generazioni attuali⁶. Esse sono.

1) “La consapevolezza del respiro” (*hūš dar dam*). Nelle opere principali dei maestri *naqšbandī*, si spiega che questo detto vuol dire conservare l’attenzione durante ciascun respiro, senza lasciare che la distrazione penetri nell’uomo tra un respiro e l’altro. Riporta a tal proposito l’autore della *Raṣaḥāt*:

Hwāja Bahā’ud-dīn Naqšband disse che il fondamento della pratica di questa via deve essere il respiro. Bisogna concentrarsi sull’istante attuale e non distrarsi ricordando il passato o pensando al futuro. Quando il respiro entra ed esce, l’intervallo tra le due fasi deve essere protetto, in modo che non ci sia inalazione con noncuranza, né esalazione con noncuranza.

Quartina:

*O tu che resti a guardare in riva al mare della conoscenza
Nel mare c’è quieta pace, sulla riva infamia
Solleva lo sguardo dai flutti dei due mondi
E scopri il mare che si stende tra due respiri.*

Ḥaẓrat-i Maḥdūmī ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī verso la fine del suo *Šarḥ-i Rubā’iyyāt*,⁷ ricorda che il venerabile Nağmuddīn Kubrā nel suo trattato *Fawātiḥ al-Ġamāl*⁸

6 A questo proposito vedere Alberto Ventura: *Lo Yoga dell’Islam*, Roma 2019, capitolo V. Vedere anche sempre di Alberto Ventura: “Le undici regole della via iniziatica” in: *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Roma 2016, pp.50-67, in cui è la traduzione il commento alle undici regole di *Ḥaẓrat Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī Muğaddidī* (m.1993) un maestro *naqšbandī* indiano contemporaneo, tratto dalla sua opera più conosciuta: *Manāhiğ al-sayr wa madāriğ al-ḥayr*, ed. persiana, Qandahar 1957. L’opera è stata tradotta interamente in italiano da Thomas Dahnhardt, con il titolo: *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull’accesso ai gradi delle virtù interiori*, Venezia, 2005.

7 Mawlānā ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī: *Šarḥ-i Rubā’iyyāt*, Tashkent 1331 h., p. 102.

8 Nağmud-dīn Kubrā (m.1220) è l’autore dei *Fawātiḥ al-ğamāl wa fawā’ih al-ğalāl*. Fu una delle più importanti figure del Sufismo persiano, il fondatore della Kubrawiyya, un ordine che sia per la dottrina che per il metodo presenta numerosi affinità con la Naqšbandiyya. Su di lui vedere, Nağmud-dīn Kubrā: *Gli*

scrisse che il *dikr* si manifesta nell'alito degli esseri animati in modo necessario e naturale. Nell'andare e venire del respiro viene emessa la lettera *hā*, che è simbolo dell'ipseità non-manifestata del Vero (*gayb-i huwīyyat-i Haqq*); gloria a Lui! Che lo si voglia o no questa stessa lettera *hā* è nel benedetto nome di Allāh, le altre due lettere che la precedono (*alif e lām*) non sono altro che l'articolo determinativo, mentre il raddoppio (*tašdīd*) della *lām* è un'enfaticizzazione di questa determinazione.⁹

La lettera araba *hā* si pronuncia con una leggera aspirazione ed è quindi la lettera che più di tutte esprime simbolicamente il respiro. È l'ultima delle quattro lettere che formano il nome Allāh ed è anche l'iniziale del pronome di terza persona maschile *huwa*, composto dalle lettere *hā* e *waw*, che dai grammatici arabi è chiamato anche *ḍamīr al-ḡā'ib*, il "pronome dell'assente". È la lettera che simboleggia l'intimo Sé divino, vale a dire l'Indeterminato (*lā ta'ayyūn*): "Il cui fondo più intimo non può essere colto né da scienza, né da percezione"¹⁰. Questa lettera *hā* è assai spesso preceduta dalla "*lām* del possesso" (*lām al-milk*), e va a formare il termine *lahu* (a Lui, Suo) che appare innumerevoli volte nel Corano: "A Lui appartiene (*lahu*) tutto ciò che è nei Cieli e sulla terra" (*Corano* II:255, IV:171, X:68, XXXIV:1, ecc.); "Suo è il Regno (*lahu mulk*) dei Cieli e della terra" (*Corano* VI: 73, VII:158, L:2, ecc.). Aggiungendo a questo termine l'articolo determinativo *Al*, si ottiene quindi la parola sacra *Al-lāhu*, che è il nome proprio della Sua Essenza¹¹.

Schiudimenti della Bellezza e gli Aromi della Maestà, trad.it a cura di Nahid Norozi, Mimesis, Milano 2011.

- 9 Alī ibn Ḥusayn Šafī: *Raṣaḥāt*, cit., p. 21. Naḡmud-dīn Kubrā: *Gli Schiudimenti della Bellezza*, cit., pp. 156-157. Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-sayr*, cit., pp. 32-34. A. Ventura "Le undici regole", cit., p. 52.
- 10 Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-sayr*, cit., p. 33. A. Ventura "Le undici regole", cit., p. 52.
- 11 *Ibidem*. In molte opere dei maestri del *taṣawwuf* si possono trovare spiegazioni simili circa il Nome dell'Essenza divina; scrive lo Šayḡ Ibn 'Aṭā' Allāh Al-Sakandarī (m. 1309), nel suo trattato "Sulla conoscenza del Nome Unico": "Una delle sue particolarità è che è perfetto nelle sue lettere, completo nel suo

2) “Lo sguardo sul piede” (*naẓar bar qadam*) è la regola che aiuta a prevenire la distrazione interiore causata dal disperdere lo sguardo nella molteplicità esteriore. Il saggio Ḥwāja Sa’dud-dīn Kāšgarī¹² disse:

Nell’andare e nel venire, in città o nel deserto, in ogni luogo e circostanza, chi percorre il sentiero spirituale (*sālik*) deve tenere lo sguardo sul proprio piede, perché non lo disperda e non lo faccia cadere dove non deve cadere.¹³

È stato inoltre affermato che “Lo sguardo sul piede” vuole alludere alla rapidità dell’incedere nel viaggio, così che lungo il cammino il piede non rimanga dietro allo sguardo: non appena la vista raggiunge un punto, vi giunga subito anche il piede. In questo modo il *sālik* affretta il passaggio negli spazi dell’essere (*masāfāt-i hastī*) “attraversando gli ostacoli del suo egoismo (*ḥod parastī*)”¹⁴.

Mawlānā ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī compose questi versi in lode della guida della *ṭarīqa*, Šāh Bahā’ud-dīn Naqšband:

*Raramente respirò senza un’intima accortezza
E mai sorpassò con lo sguardo il suo piede
Tanto fu svelto nel fare il suo cammino*

significato, unico nei suoi misteri, singolare nelle sue qualità. Originariamente è Allāh; ma se la prima lettera *alif* viene rimossa restano le lettere *lam-lam-ha*, che si pronunciano *lillāh* (a Dio, per Dio). Se la prima delle due *lam* viene rimossa restano *lam-ha*, che si pronunciano *lahu* (a Lui). Infine se anche la seconda *lam* viene rimossa, rimane la lettera *ha*, che indica il pronome di terza persona maschile *Hu* (Lui). Quindi ogni lettera del Nome ha un significato completo, una specificità perfetta e il suo significato non cambia. Anche quando le lettere sono separate non viene perduto alcun beneficio e non viene meno alcuna saggezza. Ciascuna di quelle espressioni ha per proprio conto un significato straordinario”. *Al-Maqṣad al-Muḡarrad fī Ma’rifat al-Ism al-Mufrad*, Al-Qāhira 2002, p. 34.

- 12 Era uno dei più noti discepoli di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband, morì a Buḥārā nel 1462.
- 13 Ḥwāja Muḥammad Pārsā Buḥārī: *Qudsiyya, kalimāt-i Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband*, Teheran 1354 h.sh., (*muqaddima*) p. 55.
- 14 Alī ibn Ḥusayn Šafī: *Raṣāḥāt*, cit., p. 22.

*Che il piede non restò mai dietro il suo sguardo.*¹⁵

3) “Il viaggio in patria” (*safar dar waṭan*) significa il passaggio dalle qualità umane vili a quelle lodevoli, o meglio il viaggio attraverso le qualità della natura umana (*baṣarī*) verso le qualità della natura angelica (*malakī*), e da lì verso la Realtà divina, che è la vera patria dell’essere umano, tutto ciò in conformità con il detto: “Assumete i caratteri di Dio” (*taḥallaqū bi-aḥlāq Allāh*)¹⁶.

A questo proposito molti autori riportano ciò che disse il saggio Sa’dud-dīn Kāšgarī:

Un uomo malvagio resta malvagio anche quando abbandona un luogo per un altro; la sua cattiveria cessa solo quando abbandonerà le sue qualità malvage, per stabilire in vece loro un legame con le qualità celesti.¹⁷

Ḥaẓrat ‘Ubaydullāh Ahrār affermava che il “Viaggio in Patria” ha inizio quando un uomo giunge in presenza di un maestro perfetto ed entra al suo servizio, allora comincerà a purificare il cuore dalle immagini e dalle impressioni del mondo profano che vi si imprimono, per poter accedere al Dominio della Maestà divina e stabilire un legame con i venerabili antenati *ḥwājagān*, della catena iniziatica della Naqšbandiyya. A quel punto non vi sarà più nulla che gli impedisca di andare o di restare in qualsiasi luogo.

(Quartina)

O Signore com’è dolce ridere senza bocca

E senza il tramite degli occhi osservare il mondo!

Siedi e viaggia, che è un piacere infinito,

*fare il giro del mondo senza bisogno dei piedi!*¹⁸

15 *Ibidem. Manāhiğ al-sayr*, cit., p. 34. *Qudsiyya*, cit., (*muqaddima*) p. 56.

16 Si tratta di un detto spesso attribuito al Profeta ma che non è presente nelle raccolte tradizionali.

17 Alī ibn Ḥusayn Šafī: *Raṣaḥāt*, cit., p. 22. Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī *Manāhiğ al-sayr*, cit., p. 24.

18 *Raṣaḥāt*, cit., p. 23; *Manāhiğ al-sayr*, cit., pp. 24-25; A. Ventura “Le undici regole”, cit., p. 54.

4) “La solitudine in mezzo alla folla” (*ḥalwat dar anjoman*). Quando domandarono a Ḥwāja Bahā’uddīn Naqṣband su cosa fosse edificata la sua via, rispose: “La base della via spirituale è stare apparentemente con la gente ma interiormente con il Vero”. Disse ancora che la sua era la via spirituale della compagnia (*ṣuḥbat*) mentre l’isolamento (*ḥalwat*) procurava la fama e questa procurava la sventura; la bontà e il bene stavano nella riunione e nella compagnia, che sono due cose da non confondere.

Invece secondo Ḥwāja Awliyā’yi Kabīr¹⁹:

La solitudine nella folla significa impegnarsi nel Ricordo di Dio (*dīkr*) fino a sprofondare, a tal punto che anche passando in mezzo ad un bazar affollato, non si debba udire né un suono, né una voce.²⁰

Molti hanno detto che è a questo significato che allude il versetto: “Uomini che né commercio, né vendita distolgono dalla menzione del Nome di Dio” (*Corano XXIV:36*).

L’autore delle *Raṣaḥāt* riporta il seguetetra aneddoto su Ḥaẓrat ‘Ubaydullāh Ahrār:

Ḥwāja Isān (‘Ubaydullāh Ahrār) raccontava che quando il venerabile ‘Abd al-Ḥālīq Gujḏūwānī passava con i suoi iniziati nei bazar, ai suoi orecchi giungeva il brusio della folla come la menzione del Nome di Dio (*dīkr*) e non sentiva altra cosa oltre il *dīkr*. All’inizio della via, l’effetto della menzione del Nome era per me così soverchiante che udivo il *dīkr* in ogni sussurro e in ogni alito di vento. Una volta un facoltoso uomo di Taškent che si chiamava Muḥammad Jahāngīrī diede una festa di matrimonio e fece giungere l’invito a Samarcanda. Portarono gli strumenti musicali e la sera vi fu un gran trambusto; di comune accordo con un amico ce ne andammo in un luogo nei pressi di quella casa. Le voci di tutta quella gente e il suono degli strumenti giungevano ai miei orecchi come il *dīkr*, e oltre al *dīkr* non udivo nient’altro. Avevo solo diciotto anni²¹.

19 Era il figlio e il secondo vicario di Ḥwāja ‘Abd al-Ḥālīq Gujḏūwānī.

20 *Raṣaḥāt*, cit., p. 24. *Manāhiḡ al-sayr*, cit., pp. 35-36.

21 *Raṣaḥāt*, cit., p. 239 (p. 225 edizione di Kanpur).

5) Con “Il ricordare” (*yād kard*) s’intende l’uscita dalla condizione abituale di distrazione tramite il “ricordo” di Dio (*ḍikr*), ripetendo in silenzio, “con il cuore” o sonoramente “con la lingua” il nome dell’Essenza divina, *Allāh*, oppure la formula dell’unicità divina *Lā ilāha illā Allāh* (non c’è altra divinità fuorché Iddio). È stato detto che nel caso del *ḍikr* compiuto con la lingua, l’interruzione è inevitabile, mentre con il *ḍikr* del cuore questo non comporta necessariamente un’interruzione²². Bisogna precisare che quando si parla del cuore bisogna intendere qualcosa di diverso dal semplice muscolo cardiaco; Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār infatti disse:

Nella pratica del ricordo di Dio il metodo più semplice è quello di trattenere il respiro sotto l’ombelico, serrando le labbra e tenendo la lingua incollata al palato, così il respiro non scappa fuori dal corpo. Nella realtà vera, il cuore è il centro della percezione e della consapevolezza; esso si spinge in ogni direzione: si preoccupa di questo mondo con le preoccupazioni mondane di ogni uomo, e può esplorare i cieli e la terra in un battito di ciglia.²³

6) “Il ritornare” (*bāz gašt*). È un’espressione con la quale si allude a ciò che segue la recitazione del *ḍikr*. Dopo che il cuore si è svuotato completamente, per proteggerlo e sigillarlo da ogni intromissione esterna e bandire ogni pensiero, buono o cattivo che affiora nella mente in modo involontario, l’orante deve affermare a voce alta: “Mio Dio, tu sei il mio scopo e la Tua soddisfazione ricerco”, affinché l’effetto del *ḍikr* rimanga intatto il più possibile²⁴.

7) “Il preservare” (*nigāh dāšt*). Con ciò s’intende il controllo vigile sui pensieri casuali per conservare lo stato di consapevolezza ottenuto durante l’esercizio del *ḍikr* del cuore. Il venerabile Ḥwāḡa Sa’dud-dīn Kāšgārī ha detto: “Per una, due o anche tre ore, nella misura in cui è possibi-

22 Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-sayr*, cit., pp. 36-37. A. Ventura: “Le undici regole”, cit. p. 56.

23 *Raṣaḥāt*, cit., p. 24.

24 Ivi, p. 25.

le, nessun altro pensiero oltre a quello di Dio, deve entrare nel cuore”. Mawlānā Qāsim, uno dei discepoli eletti di Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār, disse:

La consuetudine nel preservare la consapevolezza deve giungere fino al punto che dallo spuntare del giorno, fino a mattina inoltrata, nessun pensiero estraneo deve penetrare nel cuore, in modo che persino l’immaginazione, durante questo periodo, cessi di lavorare.²⁵

È stato anche detto recentemente, forse volendo tener conto della qualità diversa degli uomini di questa epoca, che l’inibizione della facoltà immaginativa anche per mezz’ora soltanto, è cosa assai elevata, e che anche ai perfetti è data solo sporadicamente²⁶.

8) “La fissazione del ricordo” (*yād dāšt*), secondo la definizione che ne dà Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār:

È la condizione di perenne consapevolezza del Vero per mezzo del “gusto” spirituale (*dawq*). Alcuni saggi l’hanno definita anche come la condizione di “presenza senza assenza” (*ḥuḍūr bī-gaybat*). Secondo i maestri della realizzazione spirituale il raggiungimento della “fissazione del ricordo” è una metafora per la visione della soverchiante irruzione del Vero nel cuore, che avviene grazie all’intercessione dell’Amore dell’Essenza divina.²⁷

Nel commentare collettivamente le espressioni “ricordare”, “ritornare”, “preservare” e della “fissazione del ricordo”, Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār ha detto che la prima consiste nello sforzo del *dīkr* del cuore, la seconda è il ritorno al Vero, la terza consiste nel salvaguardare questo ritorno nella condizione di vigilanza, la quarta è il consolidamento di ciò che accade nella condizione del “preservare” (*nigāh dāšt*)²⁸.

25 Ivi, p. 26; Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-sayr*, cit., p. 37. A. Ventura: “Le undici regole”, cit., pp. 57-58.

26 Abū’l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-sayr*, cit., p. 27.

27 *Raṣāḥāt*, cit., p. 26.

28 *Ibidem*.



CAPITOLO III

ḤWĀJA BOZORG, IL GRANDE MAESTRO

L'evento costitutivo della Naqšbandiyya fu senz'altro l'adozione della pratica del *dīkr* silente da parte di Šāh Bahā'uddīn Naqšband (m. 1389). Il grande maestro (*Ḥwāja-yi bozorg*) nacque all'incirca nel 1318 in un villaggio a sette chilometri da Buḥārā, chiamato inizialmente Qaṣr-i Hinduvān "La cittadella degli Hindu", ribattezzato poi Qaṣr-i 'Ārifān, "La cittadella degli Gnostici" in suo onore. Si dice che fosse piuttosto alto, con la carnagione leggermente abbronzata e un bel viso; portava una lunga e folta barba, aveva un corpo radioso e parlava in modo dolce e gradevole. Il nome Naqšband gli derivava dall'essere stato un esperto artigiano "ricamatore" sin dalla giovinezza¹. Fu dapprima discepolo di Ḥwāja Bābā Sammāsī, e poi dopo la morte di questi di Ḥwāja Amīr Kulāl, rispettivamente il quattordicesimo e il quindicesimo anello della *sil-sila* dell'ordine *naqšbandī*. Ma in realtà il suo vero maestro fu un altro.

Una notte, durante la fase di noviziato, fu guidato prodigiosamente da Buḥārā fino al cimitero di una località chiamata Mazdāḥān, dove incontrò la realtà spirituale (*rūḥāniyya*) di Ḥwāja 'Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī, assieme a quelle dei suoi successori, che lo istruì sul *dīkr* silente e sul comportamento da tenere durante le varie fasi della via spirituale. Durante il colloquio il venerabile Ḥwāja intimò

- 1 L'etimologia del nome Naqšband può indicare anche che *Ḥwāja Bozorg* fosse anche un incisore; successivamente il nome ha acquisito un significato spirituale, ovvero del maestro che incide (*naqaša*) il supremo Nome Allāh sulla tavola del cuore purificato e ce lo fissa in modo permanente (*band*), escludendo ogni altra impressione estranea. Hamid Algar: "The Naqshbandi order", cit., p. 137.



con insistenza al giovane Bahā'uddīn di seguire scrupolosamente la Legge rivelata ad ogni passo del cammino ed osservare attentamente le sue prescrizioni e le interdizioni, secondo la modalità più scrupolosa ('*azīmat*'), evitando le semplificazioni (*ruhṣat*) e le innovazioni (*bid'at*), secondo l'esempio del Profeta (*sunnat*)².

Il racconto indica che Šāh Bahā'uddīn ebbe due differenti tipi di iniziazione: in primo luogo, secondo la consueta linea di trasmissione iniziatica, egli fu discepolo di Ḥwāja Amīr Kulāl, ma, secondo la già citata modalità di tipo *uwaysī* fu diretto discepolo di 'Abd al-Ḥāliq Guḡdūwānī. Si tratta quindi di due generi di trasmissione iniziatica indipendenti (fig.1), in cui la seconda, quella di tipo *uwaysī*, avvenuta al di fuori della dimensione spazio-temporale, collega direttamente maestro e discepolo, saltando cinque anelli della silsila *naqshbandī* e veicolando un insegnamento del tutto differente, basato innanzitutto sulla pratica del *dīkr* silente.

Si è già visto che la pratica del *dīkr-i ḥafī* o "*dīkr* del cuore", era una caratteristica originale della Via dei Ḥwājaḡān, ma in quel periodo tra i discepoli di Amīr Kulāl veniva associata anche alle sessioni di *dīkr* vocale ('*alānīya*'), una pratica rituale che si era allontanata dagli insegnamenti di Guḡdūwānī e dei primi Ḥwājaḡān.

Šāh Bahā'uddīn Naqshband tornò poi alla presenza di Ḥwāja Amīr Kulāl, ma da allora in poi, in base alle istruzioni che aveva ricevuto nella notte della visione, si astenne dal frequentare le sessioni di *dīkr* vocale celebrate in gruppo dai discepoli di Amīr Kulāl³. Questa separazione può es-

2 Salāḥ ibn Mubārak Buḥārī: *Anīs al-tālibīn wa 'uddat al-šāliḥīn*. Kanpūr 1901, Istanbul 2010, pp. 23-26. Il testo originale di quest'opera è attribuibile a Muḥammad Pārsā che aveva raccolto i detti di Baha'uddin Naqshband in una bozza, ma morì prima di completare il libro. Il testo è stato poi completato da Salāḥ ibn Mubārak Buḥārī. *Ḥwāḡa Muḥammad Pārsā: Qudsiya. Kalimāt-i Ḥwāja Bahā'uddīn Naqshband*. Edizione a cura di Aḥmad Tāhīrī 'Iraqī, Teheran 1975, (*matn*), pp. 8-9.

3 *Raṣāḡāt*, cit., p. 55. Bisogna però specificare che il *dīkr* recitato a voce alta (*dīkr-i ḡahrī* o *dīkr al-lisān*) è una pratica assai diffusa presso tutte le confraternite *ṣūfī*, e spesso è accompagnato anche da movimenti corporei e dal suono di strumenti musi-

sere vista come la nascita di una nuova via, in cui divenne predominante la forma della memorazione silenziosa, che caratterizzerà l'ordine che da lui prenderà il nome, di cui è ancora oggi la norma più diffusa.

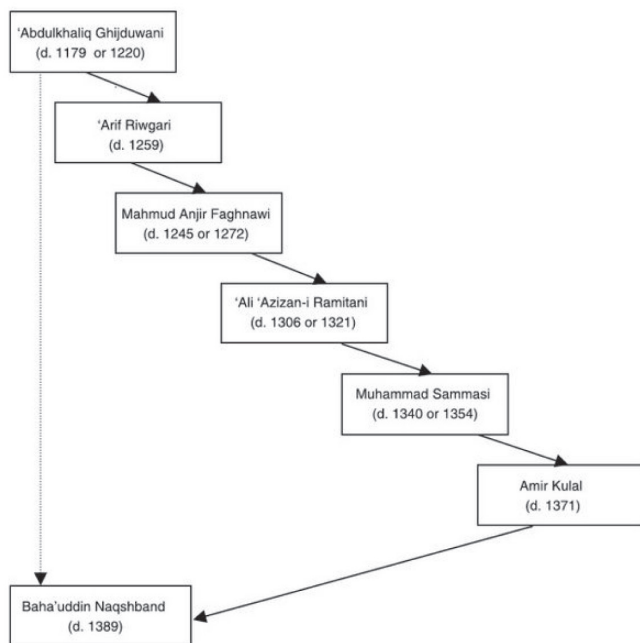


Figura 1: La genealogia iniziatica di Šāh Bahā'uddīn Naqšband.

cali. Al tempo di Bahā'uddīn era una pratica diffusa anche tra i Ḥwajaḡān, nonostante la loro discendenza da 'Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī. La reintroduzione del *ḡikr-i ḡahrī* (o *'alānīyat*, come lo chiama l'autore delle *Rašahāt*) è attribuita a Maḥmūd Inḡīr Faḡnawī, il dodicesimo anello della catena iniziatica *naqšbandī*, e fu causa di severe critiche da parte di coloro che a Buḡhārā continuavano a seguire le indicazioni di Ġuḡdūwānī sul *ḡikr* silente. Hamid Algar: "Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandī order", cit., p. 43. Itzhak Weissmann: *The Naqshbandiyya*, cit., pp. 26-27. A proposito delle peculiarità e dei vantaggi del *ḡikr* silente, vedere Alberto Ventura: *Lo Yoga dell'Islam*, cit., capitolo III "L'invocazione silenziosa".

Bahā'uddīn Naqšband morì nel 1389 e fu sepolto nella stessa città in cui nacque. Intorno alla sua tomba crebbe un complesso di moschee, di *hānqāh* e di madrase che furono generosamente finanziate dalle dinastie che nei secoli successivi governarono Buḥārā⁴. Nel tempo Šāh Bahā'uddīn è diventato il santo patrono di Buḥārā; come testimonia il viaggiatore ungherese Arminius Vambery, nel XIX secolo gli abitanti della città erano convinti che la semplice evocazione della formula *Bahā'uddīn balā gardān* (Bahā'uddīn impedisca la sventura) poteva proteggerli da ogni tipo di calamità⁵.

Il Grande maestro non ha lasciato in sostanza nulla di scritto, ma come nel caso di molti *ṣūfī* la sua figura rappresenta un esempio di leggenda agiografica. Il suo discepolo Muḥammad Pārsā ha però raccolto e commentato i suoi discorsi e le sue sentenze nel famoso libro *Qudsiya*, nella cui introduzione avverte che tutto ciò che Ḥwāja Bozorg gli aveva narrato e dettato, era stato ispirato da Ḥwāja Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī durante il colloquio della notte di Mazdāhān⁶.

Oltre alle istruzioni sul *dīkr* silente Šāh Naqšband aggiunse agli otto principi già stabiliti da Ḥwāja 'Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī, altri tre, basati sul principio della consapevolezza.

9) La "Consapevolezza del tempo" (*wuqūf-i zamānī*). Commentando questa espressione Šāh Bahā'uddīn diceva che *wuqūf-i zamānī* è un dovere per chi percorre la via

4 Fu soprattutto nel XVI secolo, grazie al patrocinio degli emiri uzbeki shaybanidi di Buḥārā che il mausoleo acquistò particolare importanza che ha poi mantenuto fino a tempi recenti. Durante il periodo sovietico il flusso di pellegrini provenienti da tutta l'Asia centrale e dal Turkestan cinese si interruppe, per poi riprendere nel 1993, con la riabilitazione avvenuta dopo la Perestrojka. Thierry Zarcone: "Le mausolée de Bahauddin Naqshband à Bukhara", in: *Le culte des saints dans le monde musulman*. Sous la direction de H. Chambert-loir et Claude Guillot. École française d'Extrême Orient, Paris, 1995, p. 329. Hamid Algar: "A brief History of the Naqshbandī Order", cit., p. 11.

5 Arminius Vambery: *Travels in Central Asia*, New York 1865, pp. 232-233. Thierry Zarcone, cit., p. 322.

6 Ḥwāja Muḥammad Pārsā: *Qudsiya*, cit., (*matn*) p. 8.



spirituale: consiste nell'essere consapevoli di ciascuno dei propri stati e di riconoscerne in ogni istante la condizione, ovvero se tale stato meritava un ringraziamento oppure una richiesta di perdono. Diceva in particolare che bisognava saper chiedere perdono nello stato di "contrazione" (*qabḍ*) ed essere riconoscenti nello stato di "espansione" (*bast*)⁷. Per alcuni *ṣūfī* la "Consapevolezza del tempo" era la condizione di vigilanza interiore (*muḥāsabat*), per Ḥwāja Bozorg in particolare, la *muḥāsabat* significava: "Tenere il conto di ogni istante, e poi vedere se c'è stata presenza o distrazione; se poi in quello che abbiamo fatto, vi è stato un difetto, allora bisogna tornare indietro (*bāz gašt*) e rifare tutto d'accapo"⁸.

Per altri significa il tener conto di ogni respiro, osservando attentamente quale è stato emesso in stato di consapevolezza e quale in stato di distrazione, come ben descrivono questi versi in persiano:

*Non un solo respiro sia speso senza attenzione
Che proprio quello potrebbe essere l'ultimo.*⁹

10) La "Consapevolezza del numero" (*wuqūf-i 'adadī*). Si riferisce in particolar modo alla pratica del *ḍikr* del cuore, recitato per cinque, sette, ventuno volte o anche di più, ma sempre in numero dispari, nello spazio di un unico respiro. La ritenzione del respiro consiste nel bloccare la respirazione sotto l'ombelico, poiché è lì che si concentra-

7 *Ibidem*. *Qabḍ wa bast*, "contrazione ed espansione". Nella particolare terminologia del Sufismo sono due termini che indicano due stati spirituali complementari che "si susseguono come il giorno segue la notte e raramente il servo si libera di essi". Ḍiyā'uddīn Gümüşhanevī al-Naqṣbandī: *Ġāmi' al-Uṣūl*, Bayrut 2002, p.66. Questi due termini compaiono nel versetto coranico: "Iddio stringe e allenta, e a Lui tutti sarete fatti ritornare" (*Corano* II: 245). Spiega Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī nel commentare il versetto, che Iddio stringe i cuori quando si sottrae e si cela ad essi, e che li espande quando invece si avvicina a loro e si rivela. *Laṭā'if al-iṣārāt*, Il Cairo 1983, vol. I, pp. 190-191.

8 *Raṣaḥāt*, cit., pp. 26-27.

9 *Manāhiğ al-sayr*, cit., p. 38.



no le passioni. Essa ha molte ragioni d'essere: innanzitutto favorisce la manifestazione della Grazia divina, distende il petto, dona la pace nel cuore, aiuta a respingere le suggestioni che affiorano alla mente ed infine induce una grande dolcezza¹⁰. Secondo il venerabile 'Alā'uddīn 'Aṭṭār l'importante non sta nel numero delle ripetizioni, ma nell'attenzione e nella consapevolezza con cui si compie la recitazione, affinché ne risulti un vero beneficio. Per l'effetto del *dīkr*, al momento in cui si recita la prima parte della formula "Non c'è divinità" (*lā ilāha*), dovrà emergere l'effetto della negazione dell'esistenza della natura umana (*naḥī-yi wuḡūd-i baṣariyyat*), mentre quando si recita la seconda parte "fuorché Dio" (*illā Allāh*) dovrà emergere l'effetto dell'attrazione divina (*ḡaḍbat-i ilāhiyya*)¹¹. Ḥwāja Bozorg diceva che la "Consapevolezza del numero" è il primo stadio della scienza "che è presso Iddio" (*'ilm-i ladunnī*)¹².

11) "Consapevolezza del cuore" (*wuḡūf-i qalbī*), è un'espressione che ha due significati, il primo è che il cuore di colui che è memore di Dio deve essere presente e consapevole del Vero, in questo senso Ḥwāja Ubaydullāh Ahrār scrisse che: "*Wuḡūf-i qalbī* significa innanzitutto la consapevolezza e l'attenzione verso il sacro dominio, a tal punto che per il cuore non rimanga altra necessità tranne quella del Vero"¹³. In secondo luogo significa che colui che pronuncia il santo Nome nella pratica del *dīkr*, deve volgere la propria attenzione verso quel "pezzo di carne a forma di pigna", posto nella parte sinistra del petto, che è chiamato metaforicamente "cuore", ma che è la sede del vero organo sottile e luminoso, senza distrarsi neppure per un istante dal ricordo del Nome di Dio. Ḥwāja Bahā'uddīn

10 *Qudsiya*, cit. (*matn*) pp. 34-35.

11 Ivi, (*matn*) p. 29.

12 *Raṣaḥāt*, cit., p. 27. Con il termine (*al-'ilm al-ladunnī*) si intende quel particolare genere di conoscenza che Iddio ha riservato ad alcuni servi eletti, come Ḥwāja Ḥidr; il termine appare nel Corano nella "Sura della Caverna": "E i due incontrarono uno dei Nostri servi, al quale donammo misericordia da parte Nostra e al quale insegnammo una scienza che è presso di Noi (*min ladunnā 'ilman*)" (*Corano* XVIII: 65).

13 *Raṣaḥāt*, cit., p. 29.



Naqšband non riteneva indispensabili nella pratica del *dīkr* la ritenzione del respiro e l'attenzione al numero, quanto invece riteneva che lo fosse la consapevolezza del cuore, poiché diceva che la sintesi di tutto quello che si ricerca nel *dīkr* è per l'appunto la "consapevolezza del cuore"¹⁴. Come in questi versi:

*Come un uccello, fa' attento la guardia all'uovo del cuore
Che da quell'uovo giungono ebbrezza, sapore e copiose
risate.*¹⁵

Nella Naqšbandiyya Šāh Bahā'uddīn Naqšband non è solo l'esempio più rilevante di iniziazione *uwaysī*, è anche colui che ha elaborato una teoria precisa su come si possa evocare la presenza spirituale di un maestro defunto, orientando verso di lui la concentrazione (*tawaḡḡuh*). Ciò equivale a realizzare una stazione (*maqām*), ovvero uno stadio sul cammino spirituale che il viandante può raggiungere tramite il proprio sforzo. Questo stadio, spiega Šāh Bahā'uddīn, fa parte del processo di avanzamento graduale sul sentiero spirituale che è chiamato *sulūk* e che è distinto dall'attrazione o *ḡaḍba*. In questo secondo caso il *ṣūfī* è attirato da Dio quasi passivamente, ma nel *sulūk* è il *ṣūfī* che di sua iniziativa compie il primo passo dirigendosi verso Dio. In questa condizione il viandante (*sālik*) può essere guidato dalla realtà spirituale (*rūḥāniyya*) di un maestro che agisce come intermediario; nella condizione di *ḡaḍba* invece non c'è alcuna mediazione¹⁶.

Šāh Bahā'uddīn illustra questa sua teoria tramite svariati esempi, il primo dei quali è quello di Abū al-Qāsim al-Gurgānī (m. 1077), che all'inizio del suo percorso spirituale aveva l'abitudine di concentrarsi proprio sulla

14 *Qudsiya*, cit., (*matn*) p. 35.

15 *Manāhiḡ al-sayr*, cit., pp. 29-30.

16 Johan G.J. Ter Haar: "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandī Order", in: *The Heritage of Sufism*, Vol.II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, edited by Leonard Lewisohn, Oxford 1999, pp. 311-321.



rūḥāniyya di Uways al-Qaranī¹⁷. Il secondo esempio ce lo fornisce Bahā'uddīn in persona, il quale raccontava che inizialmente si concentrava sulla *rūḥāniyya* di Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī (m.908), del quale percepiva “uno stato d'essere senza alcun attributo o caratteristica distintiva” (*bīṣifatī*)¹⁸. Per Šāh Bahā'uddīn quello era il massimo grado di realizzazione spirituale a cui uno gnostico poteva aspirare, poiché diceva: “Quando la realtà spirituale (*rūḥāniyya*) permane nelle luci della Realtà infinita, svanisce”. Se molti “amici di Dio” erano caratterizzati dalla conoscenza (*ma'rifat*) o dall'Amore (*maḥabba*) o dall'Unificazione (*tawḥīd*), il grado supremo equivaleva all'essere senza nessuna di queste qualificazioni; esservi giunti significava condividere in qualche modo il grado di perfezione profetica, dato che la perfezione di questo grado era una caratteristica propria dell'Inviato di Dio¹⁹.

La “concentrazione” sulla realtà spirituale di un maestro defunto non può comunque sostituire la guida di un maestro vivente, né rende superfluo il suo insegnamento, le due cose si completano a vicenda, l'importante è che la guida sia davvero un maestro competente. Volendo descrivere i requisiti di una guida vera, lo stesso Bahā'uddīn Naqšband ha una netta preferenza per l'uso degli aggettivi “perfetto” (*kāmil*), e “che perfeziona” (*mukammil*, *mukmil*)²⁰; un vero *šayḥ* deve aver raggiunto il grado della perfezione per poter essere in grado di perfezionare altri. Secondo Šāh Bahā'uddīn coloro che sono giunti al termine del loro itinerario spirituale possono essere divisi in due categorie: la prima categoria è quella di coloro che hanno conseguito il grado della perfezione, ma non hanno ricevuto il compito di guidare altri alla perfezione, per il fatto che sono sprofon-

17 *Qudsiya*, cit., (*matn*) p. 15.

18 Ivi, p. 25. Diceva inoltre Bahā'uddīn: “Da più di venti anni io seguo la via iniziatica di Ḥaḏrat-i Ḥwāja Muḥammad 'Alī Ḥakīm Tirmidī. Egli era senza attributi e se qualcuno sa vedere, anch'io in questo momento, sono senza attributi”. *Anīs al-tālibīn*, cit., p. 28.

19 *Qudsiya*, cit., p. 26.

20 Salāḥ ibn Mubārak Buḥārī: *Anīs al-tālibīn*, cit., p. 61.

dati nel mare dell'unificazione (*baḥr-i ḡam*) e sono spariti completamente nello "stomaco del pesce dell'estinzione" (*ṣikām-i māhī-i fanā*), nella dimora dello stupore (*ḥayrat*) e della gelosia divina (*ḡayrat*). Costoro non sono neanche più coscienti di loro stessi, come potrebbero guidare altri alla perfezione? Il secondo gruppo è formato da coloro che sono "perfetti che perfezionano" (*kāmil-i mukammilān*) e che sono in grado di guidare altri, poiché, dopo essere sprofondati nell'oceano dell'unificazione, sono riemersi dallo "stomaco del pesce dell'estinzione" e hanno raggiunto la "spiaggia della separazione" (*ṣāḥil-i tafriqa*) e l' "arena della permanenza" (*maydān-i baqā*). Costoro partecipano in un certo qual modo al grado della Profezia (*nubuwwa*), il massimo livello dell'esperienza gnostica, mentre i membri del primo gruppo si ritrovano nel livello inferiore di tale esperienza, che è quello della Santità (*walāyat*)²¹.

Sebbene fosse stato direttamente istruito dalla presenza spirituale di Ḥwāja ‘Abd al-Ḥālīq Ġuḡdūwānī, la devozione e la lealtà di Šāh Bahā’uddīn nei confronti del suo maestro rimase assoluta, egli riconosceva in lui le doti di un maestro perfetto, nonostante la severità dei suoi metodi. Dal canto suo Sayyid Amīr Kulāl non mostrò mai la minima disapprovazione per il comportamento di Bahā’uddīn, neanche quando i suoi discepoli elevarono forti critiche verso di lui perché aveva abbandonato le sessioni di *dīkr* vocale, ma anzi lo approvò più volte, fino a dichiarare che la condotta di Bahā’uddīn era corretta e basata sulla "saggezza divina" (*ḥikmat-i ilāhī*) e nulla aveva a che fare con l' "umana discrezione" (*iḥtiyār*)²².

Nell'ordine dei Naqšbandī il compito della guida spirituale è senz'altro descrivibile come un processo educativo. Il maestro è incaricato anche dell'istruzione (*ta’līm*) formale del suo discepolo, ma l'enfasi della sua azione è soprattutto posta sulla *tarbiyat*, l'educazione profonda del carattere; egli è come un padre, ma a volte può essere anche

21 *Qudsiya*, cit., (*matn*) p. 60. Ter Haar: "The Importance of the Spiritual Guide", cit., p. 318.

22 *Raṣāḥāt*, (ed. Kanpūr 1912), p. 54.

materno come una nutrice²³. Alla fine della sua azione educatrice Sayyid Amīr Kulāl disse al discepolo Bahā'uddīn che il suo petto si era ormai seccato e che: "l'uccello della sua realtà spirituale era emerso dall'uovo della sua natura umana" (*morg-i rūḥāniyyat-i šomā az baydā-yi bašariyyat bīrūn āmadeh*)²⁴.

Raccontava Bahā'uddīn Naqshband:

Vagavo senza direzione in uno stato di attrazione verso il divino (*ḡadb*) e di assenza (*bī-ḥūdī*); mi ero ferito i piedi con le spine e gli sterpi, indossavo una vecchia pelliccia logora, era inverno e faceva molto freddo. Una notte sentii un profondo desiderio di unirmi alla compagnia di Sayyid Amīr Kulāl, e quindi mi recai a casa sua. L'Amīr sedeva in un angolo insieme ai *darwīšān*, quindi posò su di me il suo sguardo benedetto, chiese chi fossi, quando l'ebbe saputo ordinò che mi cacciassero subito fuori dalla casa. Quando fui uscito mancò poco che la mia anima si ribellasse e strappasse la briglia della volontà e della sotto-missione, ma in quella circostanza la benevolenza divina mi fu vicina. Dissi: "Questa umiliazione è causa di soddisfazione per il Signore della Potenza – sia esaltata la Sua Parola! – Stando così le cose, non si può far nulla". Posai allora il capo sulla soglia della Potenza e dissi: "Qualunque cosa accada non solleverò la fronte da questa soglia". Poco a poco iniziò a nevicare e faceva molto freddo. Al levar del giorno Ḥaẓrat-i Amīr Sayyid – che Iddio santificò il suo spirito – uscì fuori dalla casa, posò il suo nobile piede sulla mia testa, mi sollevò dalla soglia, rientrò in casa e mi condusse con lui. Disse: "Figlio mio, il vestito della felicità è cucito sulla tua taglia". Con la sua mano benedetta mi tolse le spine e gli sterpi dai piedi, mi curò le ferite e mi dimostrò molta amicizia.

23 Il soprannome *dāya*, "nutrice" fu assegnato soprattutto a Naḡmuddīn Abū Bakr Razī (1277-1256), *ṣūfī* persiano della Kubrawīyya, per il fatto di aver usato estesamente nella sua principale opera, il *Miršād al-'Ibād min al Mabda' ilā al-Ma'ād*, la metafora dell'allattamento. Vedere: *The Path of God Bondsmen from Origin to Return*, traduzione a cura di Hamid Algar, IPI, New Jersey, 1980.

24 *Raṣaḥāt*, cit., (ed. Kanpūr 1912) p. 55. Johan G.J. Ter Haar: "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandī Order", cit. p. 319.



Si riporta che Ḥwāja ‘Alā’ al-Ḥaqq wa Dīn – che Iddio profumi il suo luogo di riposo! – raccontava che quando il nostro venerabile Ḥwāja (Naqšband) – che Iddio santifici la sua anima! – ricordava i suoi esercizi spirituali e i suoi sforzi ascetici, parlava poi della pigrizia di coloro che erano sulla Via alla ricerca del *dīkr* e finiva per dire: “Tutte le mattine, quando esco di casa, dico a me stesso che forse un postulante ha poggiato la fronte sulla mia soglia, ma oggi tutti sono maestri e non ci sono più novizi”.

*Se non si giunge fino all'Amico
La regola dell'Amicizia è morire nella ricerca.*²⁵

La funzione del maestro spirituale si espleta anche con determinate tecniche che hanno alla base la concentrazione del maestro sul discepolo (*tawaḡḡuh*) e la concentrazione del discepolo verso il suo maestro (*rābiṭa*). Anche se tali tecniche non sono una pratica esclusiva dei Naqšbandī, esse sono da sempre molto comuni all'interno dell'ordine. Il termine *tawaḡḡuh* denota la concentrazione che il maestro opera sul discepolo per trasferire in lui un po' della sua energia spirituale ed elevare il suo stato; dall'altro canto il discepolo cerca di mantenere costantemente la fisionomia del maestro negli occhi e nel cuore, anche in sua assenza, per identificarsi con lui, per essere guidato e governato da lui²⁶. A tal proposito si racconta che Šāh Bahā'uddīn non distoglieva l'attenzione da Sayyid Amīr Kulāl neppure un momento, neanche se per caso incontrava per strada Ḥwāja Ḥidr, il custode immortale della Tradizione.

25 Salāh ibn Mubārak Buḥārī: *Anīs al-ṭālibīn*, cit., p. 34. Marijan Molé: “Autour de Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā'uddīn Naqšband”, *Revue des Etudes Islamiques*, 1959, p. 51.

26 In questo senso, un sinonimo di *tawaḡḡuh* può essere *taṣarruf* che significa anche “scorrimento dell'acqua” da un luogo all'altro e che descrive più precisamente l'effetto dell'azione e del “governo” del maestro sul discepolo. Vedere sull'argomento Michel Chodkiewicz: “Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Naqshbaniyya”, in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle*, cit. pp. 64-76.



Un giorno mi dirigevo da Buḥārā verso Nasaf per unirmi alla nobile compagnia di Sayyid Amīr Kulāl, Iddio benedica la sua anima. Quando arrivai al Ribāt Ġuġrātī mi venne incontro un cavaliere che aveva in mano un grosso bastone di quelli che usano i pastori e indossava un cappello a cono di feltro (*kulāh*). Mi venne vicino, con il bastone mi diede una bottarella e disse in lingua turca: “Hai visto i cavalli?” Io non gli rivolsi la parola. Più volte mi fermò lungo la strada, cosicché iniziai a sentirmi nervoso. Gli dissi: “Io ti conosco e so chi sei”. Mi seguì fino al Ribāt Qarāwol e poi mi disse: “Verrà il giorno in cui io e te ci faremo compagnia”. Ma io non gli prestai alcuna attenzione. Arrivai allora in presenza di Sayyid Amīr, che mi chiese: “Lungo la strada non hai mica incontrato Ḥwāja Ḥidr, su di lui la pace?” “Certo!” Gli dissi, “Ma la mia attenzione era rivolta verso di voi, e non mi sono fatto distrarre da lui”.²⁷

Un giorno Šāh Bahā’uddīn si trovava a Buḥārā, mentre il suo maestro era a Nasaf, improvvisamente si sentì dominato da un’attrazione formidabile proveniente da Nasaf, finché si trovò alla presenza di Sayyid Amīr Kulāl, che gli disse:

Figlio mio, che tu sia il benvenuto: la cantina è aperta e non c’è più nessuno che raccoglie la legna. Ti sarei riconoscente se potessi raccogliere queste fascine e questi arbusti e se potessi caricarmeli sulla schiena, affinché io li possa riporre in cantina.²⁸

Quando poi Šāh Bahā’uddīn iniziò a istruire i suoi discepoli, il suo metodo pur sempre improntato nella forma più scrupolosa all’osservanza delle prescrizioni sciaraistiche, aveva però dei risvolti singolari. Pensava che, per chi volesse unirsi a lui e intraprendere il cammino verso Dio, fosse indispensabile abbandonare ogni attaccamento (*bī-ta’alluqī*). Narrano che a volte consigliasse a quelli che volevano unirsi a lui, ma che avevano un comportamento rozzo (*ġalīz*), o che avevano nel cuore una forte propensio-

27 *Anīs al-ṭālibīn*, cit., pp. 37-38.

28 *Ivi*, pp. 34-35.

ne per le cose materiali, di andare prima a innamorarsi del volto di una bella donna, e di far ritorno da lui solo dopo aver fatto l'esperienza di un unico forte attaccamento. Una volta che il resto dei legami col mondo avesse diminuito la presa sul cuore, grazie all'amore, sarebbero senza dubbio emerse in costoro la presenza e la concentrazione²⁹.

Un altro fattore essenziale per il progresso spirituale era la frequentazione e l'imitazione dei maestri. Gli sforzi impegnativi per ottenere stati spirituali avanzati non potevano essere sufficienti, diceva Ḥwāja Bahā'uddīn, perché in ogni caso gli aspiranti non avrebbero potuto affrontare le prove che in precedenza avevano sostenuto i loro maestri, con l'aiuto del favore divino. Per i discepoli l'unica opportunità era di abbandonare ogni iniziativa (*bī-iḥtiyār*) e ricercare la soddisfazione della "gente di Allāh" e ottenere il favore divino attraverso il legame con loro. In definitiva, il servizio devoto (*ḥidmat*) del discepolo verso il suo maestro era più utile e migliore di qualsiasi altro esercizio ascetico volontario.

Si racconta che un giorno nell'assemblea del Ḥwāja fu portata un pietanza a base di carne e frumento (*harīseh*) e i *darwīshān* iniziarono a mangiare, ma ce n'era uno che non toccava cibo. Ḥwāja Bozorg gli chiese: "Perché non mangi?" Quello rispose: "Sto digiunando" Il Ḥwāja disse: "Che digiuno stai facendo!?" Il *darwīsh* rimase in silenzio, allora Ḥwāja Bozorg continuò: "Mangia! La maniera per ottenere un merito (*faḍl*) per noi è una sola: dobbiamo assolvere i rituali obbligatori (*farā'id*), quelli dovuti (*wāḡibāt*) e gli atti comprovati della Tradizione profetica (*sunnat-i mu'akkada*). Chi si impegna nell'obbligo rituale e tralascia gli atti meritori è giustificato, ma chi si impegna negli atti meritori e tralascia l'obbligo rituale è fuorviato. Chi vuole essere della nostra compagnia deve seguirci; il *darwīsh* che non ci segue, anche se è intelligente, non otterrà nessuna connessione (*nisbat*) con noi".³⁰

29 Necdet Tosun, cit., p. 49. Abū'l-Hasan Zayd Fārūqī (a cura di): *Kulliyāt-i Bāqī bi-Llāh*. Lahore 1927, p. 22.

30 *Anīs al-ṭālibīn*, p. 47

Molte delle istruzioni ai discepoli che emergono dalla biografia di Ḥwāja Naqšband riguardano l'esortazione del grande maestro alla consapevolezza (*wuqūf*) in ogni circostanza della vita e in ogni azione rituale della Via. Il biografo più importante racconta che *Ḥaẓrat-i Ḥwāja Bozorg* la maggior parte delle volte cucinava e cuoceva il proprio cibo, e al momento di dividerlo raccomandava con grande enfasi che i *darwīshān* mantenessero la massima attenzione. Se durante una riunione vedeva qualcuno che mangiava con noncuranza, *Ḥwāja Bozorg* gli consigliava di fare attenzione e di non mandar giù il boccone distrattamente. Se poi un cibo veniva cucinato senza garbo o con rabbia, lui non ne mangiava affatto e non permetteva nemmeno ai suoi *darwīshān* di mangiarne.

Si racconta che una volta *Ḥaẓrat-i Ḥwāja Bozorg* stava uscendo di prima mattina e un *darwīsh* gli portò la colazione, lui gli disse: "Non mangeremo questo cibo poiché è stato cucinato sgarbatamente. Chi lo ha macinato, impastato e cotto era arrabbiato". Se un mestolo veniva agitato nella pentola con rabbia, lui non mangiava, poiché diceva:

Qualsiasi cosa fatta con rabbia, distrazione, rancore, o in maniera rozza, non ha in sé né bontà né benedizione (*baraka*), ma ha preso la via dell'anima [inferiore] e di Satana; quale altro potrebbe essere il risultato di un'azione simile? Le fondamenta di azioni giuste e di opere buone sono nel cibo lecito, mangiato con accortezza e consapevolezza (*wuqūf*).³¹

Era nota la diffidenza di Ḥwāja Bahā'uddīn nei confronti di re e sultani; di loro non si fidava, e tantomeno mangiava il loro cibo. Dubitava del cibo degli uomini potenti anche se in apparenza poteva sembrare lecito. Si narra che una volta, di ritorno dal Pellegrinaggio alle città sante passò per la città di Sarāḥs; lì fu raggiunto dai messaggeri del re Ḥusayn di Herat che desiderava la sua presenza e quella dei suoi discepoli. Si recò dal re ad Herat e mentre si intratteneva insieme a lui fu imbandita la tavola; i pre-

31 Ivi, p. 43.

senti, tra cui molti uomini di scienza religiosa, iniziarono a mangiare, tutti tranne Ḥwāja Bahā’uddīn. Ad un certo punto fu portata in tavola della cacciagione e lui non mangiò neanche quella. Qualcuno tra gli ‘*ulamā*’ disse che la carne della selvaggina era lecita, perché lui dunque se ne asteneva? Rispose:

“Io non mangio il cibo dei re, sono stato invitato ad unirmi all’assemblea e ora questo *darwīš* è presente qui davanti a voi. Ebbene cosa vi fa pensare che io mangi di questo cibo?”. Dopo aver detto queste parole Ḥwāja Bozorg rimase in silenzio. Poi la tavola venne sparecchiata e allora il re incuriosito rivolse al maestro una domanda: “Nella vostra *ṭarīqa*, vi sono *dīkr* a voce alta, concerto spirituale (*samā*) e clausura contemplativa (*halwat*)?” Il Ḥwāja rispose: “No”. Il re chiese allora: “In che consiste dunque la vostra *ṭarīqa*?” Il Ḥwāja rispose: “Nelle parole della gente di ‘Abd al-Ḥāliq Guḡdūwānī, che le loro anime siano santificate: “la solitudine tra la folla””. Il re allora domandò che significassero quelle parole, Ḥwāja Bahā’uddīn rispose: “Essere esteriormente con le creature ed interiormente con il Vero”.³²

Durante il colloquio al cimitero di Mazdāhān il maestro ‘Abd al-Ḥāliq Guḡdūwānī aveva perentoriamente ordinato a Bahā’uddīn di agire con perseveranza (‘*azīmat*’) secondo la Sunna e di astenersi dalla semplificazione (*ruḥṣat*) e dall’innovazione. Si narra che in una notte di freddo intenso, piuttosto che ricorrere alla possibilità di compiere l’abluzione pulverale, adottando una deroga o semplificazione lecita, Ḥwāja Bahā’uddīn preferì affrontare il freddo, cercare l’acqua ed effettuare il rituale nella modalità corretta (‘*azīmat*’), proprio per eseguire gli ordini del suo maestro spirituale.

Raccontava che era inverno e la temperatura era freddissima e tutta l’acqua era gelata. Una notte ero in una casa a Zuyūrtūn con un gruppo di *darwīšān* e quella notte ebbi bisogno di prendere un bagno purificatore (*ḡuṣl*). Uscii fuori da lì e in qualunque luogo andassi non trovavo nul-

32 Ivi, p. 44.

la per rompere il ghiaccio, per poter prendere l'acqua e compiere il *gusl*, ma non volevo neanche che quella notte nessuno fosse disturbato per causa mia e non avvertii nessuno. Mi misi addosso una vecchia pelliccia e con quel freddo andai da Zuyūrtūn a Qaşr-e 'Ārifān, fino a casa mia, ma non volevo neppure che nessuno dei miei famigliari sapesse della mia situazione. Esplorai ogni angolo della zona e alla fine, accanto ad una cisterna che era a fianco della moschea, trovai una zucca con cui davano da bere agli animali. Con grande sforzo e pena ruppi il ghiaccio e mi ferii ad una mano; poi con quella zucca presi l'acqua e compii il *gusl*. Provai un gran freddo. Mi rimisi di nuovo la vecchia pelliccia e nella notte, con quel freddo, da Qaşr-e 'Ārifān mi diressi nuovamente a Zuyūrtūn.³³

Lo stesso scrupolo lo dimostrava per ogni particolare rituale dell'Islām, a partire dalla puntualità nel compiere la preghiera e nel determinarne l'orario esatto. Racconta un suo discepolo:

Ḥwāja 'Alā al-Ḥaqq wa Dīn – che Iddio renda profumato per lui il Paradiso – racconta: “Un giorno ero insieme al nostro Ḥwāja – che Iddio benedica il suo spirito – e ad un certo punto il cielo si coprì di nubi. Ḥwāja Bahā'uddīn mi chiese se fosse entrato il tempo della preghiera del mezzodi. Risposi che il momento di pregare non era ancora arrivato. Il Ḥwāja disse: “Guarda in cielo!” Allora guardai in alto, improvvisamente ogni velo fu diradato e vidi tutti gli angeli del cielo che si accingevano a compiere la preghiera del mezzogiorno. Ḥwāja Bahā'uddīn disse: “Perché dici che l'ora della preghiera del mezzogiorno non è entrata?”. Provai imbarazzo, chiesi perdono e per un po' di tempo sentii il rimorso per aver parlato in quel modo.³⁴

'Alā'uddīn 'Aṭṭār, che diverrà in seguito il suo successore alla guida dell'ordine, racconta che durante i primi anni del suo cammino spirituale, Šāh Bahā'uddīn aveva raggiunto il grado di Ḥusayn ibn Manšūr al-Ḥallāğ e a malapena si era trattenuto dal proclamare la sua unione con Dio, alla sua maniera. Al tempo in cui ciò era avvenuto,

33 Ivi, pp. 33-34.

34 Ivi, p. 85.

passò per caso accanto ad una forza che era stata appena eretta a Buḥārā; ai piedi di quel patibolo ammonì se stesso dicendo che se per azzardo avesse profferito quelle parole (*anā'l-Ḥaqq*, “Io sono il Vero”), quella sarebbe stata la sua fine. Disse poi che grazie alla sollecitudine divina egli sorpassò quello stato e proseguì il suo cammino spirituale oltre quel grado³⁵.

Disse che il *fanā'* era di due aspetti, anche se i grandi maestri hanno detto che ve ne sono molti di più, ma che in sostanza possono essere ricondotti a questi due: il primo è l'estinzione nell'uomo della natura tenebrosa e naturale, l'altro l'estinzione della natura luminosa e spirituale, secondo la sentenza profetica: “A Dio appartengono settantamila veli di Luce e di tenebra, se fossero rimossi le Glorie del Suo Volto brucerebbero tutto quello che viene percepito dalla vista delle Sue creature”³⁶. Bahā'uddīn Naqṣband narrò a 'Alā'uddīn 'Aṭṭār di ciò che gli accadde mentre era con i suoi discepoli, in un giardino di Zuyūrtūn, nei pressi di Buḥārā:

Improvvisamente i segni dell'attrazione, della bontà e della benevolenza divine, si manifestarono senza alcun preavviso. Non potei resistere a quella presa; cominciai a sentirmi agitato e incerto, e ogni forza mi abbandonava. Mi sedetti rivolto in direzione della *qibla* e in quel mentre fui colto da uno stato di assenza; quest'assenza finì con il condurmi all'estinzione in Dio, Potente ed Eccelso. In quello stato di estinzione ebbi la visione del mio spirito che superava il limite del Regno dei cieli (*malakūt-i āsmānḥā*) fino al punto in cui prese la forma di una stella, per poi affondare e scomparire in un oceano di luce senza fine. Nello stesso tempo il mio corpo non dava esteriormente alcun segno di vita e quelli che mi circondavano, i miei amici e i miei famigliari, piangevano e si disperavano, finché poco a poco tornai all'esistenza umana. Lo stato di assenza e di estinzione totale era durato più o meno sei ore.³⁷

35 Marijan Molé: “Autour de daré Mansour”, cit., p. 61.

36 *Qudsiya*, cit., (*matn*) p. 67. Il testo del *ḥadīṭ*, nella forma qui riportata, è assente nelle raccolte canoniche, ma lo ha riportato l'Imām Al-Gazālī all'inizio della *Miškāt al-Anwār*.

37 *Anīs al-ṭālibīn*, cit., pp. 27-28.

È impossibile non stabilire un legame tra la condotta esemplare di Šāh Bahā'uddīn con i principi dei Malāmātiyya. S'è visto come fosse importante per lui il fatto di essere “esteriormente con gli uomini e interiormente con Dio”; è proprio la protezione gelosa dei propri stati interiori e la volontà di restare anonimi e indisturbati, ad accomunare i Naqšbandī ai Malāmātī. Proprio come i Malāmātī, i primi Naqšbandī hanno evitato di indossare un abbigliamento distintivo e hanno adottato invece i costumi e le usanze delle genti delle città della Transoxiana. Per lo stesso motivo non si riunivano e non abitavano in un edificio particolare, una *ḥānqāh*; si dice che ‘Abd al-Ḥālīq Ġuġduwānī stesso ne proibì la costruzione. Quando Sayyid Amīr Kulāl riuniva i suoi discepoli lo faceva in un’abitazione privata o in una moschea, non in una *ḥānqāh*³⁸.

Altro fattore in comune è la disapprovazione implacabile di se stessi e il rifiuto di accontentarsi dei propri stati e delle proprie azioni: un Malāmātī si considera peggiore di tutte le creature e il più indegno. Si racconta che Ḥwāja ‘Alā'uddīn ‘Aṭṭār, riportando le parole di Ḥwāja Bahā'uddīn, disse chiaramente che colui che intende percorrere il cammino spirituale: “Se non considera la propria anima mille volte più vile dell’anima del Faraone, non potrà mai posare il suo piede sulla Via”³⁹.

Sempre ‘Alā'uddīn ‘Aṭṭār riferisce ciò che disse una volta Ḥwāja Bozorg:

In questa Via il lavoro principale è negare se stessi, essere nulla, umiliarsi (*naft-yi wuġūd va nīstī va kam dīdan*). È questo il bandolo della matassa che concede la fortuna di giungere fino alla Potenza. Così durante la via mi sono confrontato con ogni categoria dell’essere, mi sono misurato con ogni atomo e particella delle creature, e ho visto che in realtà tutto era migliore di me. Sono arrivato anche

38 Hamid Algar : “Eléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive naqshbandī ”, in : *Melāmis-Bayrāmis. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Isis, Istanbul 1998, p. 31.

39 *Anīs al-ṭālibīn*, cit., p. 31.



a valutare il grado delle virtù delle creature e ho trovato in loro dei pregi, mentre in me stesso non ne ho riscontrato alcuno. Sono arrivato a misurare le qualità di un cane, immaginando che non ne avesse alcuna – una volta ne ero fermamente convinto – ma alla fine ho visto che anche quello aveva dei pregi, e ho assodato che in me di pregi non ce n'erano di alcun genere.

Meglio di chiunque altro sono informato su me stesso, certo migliore di un cane non sono, anzi peggiore!

*Ogni volta guardo alla mia condizione:
essa non vale un granello, dalla testa ai piedi!*⁴⁰

Tendenze *malāmatī* erano diffuse a Buḥārā durante l'epoca di Bahā'uddīn, ovvero ancor prima dell' VIII/XIV secolo⁴¹, anche fra la categoria dei dotti, come testimonia il caso di un erudito (*danīšmand*) che si riteneva indegno di incontrare *Ḥwāja bozorg*.

Si narra di un dotto giurista, uno dei discepoli del Ḥwāja Naqšband, che raccontava: “Ebbero l'occasione di recarmi a Buḥārā a causa dei miei impegni di studio (*ṭalab-i 'ilm*). Abitavo in un luogo chiamato Fateḥābād e una volta mentre ero a Buḥārā incontrai, sul finire del giorno, uno dei *darwīšān* del nostro maestro. Mi disse: “Perché non corri ad incontrare il Ḥwāja?” Io mi scusai dicendo che era ormai tardi, ma pensai che sarebbe stato impossibile per me incontrare il Ḥwāja da solo e che inoltre non avrei mai dovuto contaminare la nobile assemblea dei suoi *darwīšān* con la mia presenza. Me ne tornai a casa e all'alba rivolsi la mia attenzione da Fateḥābād verso Ḥwāja Naqšband in cerca del suo sostegno, e improvvisamente mi ritrovai in sua presenza.

Quando poi Ḥwāja Naqšband fu in compagnia di alcuni suoi compagni disse: “Abbiamo un amico, un sapiente dottore della legge, un uomo importante che ci è venuto a trovare. Un giorno gli abbiamo chiesto: “Perché non vieni mai a farci visita?” Quel dotto disse che non voleva con-

40 Ivi, p. 29.

41 Marijan Molé: “Autour de daré Mansour”, cit., p. 52.



taminare con la sua presenza la nostra nobile assemblea. Dicemmo a quel dotto giurista: “Le cose non stanno in questo modo, vieni a vedere chi ci tiene veramente compagnia”. Lo conducemmo nel cortile della casa, lì c’era un cane rognoso; dissi al dotto che quello era il nostro compagno”⁴².

Oltre alle rassomiglianze sul piano dei principi spirituali, possiamo parlare di un orientamento sociale comune ai Malāmātī e ai primi Naqšbandī: entrambi, infatti, erano legati agli artigiani e ai commercianti del *bazār*. Quando gli antichi Malāmātī andavano per i mercati, non era soltanto per mischiarsi alla folla, ma anche per guadagnarsi semplicemente da vivere. Bahā’uddīn Naqšband non accettava discepoli che non avessero un mestiere. Il suo principio era quello di guadagnare denaro nel mondo materiale per non dipendere da nessuno, ma, allo stesso tempo, di non distrarsi neanche un attimo durante il lavoro dalla contemplazione del mondo divino; tale principio aveva il suo fondamento nel versetto coranico: “Uomini che né commercio né vendita distraggono dal ricordo di Dio” (*Corano*: XXXV: 37).

Raccontano che durante uno dei suoi pellegrinaggi alla Mecca, Bahā’uddīn osservò due uomini, uno dal cuore puro e dall’umile e semplice devozione, l’altro invece era un eletto. Quello dal cuore puro sedeva di fronte alle porte della Ka’ba e chiedeva alla gente la carità dei beni di questo mondo; l’altro, l’eletto, girava per i mercati facendo affari e nonostante avesse guadagnato centinaia di monete d’oro, non s’era distolto un solo attimo dalla contemplazione del mondo divino⁴³. Questo atteggiamento verso il lavoro spiega il successo e la diffusione della *ṭarīqa* negli ambienti urbani; si è visto in precedenza come il movimento dei Malāmātī avesse preso vita all’interno delle corporazioni di mestiere (*asnāf*) di Nīšāpūr e possiamo analogamente immaginare come ciò sia accaduto anche per i Naqšbandī di Buḥārā, a giudicare dal gran numero di artigiani e commercianti presenti nel gruppo dei discepoli di Bahā’uddīn

42 *Anīs al-ṭālibīn*, cit., pp. 30-31.

43 Necdet Tosun, cit., pp. 51-52.



Naqšband. Sappiamo poi che nell'Asia centrale, nel periodo post-timuride, le corporazioni di mestiere erano simultaneamente legate alla Futuwwa e all'ordine dei Naqšbandī; ciò si comprende meglio se consideriamo che entrambe le tradizioni contino, nella loro genealogia spirituale (*silsila*), Salmān al-Fārisī e Ġa'far al-Šādiq⁴⁴.

Infine, altra somiglianza tra i Naqšbandī e i primi Malāmatī, è il loro comune atteggiamento nei confronti del *samā'*, il concerto spirituale, e delle altre manifestazioni di ritualità esteriore legate all'audizione di musica sacra e poesie mistiche; a tal riguardo Bahā'uddīn Naqšband disse, con un gioco di parole: "Noi non lo praticiamo e non lo condanniamo" (*mā na ān-kār mīkonīm, na inkār mīkonīm*)⁴⁵. Lo Šayḥ al-Sulamī ci riporta un detto di uno dei primi Malāmatī cui era stato chiesto perché non partecipava alle audizioni rituali (*samā'*), e quello aveva dato la seguente risposta: "Non ci asteniamo dalle audizioni rituali perché non ci piacciono o perché le disapproviamo, ma perché temiamo che in esse appaiano gli stati che noi teniamo celati"⁴⁶.

44 Hamid Algar : "Eléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive naqshbandī", cit, p. 34.

45 'Abd al-Raḥmān Ġāmī: *Nafahāt al-uns*, cit., p. 388.

46 Sulamī: *Risāla al-Malāmātiyya*, cit., pp. 103-104.





CAPITOLO IV DA SAMARCANDA ALL'INDIA

Dopo la morte di Ḥwāja Bahā'uddīn Naqšband la Naqšbandiyya fu prima consolidata poi ampiamente diffusa dai suoi vicari: Ḥwāja 'Alā'uddīn 'Aṭṭār, Ḥwāja Muḥammad Pārsā e Mawlānā Ya'qūb Čarḥī. L'ordine acquisì nella regione della Transoxiana una salda posizione non solo nel campo religioso e iniziatico, ma anche in quello politico ed economico, che si è mantenuta nei secoli.

Ḥwāja 'Alā'uddīn 'Aṭṭār (m. 1400) divenne il diciassettesimo anello della *silsila naqšbandī*; Šāh Bahā'uddīn Naqšband lo scelse come genero quando ancora era uno studente di legge in una madrasa di Buḥārā, poiché fu positivamente impressionato dalla severità della sua vita ascetica. Narrano però che, subito dopo, per fargli perdere ogni orgoglio e ogni vanteria che la sua posizione di studioso e di futuro insegnante avrebbe potuto comportare, gli fece mettere sulla testa un cesto pieno di mele, gli ordinò di girare a piedi scalzi per il bazār, e annunciare a tutti, a voce dispiiegata, di comprare le sue mele¹. Da Buḥārā egli si trasferì a Dihnav, nel distretto di Čagāniyān, (ora in Tajikistān) dov'è ora il suo mausoleo.

Muḥammad Pārsā (m.1419) fu un autore tra i più prolifici dell'ordine, figura di spicco tra gli *ulamā'* di Buḥārā, commentatore dei *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn 'Arabī²

1 *Raṣaḥāt*, cit., p. 82. Hamid Algar: "Boḥārī 'alā'-Al-Dīn Moḥammad", voce dell'*Encyclopaedia Iranica*. www.iranica.org.

2 Fu autore dello *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* attualmente edito a cura di Ġalīl Miṣḡarnizhād, Teheran 1366h.š./1987. Secondo Hamid Algar vi sarebbero forti dubbi circa l'attribuzione del commento a Muḥammad Pārsā, che invece sarebbe di Mīr Sayyid 'Alī Hamadānī (m.1385). Cfr. Hamid Algar: "Reflections of Ibn

e autore di una raccolta e del commento dei detti di Ḥwāja Bahā'uddīn Naqšband³. Fu lui a introdurre la dottrina di Ibn 'Arabī all'interno della tradizione dei Ḥwājagān e della Naqšbandiyya, soprattutto perché era un fervente sostenitore della dottrina dell'Unicità dell'Essere (*Waḥdat al-wuḡūd*). Egli si sforzò di integrare il più possibile l'insegnamento all'interno dell'ambiente *ḥwājagānī-naqšbandī* con apporti dal Sufismo speculativo, ricavati dallo studio delle opere di Tirmidī, Hujwīrī, Kalābādī, Semnānī, Naḡmuddīn Rāzī, e via dicendo. Questo sforzo è ampiamente documentato nella sua opera maggiore, il *Faṣl al-Ḥiṭāb*, una vera e propria enciclopedia che contiene le massime e i detti più indicativi dei maestri *ṣūfī*, sui temi più generali del *taṣawwuf*. L'opera di Muḥammad Pārsā contribuì a elevare dottrinalmente l'ambiente *ḥwājagānī-naqšbandī*, che fino allora era rimasto poco incline alla riflessione teologica e intellettualmente un po' rustico⁴.

Ya'qūb Čarḥī (m. 1447) fu il diciottesimo anello della catena iniziatica dell'ordine *naqšbandī*, autore di un commento al Corano in persiano, mentre 'Ubaydullāh Aḥrār (m. 1490) il suo discepolo, fu un anello di capitale importanza nella storia dell'ordine. Nacque in un villaggio vicino a Taškent nel 1404 e iniziò i suoi studi a Samarcanda a venti anni; manifestò subito l'interesse per la via *ṣūfī* e divenne discepolo di Ya'qūb Čarḥī a Čaḡāniyān nella regione di Badaḥšān. Tornato a Taškent nel 1431 divenne lui stesso una guida *ṣūfī*.

La vita di 'Ubaydullāh Aḥrār è raccontata da Faḥruddīn 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Wā'iz al-Kāšifī di Herat, conosciuto anche con lo pseudonimo di Al-Šafī, che divenne discepolo di 'Ubaydullāh Aḥrār quando questi era in età molto avanzata. Al-Kāšifī raccolse per circa un anno il materiale bio-

'Arabī in Early Naqshbandī Tradition". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, vol. X, 1991.

3 Ḥwāḡa Muḥammad Pārsā: *Qudsiya. Kalimāt-i Ḥwāḡa Bahā'uddīn Naqšband*. Edited by M.T. Iraqī, Teheran 1975.

4 Jürgen Paul: *Organization and doctrine: The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn*. Berlin: Das Arab Buch 1998, pp. 45-52.

grafico inserito nelle *Raṣaḥāt 'ayn al-Ḥayat* (Le gocce della Fonte della Vita), dalla viva voce del suo maestro ed è per questo che l'opera è considerata al massimo grado autentica⁵. Tra gli aneddoti sulla gioventù di Ḥwāja 'Ubaydullāh Aḥrār si legge quello che narra il suo primo incontro con Ya'qūb Čarḥī, il suo maestro:

Il venerabile 'Ubaydullāh Taškandī racconta di come fece la conoscenza del venerabile Ya'qūb Čarḥī. “Quando mi trasferii ad Herat parlai con un distinto mercante, da lui ascoltai parole in lode per la grandezza del venerabile maestro Mawlānā Ya'qūb Čarḥī e subito sentii il mio cuore attirato verso di lui. Iniziai a cercare il venerabile Mawlānā, ma lungo la strada, dopo aver percorso una certa distanza, sentii qualcuno parlare male di lui. Per un momento quasi desistetti dall'idea di cercarlo, ma siccome avevo viaggiato così tanto, decisi che non sarei tornato indietro e così continuai il mio viaggio. Quando per la prima volta arrivai a Čagāniyān e fui in sua presenza, egli mi trattò con la massima cortesia e gentilezza; ma durante la mia visita successiva i suoi modi divennero assai sgarbati. All'inizio non compresi il contrasto tra quei due atteggiamenti; ma poi realizzai che quello stato di cose dipendeva dall'esitazione che avevo sperimentato lungo la strada. Poco dopo ritornò ad essere affabile e gentile e smise di trattenere il suo interesse verso di me. Mi raccontò della sua affiliazione con Ḥwāja Bahā'uddīn Naqṣband e come fece a diventare uno dei suoi vicari. Poi mi porse la sua mano e disse “Vieni, stringi il patto con me!”. In quel momento notai un pallore nel suo viso che somigliava al pallore della lebbra. Disturbato da quella macchia repellente, il mio cuore esitò

- 5 L'opera fu completata nel 1504, quattordici anni dopo la morte di Ḥwāja 'Ubaydullāh Aḥrār e acquistò subito un posto di preminenza nella letteratura agiografica musulmana. Raggiunse rapidamente l'Impero ottomano e fu tradotta in turco attorno al 1580. Fu poi tradotta in arabo anche da Muḥammad Murād al-Qazānī al-Manzilawī intorno al 1880 alla Mecca, che fu più noto per essere stato il traduttore dal persiano all'arabo dell'intera raccolta di lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī. Cfr. Butros Abu Manneh: “A note on “Rashahāt 'Ain al-Hayat” in the Nineteenth Century”, in Elisabeth Ozdalga: *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Swedish Research Institute in Istanbul 1999, pp. 61-66.

nel voler prendere la sua mano per il patto. Egli comprese il mio senso di ripugnanza ed immediatamente ritirò la mano, ma fu allora che avvenne la sua più grande, sovrumana prodezza: il venerabile Ḥwāja trasformò improvvisamente la sua fisionomia ed assunse un aspetto così bello che io rimasi immediatamente sbalordito e non potei fare a meno di abbracciarlo. Il venerabile Ḥwāja allungò di nuovo la sua mano e disse: “Il venerabile Naqšband ha preso questa mano nella sua dicendo: “La tua mano è la mia mano; chiunque stringa la tua mano ha stretto la mia mano””. Alzò quindi il tono della voce e disse: “Questa è la mano di Bahā’uddīn Naqšband, tienila stretta!!” Strinsi immediatamente la mano del venerabile Mawlānā ed egli mi istruì sul metodo del *dīkr* “della negazione e dell’affermazione” secondo il metodo dei Maestri di Saggezza e disse: “Questa è la tecnica che abbiamo ricevuto dalla nostra guida spirituale; ma se preferisci istruire i discepoli nella via dell’estasi, questo è affar tuo”.⁶

Oltre a riportare gli aneddoti che si riferiscono alla sua vita, Al-Kāšifī descrive nella terza parte dell’opera, le relazioni che ‘Ubaydullāh Ahrār intrattenne con i discendenti di Tamerlano a Samarcanda e l’influenza che egli ebbe su di loro. Durante il periodo della dinastia timuride successivo alla morte di Šāh Ruḥ, (m.1447), la Naqšbandiyya divenne in Transoxiana e nelle regioni limitrofe, un solido sistema clientelare intorno a cui erano organizzate attività commerciali e agricole. Ciò accadde da quando nel 1451 il sultano timuride Abū Sa’īd ibn Muḥammad ibn Mirānšāh ibn Tīmūr (1451-1469) chiese il sostegno e la benedizione di Nasīruddīn ‘Ubaydullāh Ahrār, prima di muovere contro la città di Samarcanda, nell’intento di riconquistarla al principe usurpatore ‘Abdullāh Mīrzā. Il maestro *ṣūfī* accordò al sultano il suo aiuto militare e spirituale e Abū Sa’īd vinse la partita. In segno di gratitudine il principe vittorioso divenne suo discepolo; a causa del rapporto instauratosi tra maestro e discepolo, in poco tempo Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār divenne il virtuale governatore della parte orientale del regno timuride. Continuò a offrire il suo sostegno al sultano an-

6 *Raṣaḥāt*, cit., pp. 258-259.

che dopo la vittoriosa campagna contro Samarcanda, ottenendo in cambio terreni, case, frutteti, canali di irrigazione, mulini, che furono amministrati da 'Ubaydullāh da potente proprietario terriero; come molti maestri *ṣūfi*, però, trasformò i suoi possedimenti in rendite fondiarie a sostegno d'istituzioni religiose (*awqāf*). Costruì inoltre intorno a sé un solido sistema clientelare che servì come rete di protezione per i contadini e gli artigiani, nelle città e nelle campagne intorno a Samarcanda, contro gli abusi dei principi timuridi e le incursioni degli uzbeki šaybanidi. Agì come mediatore, cercando di contrastare le regole di governo e di comportamento non-musulmane, in un ambiente sociale in cui era ancora forte la contrapposizione tra la cultura delle popolazioni iraniche sedentarie, basata sulle regole della *šarī'a*, e la cultura nomade dell'ambiente turco mongolo, ancora parzialmente islamizzato⁷. Riuscì ad esempio a far abolire la tassa dei mercati di origine mongolica, chiamata *tamgāh*, nel Ḥorasān e in Transoxiana⁸.

Quando voleva parlare della propria influenza politica sui governanti, diceva:

Se avessimo agito in quest'epoca solamente come una guida spirituale, nessun maestro avrebbe trovato un discepolo; ci è stato assegnato un altro compito, che è quello di proteggere i musulmani dalla malvagità degli oppressori e proprio per questo dobbiamo trafficare con i re e conquistare le loro anime, realizzando così lo scopo dei musulmani. Iddio l'Altissimo con la sua grazia mi ha concesso un potere miracoloso: se volessi, potrei, con una sola lettera, fare sì che l'imperatore della Cina (*ḥaṭāi*) che proclama la propria divinità, abbandoni il suo regno e ar-

- 7 Hamid Algar: "Political aspects of Naqshbandī History", in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle*, cit., p. 126. A proposito della sopravvivenza delle antiche forme di cultura nomade in Transoxiana in epoca timuride, vedere Mansura Haider: "The Mongol Traditions and their survival in Central Asia (XIV-XV Centuries)". *Central Asian Journal*, XXVIII: 1-2, (1984) pp. 57-79.
- 8 Jürgen Paul: "Forming a Faction: the Ḥimāyat System of Khwaja Ahrar", in *Journal of Middle East Studies*, vol. 23, n. 4 (Nov. 1991), p. 538.

rivi camminando sulle spine fino al mio trono. Nonostante questo potere io attendo l'Ordine divino; ogni volta che Egli vuole, il Suo Ordine giunge a me ed è eseguito. In questa stazione sono necessarie cortesia e buone maniere spirituali (*adab*) e ciò significa sottomettersi alla Volontà divina, non sottomettere la Volontà divina alla propria.⁹

Egli però sapeva bene quanto fosse pericoloso avvicinare i sultani e i loro funzionari; ammoniva i suoi discepoli a non dimenticare mai la natura della loro funzione, senza abbassare mai la guardia, e raccomandava sempre di mantenere sempre le dovute precauzioni.

Šayḥ Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (*ārābī*) – Iddio santifichi la sua anima – ha scritto che il Sultano e i magistrati (*pādesāh va ḥukkām*) sono i recipienti della manifestazione della Grandezza e dell'Onnipotenza divine (*mazhar-i kibriyā va ḡabarūt*). Finché permangono nella loro funzione, è impossibile che vadano a visitare la casa del povero *faqīr* e che si mescolino familiarmente con lui. Anche dopo che la loro funzione è terminata, a causa della sua condizione di povertà, il *faqīr* non deve essere dimentico della Grandezza e dell'Onnipotenza, ma dimostrare umiltà e cautela per il loro grado, per il rango e il ruolo che detengono.¹⁰

La condotta politica di Ḥwāḡa 'Ubaydullāh Aḥrār divenne un modello per molti maestri *naqshbandī* che vennero dopo di lui¹¹. Il favore di sultani come Abū Sa'īd e di suo figlio Sulṭān Aḥmad (1469-1494), entrambi suoi discepoli, permise a Ḥwāḡa 'Ubaydullāh Aḥrār e ai suoi successori di consolidare e mantenere la propria indipendenza, anche dopo la fine della dinastia timuride.

Molti degli studiosi che hanno analizzato il copioso materiale biografico su Ḥwāḡa 'Ubaydullāh Aḥrār hanno

9 *Rašāḡāt*, cit., p. 315.

10 Mīr 'Abd al-Awwāl Nīšābūrī: "Malfūzāt-i Aḥrār", in: *Aḥwāl wa Suḡanān-i Ḥwāḡa 'Ubaydullāh Aḥrār*, a cura di 'Arif Nawšāhī, Tehran 1380 h. š., p. 180.

11 In questa ottica vedere la lettera di Šayḥ Aḥmad Sirhindī indirizzata all'imperatore Jahāngir e l'influenza che ebbero i suoi figli sull'imperatore Awrangzeb.

spesso privilegiato le informazioni concernenti il suo indubbio e considerevole ruolo sociale nella regione dell'Asia centrale durante l'epoca timuride; il suo ruolo di guida spirituale ha ricevuto invece minore attenzione. Tra gli argomenti che dovrebbero essere analizzati con maggiore evidenza c'è senz'altro il grande interesse che Aḥrār aveva sviluppato nei confronti di Muḥyiddīn Ibn 'Arabī e della dottrina della *Waḥdat al-Wuḡūd*. Ḥwāja 'Ubaydullāh Aḥrār aveva in comune con Ibn 'Arabī almeno una caratteristica importante: quella di aver realizzato parte dell'ascesa spirituale grazie all'intervento della *rūḥāniyya* di 'Isā ibn Maryam, il profeta Gesù figlio di Maria; entrambi appartenevano alla tipologia dei santi "cristici" (*'ṯawī al-mašrab*)¹². Si narra infatti in una delle sue agiografie:

[Ḥwāja 'Ubaydullāh Aḥrār] raccontava che all'inizio della via si sentiva inquieto e a disagio. Una notte vide in sogno Ḥaẓrat-i 'Īsā – su di lui la Pace – che disse: “Non affliggerti! Noi saremo la tua guida!”. “La spiegazione più evidente per questa apparizione è che mi sentivo separato e solitario; ma questa interpretazione non mi soddisfaceva. Una seconda spiegazione è che Ḥaẓrat-i 'Īsā – su di lui la Pace! – essendo il ricettacolo del Nome divino “Colui che vivifica” (*al-Muḥyī*) è colui ridona la vita ai morti. Il vivificare è di due tipi, il ridar vita ai corpi e il ridar vita allo spirito. I grandi del *taṣawwuf* – Iddio santifichi le loro anime – hanno detto che vivificare lo spirito è più importante e significa [donare] al cuore consapevolezza del Vero – lodato sia! – attraverso il “gusto” spirituale (*dawq*). Per effetto dello spirito dei nostri antenati è avvenuto che durante le nostre riunioni alcuni hanno colto questa consapevolezza, anzi, sono stati in molti ad aver ottenuto il gusto della percezione di questa consapevolezza

- 12 'Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya*, cit., p. 10. Secondo Michel Chodkiewicz Muḥyiddīn Ibn 'Arabī fu *'ṯawī al-mašrab* agli inizi della sua vita spirituale, poi *mūsawī*, ovvero “mosaico”, e poi *hūdī*, aggettivo che deriva dal nome del profeta Hūd; successivamente fu erede di tutti gli altri profeti e in ultimo luogo di Muḥammad. Cfr. *Le Sceau des Saints. Pophétie et Sainteté dans la doctrine de Ibn 'Arabī*. Gallimard, Parigi 1986, pp. 98-99.

za. Può darsi che questo sia dovuto alla connessione che abbiamo con Ḥaẓrat-i ‘Īsā, – su di lui la Pace!- ”.¹³

A partire dall’epoca di Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār in poi la Naqšbandiyya espanse la propria influenza geografica oltre la Transoxiana e si diffuse in Persia, Afghanistan, Anatolia e in India. Sa’dud-dīn Kašgārī (m.1462) condusse la Naqšbandiyya in Herat a un livello egemonico pari a quello raggiunto nello stesso periodo a Samarcanda, grazie alla guida di ‘Ubaydullāh Ahrār. Tra i discepoli di Kašgārī vi fu il famoso sapiente e poeta ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī (m.1492) il cui vasto corpus di scritti varia dalla raccolta di biografie di maestri sufi come “Le Brezze dell’Intimità” (*Nafahāt al-Uns*), alle raccolte di poesie come i “I Sette Troni” (*Haft Awrang*). L’interesse di ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī per le dottrine, i concetti e le opere di Ibn ‘Arabī fu molto più marcato di quello di tutti gli altri maestri *naqšbandī* nominati finora. La maggior parte dei suoi scritti in prosa o poesia è dedicato, più o meno esplicitamente, all’esposizione della dottrina della *Waḥdat al-Wuḡūd*, “L’Unicità dell’Essere”, in modo diretto e semplice, tanto che si può affermare che egli fu il più eminente rappresentante di quella scuola di pensiero nell’Islām indo-persiano¹⁴. L’opera in cui appare più evidentemente l’interesse di Ġāmī per Ibn ‘Arabī è senz’altro il *Naqd al-Nuṣūṣ fī šarḥ Naqš al-Nuṣūs*, il commento ai *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn ‘Arabī¹⁵. La sua elevata cultura e il prestigio gli consentirono di difendere efficacemente l’opera di Ibn ‘Arabī dalle critiche dei dotti di Herat, riuniti alla corte del sultano timuride Ḥusayn Mīrzā Bayqara (m. 1506), che consideravano *al-Šayḥ al-Akbar* un infedele¹⁶.

13 Mīr ‘Abd al-Awwāl Nīšābūrī: “Malfūzāt-i Ahrār”, cit., p.510.

14 Hamid Algar: “Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandi Tradition”, cit.

15 Sull’analisi del pensiero di ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī e sull’importanza della sua opera all’interno della scuola di Ibn ‘Arabī, vedere William Chittick: “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Ġāmī” in *Studia Islamica* XLIX (1979), pp. 135-157.

16 Hamid Algar: “Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandi Tradition”, cit.

Tra i discepoli di Ḥwāja ‘Ubaydullāh Aḥrār che diffusero la Naqṣbandiyya al di fuori dei confini della Transoxiana, ed in particolare in Persia, vi furono Ḥwāja Muḥammad Amīn Bulḡārī e Sirāḡuddīn ‘abd al-Wahhāb, che si stabilirono a Tabrīz, e Mawlānā Sayyid ‘Alī Kurdī che scelse di risiedere a Qazwīn. Tuttavia durante la prima metà del XVI secolo, con l’affermazione della dinastia dei Safavidi sciiti e la conseguente persecuzione dei dotti sunniti, la presenza dei Naqṣbandi nella Persia occidentale cessò quasi completamente e molti maestri dell’ordine furono giustiziati, compreso Mawlānā Sayyid ‘Alī Kurdī¹⁷.

Molto più importante fu la prima diffusione nella Naqṣbandiyya nel mondo ottomano ad opera di Mollā ‘Abdullāh Ilāhī di Simav (1490) e di Šayḥ Aḥmad Buḥārī (m. 1516) anche loro due discepoli di Ḥwāja ‘Ubaydullāh Aḥrār. Il loro arrivo fu accolto con grande favore dai dotti sunniti di Istanbul; lo stesso sultano Meḥmet II Fātiḥ seguì le letture e i sermoni di Mollā ‘Abdullāh Ilāhī nella moschea di Ayasofya. In seguito il sultano Bayazīd II concesse a Šayḥ Aḥmad Buḥārī il permesso di costruire tre *tekke* dell’ordine nella sola città di Istanbul¹⁸.

La diffusione della Naqṣbandiyya in India è di grande importanza. Da un certo punto di vista possiamo affermare che l’arrivo della Naqṣbandiyya in India può essere visto come parte del più generale trasferimento della cultura e delle istituzioni timuridi dalla Transoxiana al subcontinente indiano. Si dice che prima di morire Ḥwāja ‘Ubaydullāh Aḥrār avesse scelto il nome musulmano (Zāhiruddīn Muḥammad) di Bābur, il fondatore dell’impero moḡūl, che conquistò l’India del Nord nel 1526. Il padre di Bābur era un discepolo di ‘Ubaydullāh Aḥrār; lo stesso Bābur menziona ‘Ubaydullāh Aḥrār con particolare rispetto nelle sue memorie. Non è per puro caso che, sulla via verso l’India, per distrarsi dai suoi impegni militari, Bābur traducesse un trattato di ‘Ubaydullāh Aḥrār, la *Risāla-yi walidiyya* dall’o-

17 Hamid Algar: “A brief History of the Naqshbandī Order”, cit., p. 22.

18 Ivi, p. 23.

riginale in prosa persiana in versi turchi *čağatay*, convinto che questo lavoro gli avrebbe portato un qualche sollievo da una malattia di cui soffriva¹⁹.

Tra i discendenti spirituali di Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār stabilitisi in India il più importante è senza dubbio Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, il ventitreesimo anello della catena dell’ordine. Nato a Kabul nel 1563 era figlio di Qādī ‘Abd al-Salām Ḥalḡī Samarqandī esperto giurista e *ṣūfī*, mentre sua madre era una discendente di ‘Ubaydullāh Ahrār. Dopo aver visitato in giovane età le cerchie dei *darwīṣān* in Transoxiana, sviluppò il desiderio di intraprendere la via *ṣūfī* e infine, a Samarcanda, divenne discepolo di Ḥwājagī Amkangī, il ventiduesimo anello della *silsila naqšbandī*. Dopo aver percorso in fretta tutte le tappe del percorso iniziatico fino al grado più elevato, e dopo aver ricevuto istruzioni per via *rūḥānī* da Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār, il suo maestro gli ordinò di stabilirsi in India per diffondere la Naqšbandiyya; quindi egli si recò prima a Lahore poi si stabilì a Delhi nel 1599, dove morì nel 1603²⁰. La sua tomba nel distretto di Nabī Karīm a Delhi è circondata da un grande cimitero ed è tuttora meta di un gran numero di visitatori, nonostante il quartiere sia oggi abitato in maggioranza da hindu. Egli è uno dei più celebrati santi di Delhi e di lui sono tramandate poesie, lettere e discorsi annotati dai suoi discepoli, come quello che segue:

Lunedì 20 del mese di Šawwāl anno 1010 h. Nel corso una di quelle riunioni giunse il maestro sublime (Ḥwāja Bāqī bi-Llāh) e il discorso cadde sugli uomini di Dio (*ahl-i Allāh*). Disse: “Gli uomini di Dio si dividono in tre gruppi: i semplici devoti (‘*ubbād*), i *ṣūfī* e i *malāmatī* (*malāmiyya*). I semplici devoti sono il gruppo

19 Ivi p.19. Richard Foltz: “The Central Asian Naqshbandī Connection of the Mughal Emperors”, in: *Journal of Islamic Studies*, 7.2 (1996), pp. 229-239. Annemarie Schimmel, *The empire of the great Mughals: history, art and culture*, Londra, Reaktion Books 2004, p.130.

20 ‘Abd al-Maḡīd al-Ḥānī: *Al-Ḥadā’iq al-Wardiyya*, cit. p. 178. Muḥammad Faḍl Allāh Naqšbandī: *‘Umdat al-Maqāmāt*, Lahore 1355 h. pp. 86-97.

che si accontenta della realtà esteriore della devozione; oltre agli atti di culto obbligatori (*farā'id*) e a quelli di tradizione profetica (*sunan*), s'impegnano in atti di carità e di devozione volontaria (*nawāfil*), finché, non omettendo nulla di quelle buone azioni, beneficiano dei sapori e delle intuizioni estatiche dei *ṣūfī*. Chiunque tra i semplici devoti ottenga il beneficio dei sapori e delle intuizioni estatiche dei *ṣūfī*, rientra nel loro gruppo e consegue il loro rango.

I *ṣūfī* sono quel gruppo che godono dei sapori e delle intuizioni estatiche e che non celano agli occhi degli uomini comuni gli eventi straordinari (*hawāriq*) e le grazie divine (*karamāt*) di cui sono testimoni. Su ogni cosa posino lo sguardo essi vedono il Vero, l'Eccelso, e pensano che il creato sia manifestazione del Vero. Di solito in questo gruppo resta la propensione a mostrarsi e a distinguersi.

I *malāmātī* sono il gruppo che indossa le vesti della gente comune e che non si distingue da essi in nessun modo; esteriormente limitano la pratica rituale ai soli atti obbligatori e a quelli di tradizione profetica più comuni (*sunan mu'akkada*); danno molta importanza alla sincerità (*iḥlās*), ma non fanno vedere alcun segno di eventi prodigiosi, non si mostrano. In questo seguono l'esempio del Vero eccelso, poiché sanno che questo mondo creato non è il luogo dell'apparire, poiché il Vero resta velato alla vista della gente comune; così anche loro si celano alla vista delle creature, e per questo la maggior parte della gente pensa che siano uomini qualsiasi, simili a loro. Questo gruppo è completamente immune dall'ostentazione, in essi non vi è traccia di vanto, e risiedono al culmine della stazione della servitù devota (*maqām-i 'ubudiyya*). Lo Ṣayḥ ibn 'Arabī – Iddio sia soddisfatto di lui – ha scritto che il Signore della missione profetica (Muḥammad) – preghi Iddio su di lui e gli dia pace – è il primo di questo gruppo; tra i Compagni ci sono il Šiddīq-i Akbar e Salmān al-Fārisī, e tra i grandi maestri *ṣūfī* Bāyazīd Bisṭāmī, Abū Sa'īd al-Ḥarrāz e Abū al-Mas'ūd, e infine nel gruppo ha incluso anche se stesso. Se di altri ha taciuto il nome non ha però escluso l'appartenenza [a quel gruppo]. Il metodo dello Ṣayḥ è che ha annotato, in un momento determinato, tutto quello che gli giungeva in uno dei suoi svelamenti. Un gruppo di costoro si mostrava agli uomini sotto l'aspetto caratteristico della *malāmātiyya*; essi, rimanendo comunque ancorati alla legge sacra, commettevano in pubblico certe azioni che apparivano proibite. C'era chi,

in viaggio durante il digiuno del mese di Ramaḍān, mangiava nel *bazār*²¹ apposta per apparire agli occhi della gente un uomo senza valore”.²²

Sebbene fosse trascorso poco tempo dal suo arrivo in India Bāqī bi-Llāh divenne presto famoso e furono in molti a chiedergli di diventare suoi discepoli. Tra costoro vi fu un giovane che nel suo viaggio verso la Mecca si fermò nella sua *ḥānqāh*, incuriosito dalle parole di un suo conoscente. Muḥammad Bāqī bi-Llāh fece una tale impressione sul giovane che egli decise di fermarsi lì e di non proseguire più per il suo viaggio. Dopo alcuni mesi il giovane aveva fatto talmente tanti progressi, che in una delle sue lettere, presumibilmente indirizzata a un alto funzionario mogūl per una raccomandazione, Bāqī bi-Llāh, descriveva così uno dei suoi primi incontri con Šayḥ Aḥmad Sirhindī:

C'è un uomo a Sirhind di nome Šayḥ Aḥmad, dotato di molta scienza e di intensa pietà, per alcuni giorni questo *faqīr* è stato accanto a lui e in questo breve periodo è rimasto sorpreso dall'intensità dei suoi stati e delle sue visioni. Gloria a Dio! Sono certo della perfezione dei suoi stati. Egli sarà una lampada che illuminerà l'universo con la sua luce.²³

- 21 Evidente riferimento ad un episodio della biografia di Bāyazīd Bisṭāmī nell'opera di Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār: *Taḍkirat al-awliyā'*. *Parole di Šūfī*, Luni, Milano 1994, p. 179.
- 22 Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī (a cura di): *Kulliyāt-i Bāqī bi-Llāh*, cit., p. 46.
- 23 Muḥammad Ḥasan: *Maqāmāt-i Imām-i Rabbānī, muḡaddid-i al-f-i ṭānī*. Lucknaw 1333 h., p. 9.

CAPITOLO V IL RINNOVATORE

Šayḥ Aḥmad Sirhindī era il quarto dei sette figli di ‘Abd al-Aḥad Fārūqī (m.1598), meglio conosciuto come Šayḥ Maḥdūm, un erudito famoso per la sua scienza e per le sue opere sulla *Waḥdat al-Wuḡūd*, la genealogia del quale risaliva al secondo califfo ‘Umar al-Fārūq (m. 644). Da giovane Šayḥ ‘Abd al-Aḥad viaggiò l’India del nord in lungo e in largo alla ricerca di maestri; andò a far visita a Šayḥ ‘Abd al-Quddūs Gangōhī¹, che gli raccomandò di perfezionare la sua formazione teologica prima di intraprendere la Via *šūfī*. Alla morte di ‘Abd al-Quddūs, il padre di Aḥmad Sirhindī fu iniziato alla Čiṣtiyya e alla Qādiriyya dal figlio di ‘Abd al-Quddūs, Šayḥ Ruknuddīn. Al momento della nascita di Aḥmad Sirhindī, il 14 Šawwāl dell’anno 971 dell’egira, (26 maggio 1564), Šayḥ ‘Abd al-Aḥad era alla guida di una sua propria *ḥānqāh* a Sirhind, dove s’insegnavano testi del *taṣawwuf*, come il *Ta‘arruf* di Kalābāḏī, i *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn ‘Arabī (1165-1240) e gli *‘Awārif al-ma‘ārif*, di Suhrawardī (1154 -1191), e la dottrina dell’”Unicità dell’Essere” (*Waḥdat al-Wuḡūd*)².

- 1 Šayḥ ‘Abd al-Quddūs Gangōhī originario di Radauli morto nel 1537. Era un eminente maestro della Čiṣtiyya, famoso per la sua estrema ascesi e per aver coniugato le tecniche dello Yoga con le pratiche del Sufismo. Era un seguace della dottrina dell’Unicità dell’Esistenza, su cui scrisse lettere e trattati. Il figlio di Gangōhī, Šayḥ Ruknuddīn, conferì nel 979 dell’egira la *ḥilāfa* della confraternita al padre di Sirhindī. Vedere Simon Digby: “ ‘Abd al-Quddūs Gangohī (1456-1537 A.D.): the Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi”; in *Medieval India*, vol. III, Aligarh 1975. S. A. A. Rizvi: *A History of Sufism in India*, New Delhi 1978, vol. I, pp. 335-349.
- 2 Saiyid Athar Abbas Rizvi: *Muslim Revivalist Movements*

Šayḥ Aḥmad Sirhindī ricevette la sua prima istruzione da suo padre ed imparò il Corano a memoria in giovane età; poi andò a Siyalkot dove studiò logica, filosofia e teologia sotto la tutela di Kamāluddīn Kašmīrī (m. 1608) e Ḥadīṭ con Šayḥ Ya‘qūb Šarfī (d. 1594), un *šūfī* dell’ordine *kubrāwī*, autore di un commento al *Ġāmi‘ al-Šaḥīḥ* di Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Buḥārī. Infine ritornò a casa nel 1581 all’età di diciassette anni, dopo avere completato i suoi studi.

Tre anni più tardi, essendosi guadagnato una chiara fama come studioso, in particolar modo per la sua competenza nell’arabo e il persiano, fu invitato alla corte dei Mogūl e quindi lasciò Sirhind per Agra, la capitale dell’Imperatore Akbar (r.1556-1605), dove raggiunse altri studiosi e uomini di lettere, fra i quali il poeta persiano Abū l-Fayḍ (m.1595) e suo fratello più giovane Abū l-Faḍl ‘Allāmī (m.1602) il famoso storico e segretario di Akbar³. Sirhindī aiutò il primo nel suo lavoro sul commentario al Corano dal titolo “Gli splendori dell’ispirazione” (*Sawāṭi‘ al-Ilhām*)⁴, ma contemporaneamente criticò le idee religiose del secondo e presto si distanziò da lui, per il fatto che se anche Abū l-Faḍl ‘Allāmī era un credente, era più interessato alla filosofia, era persuaso che l’eterna salvezza dipendesse dal raffinamento etico dell’uomo e che la *šarī‘a* in tal senso non avesse alcun valore. Durante una discussione il giovane Aḥmad aveva contestato certe asserzioni filosofiche di Abū l-Faḍl, ricordandogli come nel *Munqid min al ḍalāl*, l’Imām al-Ġazālī aveva criticato severamente alcuni filosofi e le loro scienze; in risposta Abū l-Faḍl aveva espresso un pesante giudizio sull’Imām, dicendo che era “irragio-

in Northern India in the Sixteen and Seventeen Centuries, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1993, p. 205.

3 Abū l-Faḍl ‘Allāmī è famoso soprattutto per essere stato il segretario e il principale biografo dell’imperatore mogūl Akbar, è l’autore dell’Akbar Nāma, che è una delle principali fonti storiche sulla dinastia. Su di lui vedere Saiyid Athar Abbas Rizvi: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar’s Reign*. New Delhi 1975, pp. 339-371.

4 Saiyid Athar Abbas Rizvi: *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1983, vol. II, p. 197.

nevole” (*nā-ma ‘qūl*)⁵. La cosa che aveva colpito di più il giovane Aḥmad era che le idee di Abū’l-Faḍl erano condivise da molti altri intellettuali alla corte di Akbar. Decise quindi di abbandonare quell’ambiente e fu probabilmente in quei giorni che Sirhindī scrisse il primo dei suoi trattati brevi, la *Risāla Itbāt al-Nubuwwa* (L’affermazione della profezia) come una conseguenza della discussione con Abū l-Faḍl ‘Allāmī. Nell’epistola egli commenta la deplorabile condizione dell’Islām nell’India, il fascino esercitato dalla filosofia e il disinteresse verso la Profezia diffuso tra molti musulmani colti del suo tempo⁶.

Informato della disillusione di suo figlio sull’ambiente intellettuale della corte, Šayḥ ‘Abd al-Aḥad, andò ad Agra per riportare il giovane Aḥmad a casa⁷. Sulla strada per Sirhind, ‘Abd al-Aḥad combinò il suo matrimonio con la figlia di Šayḥ Sulṭān, un membro dell’aristocrazia di Thanešwār, in base alla richiesta di quest’ultimo⁸. Tornato a casa, Aḥmad Sirhindī cominciò a studiare e a praticare la via del *taṣawwuf* sotto la direzione di suo padre, che gli conferì l’iniziazione alla *Čišṭiyya* e nella *Qādiriyya* e anche l’autorizzazione a istruire discepoli in queste due vie⁹.

Negli anni successivi Aḥmad Sirhindī ricorderà i traguardi raggiunti sotto la guida di suo padre, in alcuni passi delle sue opere:

- 5 Muḥammad Hāšim Kišmī Badaḥšānī: *Barakāt-i Aḥmadiya* (*Zubdat al-maqāmāt*), Kānpūr 1332 h., Istanbul 2011, pp. 132-133. Muhammad Abdul Haq Ansari: *Sufism and Shari‘ah. A study of Shaykh Ahmad Sirindi’s Effort to Reform Sufism*. The Islamic Foundation. Leicester 1997, p. 11.
- 6 Edizione del testo arabo e traduzione urdu curata da Gulām Muṣṭafā Hān, Karachi 1404/1984. J.G.J. Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*. Leiden, Brill, 1992, pp. 24-25.
- 7 Hāšim Kišmī: *Barakāt-i Aḥmadiya*, cit., p. 133. Saiyid Athar Abbas Rizvi: *A History of Sufism in India*, cit., vol. II, p. 198.
- 8 Ansari: *Sufism and Shari‘ah*, cit., p. 12.
- 9 La *silsila* della *Čišṭiyya* e della *Qādiriyya* a cui fu ricollegato Aḥmad Sirhindī da suo padre sono riportate estesamente da Šayḥ Badrud-dīn Sirhindī in *Ḥaḍarāt al-Quds*, Lahore 1971, pp. 28-30.

Questo umile *darwīš* aveva ottenuto l'essenza del vincolo individuale (*nisbat-i fardiyya*) [con il Principio], che è una particolare caratteristica dell'ascesa finale, grazie al suo nobile padre, che l'aveva ottenuto da un venerabile maestro dalle forti attrazioni estatiche, famoso per i suoi miracoli [‘Abd al-Quddūs Gangōhī].¹⁰

Probabilmente in questo periodo Aḥmad Sirhindī scrisse altri due trattati brevi: la *Risāla-yi tahlīliyya*, in cui analizza la formula del *tawhīd*: “Non c’è altra divinità fuorché Dio”¹¹ e la *Risāla-yi radd-i maḡhab-i šī‘a*, un’epistola in cui Sirhindī confuta le dottrine dello Sciismo e intende riaffermare il primato dell’ortodossia sunnita, in un periodo di crescente influenza sciita in India, in particolar modo all’interno della corte imperiale¹².

LE PRIME LETTERE

Dopo la morte di Šayḥ ‘Abd al-Aḥad avvenuta nel 1597, Aḥmad Sirhindī decise di intraprendere il pellegrinaggio alla

10 Aḥmad Sirhindī: *Mabda’ wa Ma’ād*, Karachi-Istanbul 2000, pp. 5-6.

11 Edizione del testo arabo e traduzione urdu curata da Ġulām Muṣṭafā Ḥān, Karachi 1383.

12 Hāšim Kišmī: *Barakāt-i Aḥmadiyya*, cit., pp. 12-13. Secondo quanto è scritto nell’introduzione di questa epistola Aḥmad Sirhindī è stato sollecitato a scrivere quest’opera a causa di una disputa che sorse tra gli abitanti della città di Mašhad e gli ‘*ulamā*’ della Transoxiana, in occasione dell’assedio e dell’occupazione della città da parte degli Uzbeki di ‘Abd Allāh Ḥān, nel 1589. Gli ‘*ulamā*’ dichiararono in un’epistola che gli sciiti di Mašhad erano eretici ed infedeli e che era dovere dei sunniti combatterli. Gli sciiti replicarono con un’altra lettera, in cui affermavano che i tre califfi che guidarono la comunità dopo la morte di Muḥammad, Abū Bakr, ‘Umar e ‘Uṭmān, erano degli infedeli. Aḥmad Sirhindī venne a conoscenza di questa epistola e intervenne nella disputa scrivendo quest’opera. È stato fatto notare che queste prime opere appartengono al periodo della vita di Aḥmad Sirhindī che precedette l’iniziazione alla Naqšbandiyya, e che tali opere non siano più state da lui prese in considerazione negli scritti successivi. J.G.J. Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*. op. cit., pp.25-27.

Mecca, ma lungo il tragitto si fermò a Delhi dove incontrò il grande maestro *naqṣbandī* Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, meglio conosciuto come Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, nella sua *ḥānqāh* di Firūzābād, uno dei sette quartieri che componevano anticamente la città di Delhi. Nel 1599 Sirhindī fu iniziato all’ordine *naqṣbandī* e sotto la direzione di Bāqī bi-Llāh sperimentò un progresso assai veloce sul sentiero spirituale, tanto che dopo soli cinque mesi il maestro gli conferì l’autorizzazione (*iğāza*) ad iniziare e istruire discepoli. Il suo incontro con Ḥwāja Bāqī bi-Llāh fu un punto cruciale nella sua vita ed ebbe un così forte effetto su di lui, che finì per considerare tutte le sue precedenti esperienze irrilevanti. In seguito Ṣayḥ Aḥmad Sirhindī ritornò nella sua città natale accompagnato da alcuni aspiranti che gli erano stati affidati da Ḥwāja Bāqī bi-Llāh. Da allora egli tornò a Delhi in visita al suo maestro solo per due volte. La migliore testimonianza del rapporto tra Aḥmad Sirhindī e il suo maestro Ḥwāja Bāqī bi-Llāh è contenuta nelle lettere e nei suoi trattati brevi:

Caro fratello, ti guidi Iddio per la via giusta. Quando questo povero *darwīš* ha sentito l’urgenza di praticare questa Via, la benevolenza divina ha guidato il suo sforzo e gli ha fatto raggiungere il grande santo, il ricovero della Realtà, la guida sulla via “che include la fine nell’inizio”,¹³ sul cammino che conduce ai gradi della santità. Il nostro maestro Ṣayḥ Muḥammad al-Bāqī è un importante successore nella famiglia dei grandi maestri *naqṣbandī*, Iddio santifichi le loro anime. Egli ha insegnato a questo *darwīš* il ricordo del Nome dell’Essenza divina (*ḍikr-i ism-i qāt*) e ha diretto la sua concentrazione spirituale su di lui (*tawaṣṣuḥ*) secondo il metodo consueto presso i Naqṣbandī; ciò ha causato un’intensa gioia e una grande commozione. Il giorno dopo provai una sorta di inconsapevolezza (*bī-ḥūdī*), che è condizione nota presso que-

- 13 Aḥmad Sirhindī parla spesso di questa via, definita la via dell’ “Inclusione della fine nell’inizio” (*indirāğ-i nihāyat dar bidāyat*), in cui “l’attrazione divina” (*ğadba*) precede la fase del “cammino verso Dio” (*sulūk*), come di una particolare caratteristica della via *naqṣbandī*, in cui l’aspirante assapora fin dall’inizio un riflesso dei traguardi spirituali a lui riservati alla fine del cammino.

sti grandi e da loro viene chiamata assenza (*gaybat*);¹⁴ in questa assenza vidi un oceano sconfinato in cui tutte le forme dell'universo apparivano come delle ombre. Questo stato divenne sempre più intenso finché arrivò a sovrappaffarmi, a volte per un quarto della giornata, a volte per metà del giorno, a volte per l'intera notte. Mentre ero in questo stato andai dal mio maestro e lui disse che avevo realizzato un certo tipo di estinzione (*fanā'*) e mi ordinò di smettere di praticare il *dīkr* e di conservare questa consapevolezza (*nigāh dāšt*). Due giorni dopo realizzai quello che nell'idioma dei *ṣūfī* viene definito "estinzione" (*fanā'*); riferendolo al maestro egli mi disse di continuare il mio lavoro come prima. Dopo "l'estinzione in Dio" sperimentai "l'estinzione dell'estinzione" (*fanā'-yi fanā'*), e quando glielo riferii, il mio maestro mi chiese se vedevo l'intero universo come un unico luogo, [e, tutti i mondi] connessi l'uno con l'altro; gli dissi di sì ed egli spiegò che il raggiungimento del *fanā'-yi fanā'* in senso proprio, nonostante si arrivi alla visione di questa connessione, in realtà è uno stato d'inconsapevolezza (*bī-ṣu'ūrī*).¹⁵

Nelle lettere che Aḥmad Sirhindī inviò a Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, traspare l'intenzione di ottenere la supervisione su tutti i suoi progressi spirituali; da parte sua, il maestro confermava sempre che quelle esperienze coincidevano con quanto già avevano sperimentato i maestri dell'ordine. In una lettera, in particolar modo, egli si rivolge a Ḥwāja Bāqī bi-Llāh informandolo di alcuni fatti particolari; gli narra, infatti, di come percorrendo il cammino, attraversando una delle prime stazioni, Iddio lo aveva messo sul sentiero della visione dei propri difetti e delle proprie debolezze e del biasimo per la mancanza di sincerità d'intenzione nel compiere le buone azioni:

- 14 In una definizione: *gaybat* è l'essere inconsapevoli di sé a causa della Presenza, Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*, cit., p. 31, n. 14.
- 15 Vuol dire che la percezione di quella condizione, in rapporto ai traguardi successivi, è illusoria. Nel seguito della lettera Aḥmad Sirhindī descrive la propria progressione spirituale attraverso lo stadio della "Realtà della certezza" (*ḥaqq al-yaqīn*) e dell' "Unione dell'Unione" (*ḡam 'al-ḡam'*) fino al grado della "Separazione dopo l'unione" (*farq ba'd al-ḡam'*). *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, 1:290, vol. I, pp. 586-587.

Non mi era possibile compiere nessuna buona azione senza che io diffidassi di tale buona azione; anzi, finché in un modo o nell'altro non mi biasimavo per essa, diventavo inquieto e impaziente. Da parte mia so bene che nessuna delle mie azioni merita di essere registrata dall'angelo della destra, e so anche che i fogli del libro della destra [dove sono scritte le] buone azioni sono vuoti, lo scriba è ozioso e disoccupato. Come posso meritare la Sua Presenza, Sublime ed Eccelso, se tutti quelli che sono al mondo, anche un infedele europeo (*kāfir-i farang*), un ateo o un eretico, sono migliori di me ed io sono peggiore di tutti loro? ¹⁶

Sempre nella stessa lettera Aḥmad Sirhindī confida a Šayḥ 'Abd al-Bāqī la sua delusione nei confronti della dottrina dell'Unicità dell'Essere e il nascente interesse per l'opera di 'Alā' al-Dawla Semnānī¹⁷, che per primo aveva rivolto alcune importanti critiche a tale dottrina.

Inoltre la lettura dei libri non mi gratifica, a meno che non siano quei libri che narrano delle virtù e dei progressi di eminenti uomini lungo le stazioni della via. Trovo infatti che la lettura di questi libri sia piacevole, e che sia lodevole conoscere gli stati spirituali degli antichi maestri. I libri sulle Realtà metafisiche e sulla Gnosi (*ma'ārif*), ed in particolare i discorsi sull'Unicità dell'Essere (*tawḥīd-i wuḡūdī*) e sulle discese dei gradi (*tanazzulāt-i marātib*) [dell'Essere] non si riescono a comprendere [senza una realizzazione effettiva]; in questo sono d'accordo con

16 Ivi 1:11, vol. I, p. 24.

17 'Alā' al-Dawla Semnānī (m. 1336) fu un maestro persiano della Kubrawiyya che nelle sue opere rivolse severe critiche ad ogni forma di panteismo e non risparmiò critiche neanche alla dottrina della *Waḥdat al-Wuḡūd*. Šayḥ Aḥmad Sirhindī concordò sempre con la sua visione della trascendenza divina, in cui egli distingueva in modo categorico l'Essere (*wuḡūd*) dalla Realtà dell'Assoluto non-condizionato (*lā-ta'ayyūn*). Nelle lettere Šayḥ Aḥmad Sirhindī cita molto spesso un detto di Semnānī che ben riassumeva questo punto di vista: "Al di sopra del mondo dell'Essere c'è il mondo del Re Amorevole" (*fawqa 'ālam al wuḡūd 'ālam al-malik al-wadūd*). Sirhindī: *Mabda' wa Ma'ād*, Karachi-Istanbul 1420, p. 18, trad. it. *L'Inizio e il Ritorno*, a cura di Demetrio Giordani, Milano 2003, pp. 51-52. *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* 2:2, vol.II, p.14; 1:18, vol.I, p.42; 1:126, vol.I, p. 233.

Ḥaẓrat šayḥ ‘Alā’al-Dawla. In fatto di “gusto” (*dawq*) ed esperienza spirituale mi trovo perfettamente in sintonia con lui. Ciononostante non rinnego la dottrina precedente [*tawḥīd-i wuḡūdī*], e non giudico severamente coloro che la seguono [come invece ha fatto lui].¹⁸

Dopo la morte di Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, Aḥmad Sirhindī si stabilì nella sua città natale e continuò ad istruire discepoli e a diffondere i principi e le regole della *ṭarīqa naqšbandiyya* nelle maggiori città dell’India del Nord ed ancora oltre. Nominò numerosi vicari con i quali creò un intreccio serrato di relazioni e ai quali inviò molte lettere per guidarli ed istruirli. Proprio le lettere furono il mezzo più efficace di diffusione delle sue dottrine; Sirhindī inviò le sue istruzioni epistolari anche a importanti dignitari della corte moḡul, a militari e a dotti ‘*ulamā*’, per consigliarli, ma anche per spronarli a reintegrare pienamente in India l’ordine sociale, le prescrizioni e i rituali della tradizione islamica¹⁹.

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; egli scontò la sua condanna con pazienza, continuando a scrivere in prigione. L’anno successivo l’imperatore cambiò idea, scagionò lo *šayḥ* e lo invitò a corte, gli restituì le sue proprietà, offrendogli poi una somma d’indennizzo e una veste d’onore. In seguito Jahāngīr chiese allo *šayḥ* di accompagnarlo nelle sue campagne militari e da quel momento egli diventò il consigliere spirituale più intimo dell’imperatore. Tre anni più tardi Šayḥ

18 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* 1:290, vol. I, p.27. Sulla vita e l’opera di ‘Ala’ad-Dawla Simnānī vedere il libro di Jamal Elias: *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of ‘Ala’ad-Dawla Simnānī*, S.U.N.Y., New York, 1995.

19 Si vedano a questo proposito le lettere inviate a Sayyid Šayḥ Farīd Buḥārī, che all’epoca era *naqīb*, rappresentante dei discendenti del Profeta presso la corte moḡul, e quelle inviate a ‘Abd al-Raḥīm Khān-i Khanān, un alto dignitario della corte, contenute nel primo volume della raccolta delle lettere.

Aḥmad Sirhindī abbandonò la corte del sovrano moġul a causa delle sue cattive condizioni di salute e si ritirò nella sua casa a Sirhind per dedicarsi interamente alle pratiche spirituali. Concluse la sua vita terrena il 10 dicembre 1624. Dopo la sua morte suo figlio Ḥwāḡa Muḥammad Ma‘šūm lo sostituì alla guida dell’ordine *naqṣbandī*.

Šayḥ Aḥmad Sirhindī è ricordato in India e altrove come il “Rinnovatore del Secondo Millennio dell’Islam” (*muḡaddid-i alf-i t̃ānī*) 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 soprattutto 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 moġul Jahāngīr (1601-1627) e soprattutto al rinnovamento che generarono le sue lettere all’interno degli ambienti del Sufismo. L’ordine *ṣūfī* che deriverà da lui, e che estenderà il proprio ascendente nel Subcontinente indiano, in Asia centrale e poi nel mondo ottomano, verrà chiamato Naqṣbandiyya-muḡaddidiyya.

I tre volumi delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624) sono uno dei testi fondamentali del Sufismo, di importanza pari al *Maṭnawī* di Ġalāluddīn Rūmī, o ai *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn ‘Arabī²⁰. Il grande sufi indiano illustrò le sue dottrine attraverso lo scambio epistolare, secondo una pratica sperimentata da molti maestri indiani. Molto spesso le sue lettere contengono brevi suggerimenti, oppure semplici esortazioni sui doveri religiosi; in altri casi sono brevi manuali di pratiche contemplative per giovani discepoli o semplici *darwīṣān*, funzionari, donne devote, semplici scritti attinenti al grado di comprensione e alla le-

20 La raccolta delle lettere di Šāh 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 lettere furono raccolte in tre volumi, il primo dei quali ne contiene trecento tredici, il secondo novantanove, il terzo centoquattordici; alla morte di Šāh 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 Naqṣbandī di tutto il mondo islamico, in arabo, in turco, in urdu.

vatura dei destinatari. Alcune di queste lettere, in particolar modo quelle spedite ai figli e ai suoi vicari (*ḥulafāʾ*), sono invece veri e propri trattati di scienze tradizionali. Come è stato fatto notare da qualcuno²¹, l'insegnamento iniziatico profondo che l'Imām Sirhindī impartiva ai suoi discepoli scelti, era rivolto a uomini particolari (*ḥawāṣṣ*) che vivevano nell'India del diciassettesimo secolo, sapienti del suo livello che condividevano lo stesso background intellettuale e componevano l'élite spirituale più autentica. Sebbene la materia di molti scritti di Sirhindī riguardi gli argomenti celebri della tradizione del *taṣawwuf*, in un linguaggio accessibile e ormai noto, le vastità di certe visioni e l'elevatezza di certe *maʿārif* e *mukāṣafāt* possono apparire indecifrabili anche a coloro che hanno dimestichezza con le tematiche e le dottrine de *taṣawwuf*.

SOBRIETÀ ED EBBREZZA

Uno degli argomenti più sviluppati nelle *Maktūbāt* di Šayḥ Aḥmad Sirhindī è quello che riguarda la progressione lungo la Via del Sufismo. Uno dei traguardi di tale Via è l'Estinzione in Dio (*fanāʾ*) che è stata definita spesso come la sparizione dell'identità distintiva dell'io nella realtà totalizzante dell'Uno. Oltre a questo vi è un traguardo successivo che è la Permanenza (*baqāʾ*), che consiste invece nel ritrovare la propria identità nella Realtà divina dopo la sparizione dell'io illusorio. L'“estinzione” e la “permanenza” sono due dei temi più ricorrenti nelle opere dei più importanti autori *ṣūfī*: secondo Ġunayd al-Baġdādī: “Il *taṣawwuf* significa che il Vero (*al-Ḥaqq*) ti fa morire a te stesso e poi ti fa rivivere presso di Lui”²². Abū Bakr al-Šiblī diceva che il *taṣawwuf* è non essere “contaminati dalla percezione del

21 Arthur Buehler, “Translation Issues in Ahmad Sirhindī's Collected Letters: Why Shari'ah is a lot more than just Islamic Law” in: *Faith and Practice in South-Asian Sufism*, Oriente Moderno, Anno XCII, 2-2012, edited by Demetrio Giordani.

22 Abū'l-Qāsim al-Quṣayrī: *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, Beirut 2001, p. 312.

mondo”²³. Invece ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī definiva la santità (*walāya*) come: “L’estinzione (*fanā*) dell’uomo in Dio e la sopravvivenza (*baqā*) in Lui (...) Il *fanā*’ rappresenta la fine del Viaggio verso Dio (*sayr ilā Allāh*) e il *baqā*’ rappresenta l’inizio del viaggio in Dio (*sayr fī ‘Llāh*)”²⁴.

In una delle lettere contenuta nel primo volume, indirizzata a tal Hāfiẓ Muḥammad Lāhōrī, Šayḥ Aḥmad Sirhindī precisa innanzitutto che con l’espressione “cammino spirituale” (*sayr wa sulūk*) si deve intendere, in senso metaforico, un moto della conoscenza, e non un movimento che avviene nello spazio. Egli distingue quattro fasi, la prima delle quali è il “viaggio verso Dio” (*sayr ilā ‘Llāh*), un moto che va da una conoscenza inferiore a una superiore e da questa a un’altra ancora superiore e così via fino a che non si perviene al grado della scienza dell’Essere Necessario (*wāḡib*). Tale fase è caratterizzata al suo culmine dall’ “estinzione” (*fanā*). La seconda fase è quella del “viaggio in Dio” (*sayr fī ‘Llāh*), con ciò si intende un moto della conoscenza attraverso i gradi della Realtà del Necessario: dei Nomi e degli Attributi, dei Modi e delle Relazioni, delle Santificazioni e delle Realtà Trascendenti, fino a raggiungere quel determinato grado: “Che non è possibile esprimere con un’espressione, a cui non è possibile alludere con un’allusione, che non può essere nominato con un nome, né indicato con una metafora, né conosciuto mediante scienza, né percepito mediante percezione”²⁵. Questa fase del viaggio è caratterizzata dalla “permanenza” (*baqā*) e rappresenta il culmine dell’esperienza unitiva (*tawḥīd*) e della “santità” (*walāyat*). A queste due prime fasi segue però la fase dell’allontanamento, o “viaggio da Dio e per Dio” (*sayr ‘ani ‘Llāh bi ‘Llāh*), che è il terzo tipo di viaggio; con ciò si intende un moto della conoscenza che discende da una conoscenza superiore ad una inferiore e da lì ad una ancora inferiore, e così via sino a che non si ritorna, con un moto a ritroso, fino al grado de-

23 Ivi, p.314.

24 ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī: *Nafahāt al-uns*, cit., p. 5.

25 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* 1:144, vol. I pp. 248-249. Alberto Ventura: “Profezia e Santità” in *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, cit., pp. 129-175.

gli esseri contingenti, scendendo attraverso tutti i gradi della Realtà del Necessario: “È a questo che si allude quando si parla dello gnostico che dimentica Dio per Dio, che torna da Dio assieme a Dio, che trova perdendo, che arriva partendo, che si avvicina allontanandosi”²⁶. La quarta e ultima fase è quella del ritorno nella realtà contingente, o “viaggio nelle cose” (*sayr dar ašyāʾ*), che rappresenta e il vero fine del cammino spirituale, la fase conclusiva della via dei profeti; essa è chiamata da Šayḥ Aḥmad Sirhindī il “viaggio nelle cose” (*sayr dar ašyāʾ*). Con ciò si intende il conseguimento della conoscenza delle cose una per una, in maniera distinta, in quanto determinazioni o particolarizzazioni dell’Assoluto indeterminato, dopo che nel primo viaggio la conoscenza distintiva delle cose era stata rimossa.

Si noti come vi sia una perfetta simmetria tra le varie fasi del viaggio: il quarto viaggio è l’inverso del primo, mentre il terzo è l’inverso del secondo. Il “viaggio verso Dio” e il “viaggio in Dio” servono a conseguire la santità (*walāyat*), che consiste nell’estinzione e nella permanenza; con il terzo e con il quarto viaggio si ottiene invece lo stadio della “chiamata” (*daʿwat*), che è caratteristico dei profeti e degli inviati. Alla fine della lettera Šayḥ Aḥmad Sirhindī ribadisce che a questa suprema condizione partecipano anche coloro che diventano perfetti seguaci dei profeti, citando a conferma il versetto: “Di’: “questa è la mia via, io esorto verso Dio basandomi su una visione profonda, io e quelli che mi seguono”” (*Corano*, XII:108)²⁷.

In un’altra delle sue lettere Šayḥ Aḥmad spiega più dettagliatamente:

Secondo l’umile scrivente, la perfezione sta nel fatto che al momento dell’ascesa (*ʿurūḡ*) la molteplicità scompare completamente dalla visione, al punto che persino i Nomi e gli Attributi divini non possono essere percepiti e l’unico oggetto di contemplazione resta l’Unità pura (*aḥadiyyat-i muḡarrada*); “poi si viene accolti come si viene accolti”.²⁸

26 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* 1:144, vol. I p. 249.

27 *Ibidem*.

28 Allusione allo stato indescrivibile di cui gode l’essere giunto a

Nel momento del ritorno (*ruḡū'*), la visione torna completamente a rivolgersi verso la molteplicità e non si contempla altro che il creato, come i comuni credenti, e non vi è altra occupazione che quella di predicare l'obbedienza e di chiamare le creature al Vero Sublime ed Eccelso. (...) Non bisogna credere che il ritorno completo sia un'imperfezione, né ritenere che il rivolgersi con l'essere interiore verso il Vero sia meglio del rivolgersi alle creature per predicare e perfezionarle. Colui che ritorna, infatti, non lo fa di propria volontà, ma la sua discesa (*nuzūl*) dall'alto verso il basso è frutto del Volere divino, e gli viene imposto di passare dall'unione alla separazione. Colui che ritorna è saldo nel Volere divino ed ha annientato la propria volontà, mentre colui che continua ad esserGli rivolto si compiace dell'unione ed è felice di starGli vicino e di rimanere con Lui.

*La separazione voluta dall'Amato
è mille volte meglio dell'unione,
Ché nella ricerca dell'unione son servo di me stesso
e nella separazione son servo del Padrone.
Badare all'Amato in tutti i modi
m'è più caro che badare a me.*²⁹

Tra coloro che hanno trattato estesamente del *ruḡū'*, della via del ritorno alle creature per guidarle ed istruirle, c'è senz'altro da ricordare che Muḥyiddīn ibn 'Arabī nel capitolo XLV delle *Futūḥāt al-Makkiyya* ha parlato di coloro che rimangono dove sono (*al-wāqifūn*) e di coloro che ritornano (*al-rāḡi 'ūn*) e tra costoro distingue coloro che ritornano spontaneamente, come il suo maestro Abū Madyān, da coloro che invece sono costretti alla ridiscesa, come Bayazīd Bistāmī. Si racconta infatti che quando Abū Yazīd ricevette l'ordine divino e fece un passo per ubbidire, svenne, e Dio allora disse: "Riportate a Me il Mio beneamato, perché non può sopportare di restare lontano da Me"³⁰.

tale livello.

29 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* I:272, vol. 1, p. 501.

30 Michel Valsan: "Un texte du Cheikh el-Akbar sur la Réalisation Descendante" in: *Études Traditionnelles*, aprile – maggio 1953, n° 307, pp. 120-139. Sull'argomento vedere Michel Chodkiewicz: *Il Sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 119.

Šayḥ Aḥmad Sirhindī afferma chiaramente che la differenza fondamentale tra la via ascendente e quella discendente, tra la via della santità e quella della profezia, sta nel fatto che chi segue la via del profeta perviene alla sobrietà (*ṣaḥw*), il santo è invece pervaso dall'ebbrezza estatica (*sukr*): "tutto ciò che è riferibile all'ebbrezza è caratteristico dello stadio della santità, mentre tutto ciò che è legato alla sobrietà è caratteristico della stazione della profezia"³¹. Il santo ebbro, al quale la soggiogante esperienza dell'unificazione impedisce di operare qualsiasi distinzione tra bene e male, tra vero e falso, tra fede e infedeltà, tra il Signore e il servo, è incapace di volgere la propria attenzione verso nessun'altra cosa che non sia la Realtà ultima. Egli rinuncia sia a questo mondo sia a quell'Altro, per lui ottenere il godimento del paradiso è irrilevante così come lo è l'attaccamento alle cose vane di questo mondo.

Prendendo in esame alcune categorie di santi e analizzando il loro percorso, lo Šayḥ descrive in una delle sue lettere la categoria di quei santi che sprofondano nella contemplazione della Realtà divina e si estinguono in essa, al punto di non voler più tornare indietro da quella condizione di felicità estrema.

Un altro gruppo dei "signori dell'unificazione" (*arbāb-i tawḥīd*) è quello di coloro che si estinguono e svaniscono nell'oggetto della loro contemplazione (*mašhūd-i ḥūd*) nella maniera più totale; la loro intenzione è di sparire per sempre, estinti e tramutati in nulla, in ciò che contemplano, affinché non resti più nessuna traccia della loro esistenza. Pensare di ritornare all'essere "io" è per loro pura infedeltà; il fine cui aspirano è l'estinzione e il non-essere (*fanā' wa nistī*) e immaginano che testimoniare contemplativamente Dio nel mondo, equivalga a restare impigliato [nell'esistenza]. Uno di loro ha detto: "Desidero un'estinzione tale che non mi faccia mai tornare a essere" (*aštahī 'adaman lā a'ūdu abadan*). Costoro sono quelli uccisi dall'amore.³²

31 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* I:95, vol. 1, pp. 191-192.

32 *Ivi*, I:291, vol. 1, p. 604.

Il più importante dei martiri dell'Amore fu senz'altro Manšūr al-Ḥallāğ (m. 922), del quale Šayḥ Aḥmad Sirhindī disse che aveva vissuto nello stato d'ebbrezza ed era morto nello stato d'ebbrezza e che se al culmine dell'estasi aveva proclamato: "Io sono il Vero!" (*anā 'l-Ḥaqq!*) – così come Bayazīd aveva esclamato "Gloria a me!" (*subḥānī!*) – questo era "il frutto dell'albero dell'Unità", l'origine dell'Amore sovrachiente³³. Proprio per questo motivo, per lo Šayḥ, Manšūr al-Ḥallāğ e Bayazīd erano da scusare poiché in quell'istante erano dominati da uno stato cui non potevano resistere³⁴.

Anche se il tempo effettivo dell'esperienza unitiva è breve, l'effetto che produce sul *šūfī* estatico può perdurare, a volte per giorni, anche per mesi o anni. Si racconta che Abū Bakr al-Šiblī³⁵ si recò un giorno da Ġunayd al-Bağdādī mentre era seduto insieme a sua moglie; vedendolo arrivare la donna fece per andar via, ma Ġunayd le disse di rimanere, perché al-Šiblī non era cosciente delle sue azioni. Poi Ġunayd parlò con al-Šiblī finché quest'ultimo non aveva iniziato a piangere e alla fine era ritornato in sé; allora Ġunayd disse a sua moglie di andare via³⁶. Si racconta poi che Abū al-Ḥusayn al-Nūrī³⁷ restò per molti giorni nella moschea di Al-Šuniziyya³⁸ senza mangiare, bere e dormire, dicendo solo: "Allāh, Allāh". Nonostante questo eseguiva le preghiere nel giusto orario. Qualcuno tra i presenti disse allora che era tornato a essere sobrio (*šāḥ*), ma Ġunayd osservò: "No, i *šūfī* estatici sono protetti da Dio durante i loro stati di estasi"³⁹.

Quando il *šūfī* oltrepassa lo stato di unione ed entra nella fase di separazione, le differenze ricompaiono:

33 Ivi III:33, vol. 2, p. 352.

34 Ivi, I:100, vol. 1, p. 205.

35 *Šūfī* del gruppo di Bağdād, fu discepolo di Ġunayd e compagno di al-Ḥallāğ. Morì nel 945 d.C.

36 Qušayrī: *Al-Risāla al-Qušayriyya*, cit., p. 233.

37 Uno dei principali *Šūfī* della scuola di Bağdād, famoso per i suoi stati estatici. Morì nel 907 d.C.

38 Una moschea situata nei pressi dell'antico cimitero di Al-Šuniziyya a Bağdād.

39 Al-Kalābādī: *Al-Ta'arruf – Il Sufismo nelle parole degli antichi*, cit., p. 248.

egli ricomincia a distinguere Dio dal mondo e a separare il Signore dal servo; divide il bene dal male, la fede dall'infedeltà, il peccato dall'obbedienza, ammonisce gli uomini sulle false credenze e li mette in guardia dalle azioni malvage, li chiama alla fede e alla giusta condotta, proprio come farebbe un profeta. Si tratta però di un processo graduale, in cui l'assoluta differenza riappare solo alla fine del cammino, quando il processo di allontanamento dalla Realtà suprema è completato; a quel punto egli vede in modo chiaro che Dio non è affatto unito al mondo, ma è completamente altro e assolutamente differente. Riscopre che non c'è nulla in comune tra Dio e il mondo e che Dio è assolutamente "oltre l'oltre e ancora oltre" (*warā' al-warā' tumma warā' al-warā' ast*)⁴⁰. Man mano che il *ṣūfī* raggiunge l'obiettivo finale del suo cammino, si libera gradualmente dall'ebbrezza dell'esperienza unitiva, diventa sobrio e calmo, recupera la sua moderazione e riacquista il controllo sul linguaggio: non esclama più frasi estatiche intemperanti, non afferma nulla ma diventa umile. Come un semplice credente, chi ha realizzato compiutamente la discesa, non perde di vista la ricompensa e la punizione dell'al-dilā, con rinnovata lucidità; teme costantemente la realtà terribile del Giudizio e il Tormento della tomba e prega incessantemente che gli sia risparmiato il fuoco infernale. A questo proposito si comprendono meglio le parole di Ḍū'l-Nūn al-Miṣrī⁴¹ che disse: "Più ti avvicini a Dio, più lo temi" e quelle di Abū 'Abd Allāh al-Nibāḡī⁴²: "Il *taṣawwuf* è come la pleurite (*'illat al-birsām*) all'inizio sragioni, ma quando ti riprendi ti rende muto"⁴³.

40 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I:260, vol. 1, p. 437.

41 Ḍū'l-Nūn al-Miṣrī, *ṣūfī* egiziano morto nell'860 d.C., i suoi famosi detti compaiono in quasi tutte le fonti antiche.

42 Abū 'Abd Allāh al-Nibāḡī, *ṣūfī* iracheno morto nell'844, fu discepolo di Ḍū'l-Nūn al-Miṣrī.

43 Al-Kalābādhī: *Al-Ta'arruf – Il Sufismo nelle parole degli antichi*, cit., p. 167.

TRASCENDENZA

Šayḥ Aḥmad Sirhindī ha sempre affermato che Dio è ben al di sopra a ciò che i *ṣūfī* possono vedere grazie alla loro visione spirituale e che i semplici esseri creati non possono raggiungere altro che l'ignoranza e lo smarrimento, quando cercano di comprendere la Sua Persona, i Suoi Attributi e i Suoi Atti. Quando nel *taṣawwuf* si parla di visione spirituale si usa in genere il termine *kašf*, lo “svelamento intuitivo”, che è secondo una formula classica “l'accesso alle realtà spirituali nascoste dietro i veli”⁴⁴. Secondo ‘Alī ibn ‘Uṭmān al-Hujwīrī, *kašf*: “È la distruzione di chi è velato, così come il velame è la distruzione dell'intuizione rivelatrice interiore (*mukāšif*)”⁴⁵. Secondo Ġunayd al-Baġdādī: “L'esistenza di Dio appare quando tu perdi la tua”⁴⁶. Quest'ultima definizione, come la precedente, è evidentemente ispirata dal detto profetico:

A Dio appartengono settanta – o settantamila – veli di luce e tenebra, se fossero rimossi, lo splendore del Suo volto ridurrebbe in cenere ciò percepiscono gli sguardi delle Sue creature.⁴⁷

Il fine della Via *ṣūfī* è essenzialmente la conoscenza della Verità mediante la rimozione dei veli dell'ignoranza. Secondo Šayḥ Aḥmad Sirhindī lo “svelamento intuitivo” (*kašf*) non rappresenta mai una fonte di conoscenza indipendente dalla Rivelazione profetica (*waḥy*); in altre parole non può aggiungere nulla di nuovo a ciò che è stato rivelato dai profeti, ma a differenza della Rivelazione profetica, il *kašf* di un *ṣūfī*, così come l'*iġtihād* di un *muġtahid*, può contenere degli errori, può essere giusto o sbagliato. Per essere veritiera l'intuizione estatica deve essere conforme

44 Al-Ġurġānī *Kitāb al-Ta'rifāt*, cit., p. 193.

45 Huġwīrī: *Kašf*, cit., p. 6.

46 Al Quṣayrī: *Risāla*, cit., p. 111.

47 Detto profetico citato in molte opere di autori *ṣūfī* ma che non appare nelle raccolte canoniche in questa forma. Muslim nel *Ṣaḥīḥ*, (*Imān*, 293) riporta “Il Suo velo è luce” (*hiġābuHu nur*), Wensinck, *Concordance*, cit., vol. I, p. 424.

alle dottrine teologiche dei maestri del sunnismo e non deve contraddire mai i dettami della Legge (*šarī'a*). A volte l'immaginazione può determinare delle false certezze, oppure si possono male interpretare le cose percepite. Può invece accadere che nell'intuizione estatica si possa insinuare il suggerimento satanico; anche i profeti sono vulnerabili ma vengono immediatamente avvertiti e i loro errori prontamente corretti⁴⁸.

Vi sono poi quelle intuizioni (*makšūfāt*) che non confermano e non contraddicono il Corano e la Sunna; a questa categoria appartengono le visioni dei cieli, degli angeli e dei *jinn*, degli spiriti e altri simili oggetti di contemplazione, sui quali il Corano e la teologia dicono poco o nulla. Queste idee, dice Šayḥ Aḥmad Sirhindī, possono essere vere o false. Quanto poi alle intuizioni che contraddicono la Legge sacra, esse dipendono dagli errori di percezione; a questa categoria si ascrivono tutte quelle frasi "teopatiche" (*ṣaḥīyāt*) che affermano l'unione con Dio o l'identità con Lui, come "Io sono il Vero" o "In questo mantello non c'è altro che Dio".

In una lettera contenuta nel primo volume, lo Šayḥ prende in esame il detto attribuito a Bayazīd Bisṭāmī, secondo cui: "Se il Trono e tutto quello che contiene si trovasse in un angolo del cuore dello gnostico, non verrebbe notato". Pur mantenendo ovunque nelle sue lettere il massimo rispetto per il grande *šūfī* persiano, Sirhindī afferma che tale intuizione è dettata dall'ebbrezza estatica e contiene un errore, e che l'errore sta proprio in un difetto di percezione. Nella dottrina *šūfī* in generale e in quella di

48 È il caso particolare della rivelazione dei cosiddetti "versetti satanici", si narra infatti che mentre Muḥammad era ancora nella città della Mecca, gli furono suggeriti da Satana dei versetti che approvavano l'intercessione delle dee venerate dai meccani idolatri. L'errore fu prontamente corretto dall'angelo Gabriele che gli dettò invece i versetti corretti. A ciò si riferisce il versetto: "E nessun Messaggero o Profeta inviammo prima di te, cui Satana non gettasse qualcosa nel desiderio, allorché concepì desiderio; ma Dio abrogherà il suggerimento di Satana, poi Dio confermerà i Suoi Segni, ché Dio è saggio sapiente" (*Corano* XXII:52).

Šayḥ Aḥmad Sirhindī in particolare, il cuore dell'uomo possiede una grande capacità riassuntiva; tutto ciò che è nell'universo è contenuto nell'uomo e tutto quello che è contenuto nell'uomo è racchiuso nel suo cuore. È questa la ragione per cui il cuore è definito da Šayḥ Aḥmad Sirhindī “la Realtà inclusiva” (*ḥaqīqat-i ḡāmi'a*); proprio per questa sua capacità onnicomprensiva, nel cuore si contemplano le realtà dell'altro mondo, come il Trono e le sfere celesti, ma nel percepire queste cose può succedere di confondere la forma con la realtà.

I saggi maestri della “gente della sobrietà”, siano santificate le loro anime, sanno che questa affermazione [“Se il Trono e tutto quello che contiene si trovasse in un angolo del cuore dello gnostico, non verrebbe notato”] è basata sull'ebbrezza, che comporta la mancanza di discriminazione tra la realtà di una cosa e il suo modello esemplare (*anmudāğ*). Il Trono maestoso, che è il luogo della perfetta manifestazione, è ben più elevato per rientrare nei limiti del cuore. Ciò che appare nel cuore è un'immagine del Trono, non la realtà, e senza alcun dubbio quest'immagine è insignificante in confronto alla vastità del cuore, poiché esso accoglie un'infinità d'immagini. Non si può dire che lo specchio in cui appaiono i cieli, con la loro ampiezza ed altre cose, sia più vasto dei cieli stessi; sicuramente l'immagine dei cieli che appare nello specchio è più piccola dello specchio, ma non la realtà dei cieli.

Sta scritto nel *ḥadīṭ qudsī*: “Non mi contiene né la Mia terra né il Mio cielo, ma mi contiene il cuore del Mio servo fedele”.⁴⁹ Il significato di questo “contenere” è il contenere la vastità della forma (*ṣūrat*) del Necessario, non la sua Realtà (*ḥaqīqat*), dato che non è possibile che possa essere contenuta in quel luogo, come è stato detto in precedenza.⁵⁰

49 Tradizione santa (*ḥadīṭ qudsī*) presente in molte opere di autori del Sufismo, da Al-Gazālī a Ibn 'Arabī, ma non nelle principali raccolte tradizionali di *Ḥadīth*. Cfr. Badī'ul-Zamān Forūzānfar: *Aḥādīth wa Qīṣaṣ-i Maṭnawī*, Teheran 1376 (h.š.), p. 179.

50 *Makṭūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I:95, vol. I, pp. 191-192.

LA VISIONE TEOFANICA

Uno degli argomenti più frequentemente trattato nelle *Maktūbāt* e nel *Mabda' o Ma'ād* è quello della visione di Dio e della sua modalità. Il termine usato in questo contesto è nel Corano ed è *tağallī*, deriva dalla radice trilittera *ĠLW* ed esprime l'idea di "diventar chiaro, visibile, manifesto, risplendere"; applicato a Dio, il termine può essere tradotto con "teofania" (*tağallī ilāhī*), come nell'episodio coranico della manifestazione di Dio al Monte, quando Mosè chiese a Dio di mostrarsi:

E quando Mosè venne al Nostro convegno e il suo Signore ebbe parlato con lui, disse Mosè: "O Signore! Mostrati a me, che io possa vederti!" Rispose: "Tu non Mi vedrai (*lan taranī*), ma guarda il Monte: se rimarrà fisso al suo posto, allora Mi vedrai!" Ma appena il suo Signore si fu manifestato al Monte (*tağallā Rabbuhu li'l-ğabal*), lo ridusse in polvere e Mosè cadde al suolo folgorato. Quando riprese conoscenza, disse: "Gloria alla Tua trascendenza! Faccio ritorno a Te e sono il primo dei credenti!" (*Corano VII:143*).

Secondo molti commentatori questo versetto sta a indicare che nulla, neanche la montagna più imponente, può sopportare la Sua visione. Conferma questa idea anche il detto profetico: "Il Suo velo è luce, se fosse lacerato, lo splendore del Suo volto distruggerebbe ogni cosa che giunge a percepirLo con lo sguardo"⁵¹. Nel commento di Nağmuddīn "*dāya*" Rāzī una delle necessarie conseguenze della manifestazione di Dio è lo schianto della montagna dell'anima e l'estinzione dei suoi falsi attributi, secondo altri è l'irruzione della Verità suprema che dissipa ogni tenebra; così nel Corano: "È venuta la verità ed è svanito l'errore; invero l'errore è cosa evanescente" (*Corano: XVII:81*)⁵².

51 Wensinck: *Concordance*, vol. I, p. 424.

52 Najm Al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen from origin to return*, (*Mirṣād al-'Ibād min al-Mabda' ilā al-Ma'ād*) op. cit., p. 313.

Nella teologia islamica, la questione della visione di Dio è un problema ardentemente dibattuto; secondo l'opinione prevalente, Dio potrà essere visto dai credenti solamente nell'Altro Mondo, e questa visione sarà loro concessa come premio supremo, come spiega il versetto coranico: "Volti in quel giorno saranno splendenti, al loro Signore miranti" (*Corano* LXXV:22-23); oppure come annuncia il detto profetico: "Vedrete il vostro Signore come vedete la luna nelle notti di plenilunio"⁵³. I pareri invece sono discordi sulla questione della possibilità che tale visione possa avvenire durante la vita terrena; è tuttavia opinione assai diffusa che tale visione sia stata concessa al Profeta Muḥammad, al culmine dell'Ascensione notturna. Ciò si può dedurre dal famoso versetto della Sura della Stella: "E il cuore non smentì quel che vide" (*Corano* LIII:11). Per Šayḥ Aḥmad Sirhindī la visione dell'Essenza di Dio, che il Profeta ebbe sicuramente in vita, è la conferma del suo grado di preminenza su tutta la schiera dei profeti della tradizione. Ma lo Šayḥ estende anche ai più perfetti seguaci di Muḥammad, la possibilità di partecipare a tale onore durante la vita terrestre:

Il Signore cui è proprio il Sigillo della profezia – su di lui e la sua famiglia, la pace e il saluto di Dio – eccelle tra tutti gli altri Profeti per l'Epifania dell'Essenza (*tağallī-yi dātī*): questa è la ricchezza che lo caratterizza ed è superiore a tutte le perfezioni; anche i perfetti fra i suoi seguaci partecipano a questo grado riservato.⁵⁴

I corpi dei santi muḥammadiani partecipano alle perfezioni di questa particolare santità [muḥammadica], in base al fatto che il Profeta la notte dell'ascensione fu condotto con il suo corpo sino a dove Dio volle, gli furono mostrati il paradiso e l'inferno, gli fu rivelato quel che gli fu rivelato e gli venne lì concesso il privilegio della visione degli occhi del corpo (*al-ru'ya al-baṣariyya*). Questo tipo di ascensione è un dono particolare del Profeta Muḥammad e quei santi che lo seguono in modo perfetto, viaggiando "sotto il suo piede", partecipano anch'essi a questo gra-

53 Wensinck: *Concordance*, vol. II, p. 51.

54 Sirhindī: *Mabda' wa Ma'ād*, cit., par. XIV, p. 35.

do particolare. *Anche alla terra va il pregio della coppa dei nobili!* Il succo del discorso è che la visione (*ru'ya*) in questo mondo è una caratteristica riservata al Profeta, mentre la condizione di cui possono godere i santi che sono “sotto il suo piede” non è una visione. La differenza tra la visione profetica e lo stato dei santi è come quella che intercorre tra l’origine e la sua ramificazione, fra la persona e l’ombra che essa proietta: l’una non è dunque uguale all’altra.⁵⁵

Per Šayḥ Aḥmad Sirhindī l’arrivo al grado supremo della epifanie della Santità è preceduto dall’arrivo delle epifanie divine (*tağalliyāt*) durante le tappe intermedie della Via. La manifestazione di queste particolari teofanie è subordinata alla predisposizione del viaggiatore e soprattutto all’intervento della Sollecitudine (*‘ināyat*) divina. La prima a manifestarsi al viaggiatore è la Manifestazione degli Atti divini (*tağallī-yi af‘āl*), durante la quale le azioni umane appaiono come ombre dell’unico Atto divino, mentre questo è visto come la fonte (*aṣl*) di quelle azioni. La seconda è l’Epifania delle Qualità (*tağallī-yi ṣifāt*), durante la quale le qualità umane appaiono all’itinerante come ombre delle Qualità divine, cosicché le prime sono viste esclusivamente come sussistenti in virtù delle seconde. Da qui in poi l’itinerante si avventura nei gradi delle Epifanie dell’Essenza (*tağalliyāt-i dātiyya*); lo Šayḥ spiega che la perfezione di questo grado giunge solo con l’estinzione perfetta, allorché l’epifania diviene permanente (*dā’imī*), dopo essere stata fino a quel momento percepita in maniera intermittente (*barqī*). Nella manifestazione dell’Essenza, Dio non si nasconde più dietro le manifestazioni dei Suoi Atti e delle Sue Attributi, né dietro altri aspetti dell’Essenza; la vera manifestazione dell’Essenza è una manifestazione permanente, che non sparisce velocemente come un lampo, come le manifestazioni di uno dei Suoi aspetti. Tali manifestazioni sono un presagio della prima, come il sor-

55 Sirhindī: *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I:135, vol.1, pp. 242-243.

gere del sole è preceduto dal chiarore dell'alba⁵⁶.

Nelle *Maktūbāt* e nel *Mabda' wa Ma'ād* Šayḥ Aḥmad Sirhindī non dà mai la descrizione circostanziata del grado dell'Epifania dell'Essenza, al contrario egli s'impegna sempre a distinguere tale visione da tutto ciò che essa non è, mettendo nettamente in guardia verso tutto quello che giunge alla percezione (*idrāk*) e all'intelletto (*'aql*).

Non adoriamo una divinità che rientra nel campo della contemplazione, che può essere vista o conosciuta, che può essere immaginata o concepita; quel che è contemplato, concepito, conosciuto, immaginato, pensato, alla stregua di chi contempla e di chi vede, conosce, immagina o s'illude, è creato ed è contingente. *Quel boccone che non entra in bocca io sto cercando*. Il fine del cammino spirituale e della Via è rimuovere i veli (*huḡub*), siano quelli della Necessità (*wuḡūbī*) o quelli della Possibilità (*imkānī*), affinché sia possibile la nuda unione (*waṣl-i 'uriyānī*), e non la caccia all'oggetto del desiderio per poterlo imprigionare.

*Per catturare la Fenice nessuno lanci la sua rete
Che sempre e solo vento prenderà.*⁵⁷

Resta il fatto che la visione epifanica per Šayḥ Aḥmad Sirhindī è un fatto reale; essa però non può essere accolta dagli gnostici tramite le facoltà umane ordinarie, né può essere oggetto di riflessione. È una visione (*ru'yat*) senza modalità e un rivelarsi senza percezione (*idrāk*)⁵⁸. Anche se Dio vuole rivelarsi, tale visione non può tuttavia essere "compresa" in alcun modo:

56 Ivi, 3:75, vol. III, pp. 436-441.

57 Sirhindī: *Mabda' wa Ma'ād* cit., par. XX, p. 41; *L'Inizio e il ritorno*, cit., p. 69.

58 Šayḥ Aḥmad Sirhindī condivide ampiamente questo concetto con la teologia maturidita, che distingue tra visione (*ru'yat*) e percezione (*idrāk*); parlando di Dio, dicono infatti i teologi maturiditi, non si può parlare di *idrāk*, poiché ciò implicherebbe che l'oggetto della percezione abbia dei limiti che lo circoscrivono. Cfr. Šayfuddīn Muḥammad al-Bazdawī: *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*, Il Cairo 1963, *mas'ala* 21, pp. 77-88,

L'impossibilità non è nel rivelarsi, ma nella percezione, la quale implica in qualche modo il "contenimento" (*iḥāta*) dell'oggetto: è detto infatti: "Non Lo percepiscono (*tudrikuHu*) gli sguardi" (*Corano*, 6:103), e non "non Lo vedono (*tarāHu*) gli sguardi"⁵⁹.

La visione teofanica non ha forma, né qualità, né dimensione, né direzione; quindi ciò che è dotato di forma non ha alcuna opportunità di giungervi; secondo lo Šayḥ, per gli esseri umani non c'è alcuna possibilità, di "conoscere Dio" nel senso abituale del termine. La sola possibilità data agli uomini è quella dello stupore (*ḥayrat*) e dell'ignoranza (*ḡahl*) proprie della condizione della vera Estinzione (*fanā' fi' Llāh*)⁶⁰.

È per questo motivo che è stato detto: "La conoscenza dell'Essenza di Dio – che sia glorificato! – è ignoranza", poiché non si tratta di una conoscenza che possa essere riferita al contingente, poiché quest'ultima appartiene alla categoria del "come", e qui non vi è alcun "come". Se il riflettere sull'Essenza di Dio è stato interdetto,⁶¹ ciò

59 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, 3:48, vol. III, p. 384.

60 Šayḥ Aḥmad Sirhindī cita spesso a questo proposito il famoso detto risalente ad Abū Bakr: "L'incapacità di giungere alla comprensione è in sé comprensione" (*al-'agz 'an dark al-idrāk idrāk^m*). Su ciò vedere in particolare W. C. Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S.U.N.Y., 1989, p.165, 155.

61 In base alla tradizione profetica che dice: "Riflettete su tutto, ma non riflettete sull'Essenza di Dio" che viene riportata nel *Ġāmi' Šagīr* di Ġalāluddīn Al-Šuyūṭī. Su questo *ḥadīṭ* e sulle relative fonti, cfr. Badī'ul-Zamān Forūzānfār, *Aḥādīṭ wa Qiṣaṣ-i Maṭnawī*, cit., p. 418. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit. Si confrontino queste parole di Sirhindī con quanto scrive l'Imām Abū Ḥāmid al-Ġazālī, che cita lo stesso detto profetico: "Volgere lo sguardo all'Essenza divina produce stupore, sbigottimento, e turbamento d'intelletto. È dunque giusto non affrontare le vie della meditazione sull'Essenza e sulle Qualità di Dio Glorioso, perché la maggior parte delle menti non vi resiste". *Kitāb al-Tafakkur- Il libro della Meditazione*, trad. di G. Celentano, Trieste 1988, pp. 64-65. Nell'opera più famosa, l'Emiro 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī (m. 1883) aveva scritto: "Allorché si tratta dell'Essenza di Allāh, l'intero universo è istupidito". *Kitāb al-Mawāqif- Il libro delle soste*, introduzione, traduzione e note di Michel Chodkiewicz, Milano 1982, p. 162.



dipende dal fatto che Egli – sia esaltato! – è al di là di ogni capacità di riflessione (*tafakkur*) e immaginazione (*taḥayyul*). Si può trovare Lui solo tramite Lui stesso – che sia glorificato! – e non col pensiero o con l'immaginazione.⁶²

*Per questo l'Eletto ci ha raccomandato:
 “Non cercate di indagare sull'Essenza di Dio”
 Poiché il meditare sull'Essenza non è Quello.
 In realtà la meditazione di chi indaga non concerne
 l'Essenza,
 È solo vana immaginazione, poiché nella via verso Dio,
 Si stendono centomila veli.
 Ciascuno è per natura legato a un velo
 E s'illude che quello sia proprio Lui.*⁶³

NON-ESSERE

Una sentenza inserita nella biografia di Mīrẓā Maẓhar Jān-i Jānān (m. 1781), uno dei discendenti spirituali di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, ruota intorno ad un argomento peculiare della metafisica sirhindiana:

“Finché il sufi non vede se stesso peggiore di un miscredente occidentale, è peggiore di un miscredente occidentale” (*šūfī tā ḥod-rā āz kāfir-i farang badtar nah bīnad āz kāfir-i farang badtar ast*)⁶⁴.

Un discepolo di Mīrẓā Maẓhar Jān chiese stupito al maestro spiegazioni sul senso di questa frase, poiché a rigor di logica le virtù di un credente, se è per giunta un *šūfī*, non potevano essere peggiori dei vizi di un miscredente europeo (*kāfir-i farang*). La frase in questione appare in più di una delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī⁶⁵ e la risposta di Maẓhar Jān a tale domanda non poteva essere che coe-

62 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, 3:75, vol. III, p. 440.

63 Ġalāluddīn Rūmī, *Maṭnawī*, vol. IV, 3700-3704.

64 Šāh Ġulām ‘Alī: *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, Istanbul 1993, pp. 131-132. Demetrio Giordani: *La vita perfetta di Mīrẓā Maẓhar Jān-i Jānān (1699-1781)*, Mimesis, Milano 2010, pp. 141-143.

65 Šayḥ Aḥmad Sirhindī: *Maktūbāt*, cit., I:11, vol. 1, p.24; I: 261, vol. 1, p. 455.



rente con gli insegnamenti del grande maestro indiano. L'equivoco, spiegava nella sua risposta Maẓhar Jān, non sta nel giudizio sulle virtù del musulmano o sui vizi dell'europeo, ma riguarda invece la convinzione, scontata anche nel credente più devoto, che pregi, virtù, buone qualità e quant'altro, di un musulmano, siano suoi propri meriti, e che gli appartengano di diritto come il frutto di un'acquisizione personale. La differenza tra ciò che l'essere umano immagina di se stesso è ciò che egli è in realtà, sta nel fatto che tutte le qualità positive e le virtù lodevoli che egli attribuisce a se stesso, non sono altro che un riflesso delle ombre delle Qualità divine che s'imprimono sul suo essere temporaneo, o meglio sul suo essenziale non-essere, ed egli le ottiene in prestito dal Principio.

Così prosegue Maẓhar Jān nella sua risposta:

Non è un segreto che nel mondo sensibile, se qualcuno guarda in uno specchio che riflette le luci del sole, la prima cosa che vede sono proprio le luci, non lo specchio, perché lo specchio è celato e nascosto dal loro fulgore; ma se per caso questo qualcuno guardasse lo specchio in sé, per prima cosa vedrebbe proprio il piano riflettente e non le luci riflesse, perché lo sguardo non si fisserà su ciò che in esso appare. Dunque, quando lo sguardo del sufi si posa sull'immagine di cose nobili e meno nobili, vede il lato di quei luoghi epifanici (*maẓāhir*) in cui si è manifestato l'Essere, che è l'origine del bene; ma non appena egli guarda in se stesso, il suo sguardo cadrà sul lato del non-essere, che è la sua propria essenza e l'origine del male, e vedrà se stesso del tutto privo di bene e di perfezione. Così, non trovando in sé il bene e la perfezione presi a prestito e acquisiti dal lato dell'essere, necessariamente comprenderà di essere peggiore di un miscredente occidentale e di altre cose miserabili.⁶⁶

66 Šāh Ġulām 'Alī: *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, cit. p. 132. Tutto ciò è espresso da Šayḥ Aḥmad Sirhindī in una delle sue lettere: "Secondo la conoscenza dell'umile scrivente, le realtà degli esseri contingenti (*haqā'iq-i mumkināt*), come già è stato spiegato in altre lettere, sono costituite da dei non-esseri ('*adamāt*), l'origine d'ogni male e imperfezione, sui quali sono andate a riflettersi le forme ideali (*ṣuwar-i 'ilmiyya*) dei Nomi e degli Attributi divini,

Seguendo il linguaggio della metafisica di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, le realtà degli esseri creati e contingenti (*ḥaqā'iq-i mumkināt*) sono composte in parte da non-essere (*'adam-i dātī*), che è la vera fonte di ogni imperfezione e di ogni male, e in parte dalle ombre o dai riflessi degli Attributi divini essenziali (*zīlāl-i šifāt-i ḥaqīqiya*) che sono all'origine di ogni bene e di ogni bellezza. Sul piano metafisico, le realtà degli esseri contingenti sono poste di fronte ai Nomi e agli Attributi come specchi: esse riflettono le ombre e i riflessi dei Nomi e degli Attributi, e per aver accolto quelle ombre e quei riflessi acquistano così stabilità (*tubūt*). In questo modo le realtà degli esseri contingenti, che sono accidenti instabili e temporanei, diventano delle realtà relativamente stabili, in una combinazione di non-essere e d'essere; in questo stesso modo acquisiscono le caratteristiche del bene e del male: dal lato della loro non-esistenza essenziale acquisiscono il male, e dal lato dell'essere ombra e riflesso del divino, il bene.

La spiegazione di ciò sta nel fatto che quando il Vero – sia glorificato ed esaltato! – vuole manifestare le perfezioni della Sua Essenza, dei Suoi Attributi e dei Suoi Nomi e desidera rivelarsi nei gradi del non-essere, in oggetti assunti come luoghi epifanici e come specchi, Egli assegna a ciascuna delle perfezioni [che vuole manifestare] un non-essere distinto dagli altri non-esseri (*a'dām*) che le funga da specchio. Il riflesso nello specchio è di fatto l'immagine rovesciata di una cosa e al tempo stesso il mezzo che lo fa manifestare; si dice infatti che: “Le cose si palesano per i loro contrari” (*wa bi-diddihā tatabayyana al-ašyā'*).⁶⁷ Quando Egli ha dotato questi non-esseri di ricettività per accogliere la riflessione delle perfezioni, li

che vengono così a manifestarsi in questi non-esseri. Il succo del discorso è che i non-esseri equivalgono alla materia universale (*hayūlā*), mentre i riflessi (*'ukūs*) che si riverberano su di loro equivalgono alle forme che dimorano in quella materia. I non-esseri si particularizzano (*tašahḥuṣ*) e si differenziano (*tamayyuz*) grazie alla manifestazione di quei riflessi, e di converso questi riflessi sussistono (*qiyām*) in quei non-esseri così differenziati”. Sirhindī: *Maktūbāt*, II:94, cit. vol. 2, p. 237.

67 Assioma citato anche in III, 61 e III, 76.

ha dotati anche di un'esistenza al livello dei sensi (*hiss*) e dell'illusione (*wahm*) e ha dato loro persistenza (*istiqrār*) e stabilità (*istiḥkām*). Tutte quelle perfezioni vi si riflettono e grazie a questa riflessione sono dotati al loro livello di vita, conoscenza, potenza, volontà, udito, vista e parola, come un essere reale. Appare chiaro, tuttavia, che Egli ha dapprima predisposto il non-essere senza unirvi nient'altro, rendendolo con questo trattamento adatto e flessibile, e dopo vi ha manifestato la perfezione, proprio come si fa con la cera, che prima è resa morbida e cedevole e solo in un secondo momento le sono date forma e contorno.⁶⁸

Si può dire quindi che la creazione è uno specchio per la manifestazione delle perfezioni divine, o anche che la creazione è l'ombra di Dio, poiché Egli si manifesta in essa come un uomo proietta la sua ombra. Questo esempio chiarisce come sia stretto il legame tra Dio e la creazione, senza che sia messa in nessun modo in questione la Sua trascendenza. "Tutte le alterazioni e le modificazioni che sopravvengono agli esseri in divenire si verificano al livello del non-essere (*'adam*), mentre al livello dell'Essere (*wuḡūd*) – che sia esaltato e santificato! – non vi può essere né degrado né mutazione"⁶⁹. Ciò che accade all'ombra di Dio non affligge Dio, così come l'ombra di una persona: se potesse sentire piacere o dolore, ciò non riguarderebbe in nessun modo la persona che la proietta⁷⁰.

L'Essere e tutti gli altri attributi che si trovano nella creazione, come ad es. vita, conoscenza, capacità, volontà ecc. sono ombre, copie dell'Essere di Dio e della Sua Vita, della Sua Conoscenza e della Sua Volontà. Perciò il termine Essere può essere applicato alla Creazione solo in senso metaforico. Una copia – o un'ombra – è una cosa del tutto diversa dall'originale, ciò implica che la creazione esiste a livello immaginativo; ma la creazione è illusoria non perché è il frutto dell'immaginazione dell'uomo, ma perché ad essa è stata concessa stabilità (*tubūt*) e solidità (*itqān*), dall'abilità artistica (*ṣan'at*) di Dio. In relazione a

68 Sirhindī: *Maktūbāt*, III, 60, cit., vol. 2, p. 405.

69 *Ibidem*.

70 Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*, cit., p. 129.

Dio la creazione è illusoria, ma in virtù della solidità e della stabilità che ha ricevuto da Lui, essa è reale. All'infuori di ciò (*dar ḥārīg*), ovvero all'infuori dell'immaginazione creatrice, esiste solo Dio e la Sua perfezione⁷¹.

Secondo Sirhindī, c'è una stretta relazione tra la visione della creazione in quanto ombra dell'Essere e l'esperienza dell' "estinzione" (*fanā*'), poiché sulla via verso Dio si giunge prima o poi a sperimentare che Dio è il detentore dell'Essere mentre l'uomo ne è solo un depositario. L'esperienza del *fanā*' pone il *ṣūfī* nella condizione di tornare ad attribuire la parola "io" al suo legittimo proprietario, perché prima di allora questa parola designava solo un accidente temporaneo. La nota sentenza: "cessa solo ciò che non è mai esistito e permane ciò che non ha mai cessato di essere", si riferisce alla consapevolezza che l'essere, il bene, la bellezza e la conoscenza giungono all'uomo unicamente dal Principio⁷².

71 Vedere *Maktūbāt* III:58 vol. 2 pp. 401-404. Per meglio esemplificare il carattere persistente della creazione illusoria Sirhindī racconta con una metafora che un volta un gruppo di maghi evocarono in presenza di un re un bellissimo giardino con alberi e piante di vari tipi, da cui il re e il suo seguito potevano cogliere e mangiarne i frutti. Anche dopo che il re aveva fatto uccidere i maghi, il giardino continuò ad esistere, e Sirhindī aveva sentito dire che a quell'epoca i frutti del giardino venivano ancora mangiati. Ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*, cit., p. 129.

72 In teologia la relazione tra Dio e la Creazione può essere realmente descritta solo usando termini che Iddio stesso usa nella Sua Rivelazione. Gli *ulamā*' tradizionali affermano che il Creato è il "mezzo" attraverso cui è possibile conoscere il Creatore; non usano termini come "manifestazione" o "ombra" e neppure condannano coloro che li usano. Sirhindī è perfettamente a conoscenza che i termini "ombra" e "manifestazione" non sono autorizzati dalla Rivelazione, tranne in un caso: "Non guardi tu all'opera del Signore come lunga Egli stende l'ombra, e se volesse la potrebbe fare immobile?" (*Corano* XXV:45). Il grande maestro sufi, non può evitare di usare il termine "ombra", perché egli sperimenta effettivamente la Creazione come un'ombra di Dio, perciò Sirhindī scrive in una delle sue lettere che può solo sperare che Iddio lo perdoni per aver usato questi termini. *Maktūbāt* III:89, vol. 2 p. 475.

LETTERA N° 62 VOLUME III

Al figlio Ḥwāja Muḥammad Ma'sūm. Sull'impossibilità dell'uomo di estinguersi, poiché l'uomo è essenzialmente non-essere ('adam-i dāt).

La realtà (*ḥaqīqat*) e l'essenza (*dāt*) dell'uomo sono la sua stessa anima razionale (*naḥs-i nāṭiqa*) cui ogni singolo individuo allude con il termine "io", ma la cui realtà di fondo è il non-essere ('*adam*'). Tuttavia, poiché su questo non-essere vanno a riflettersi l'Essere e le sue qualità, l'anima pensa di esistere, di essere viva, di essere conoscente e potente in modo autonomo, e presume che attributi perfetti come la vita, la scienza, ecc. derivino da se stessa e che lei sia il motivo della loro esistenza.

A causa di questa illusione, essa ha la certezza di essere perfetta e buona, e dimentica la malvagità e l'imperfezione che le sono proprie, che le derivano dal non-essere, che non è altro che male puro (*šarr-i maḥḍ*).

Ma allorché la sollecitudine divina – che sia magnificata la Sua sovranità! – si volge verso di lei e la libera dall'ignoranza composita e dal prestar fede all'errore, essa si rende conto che queste perfezioni provengono da un altro luogo, che queste qualità perfette non provengono da lei, né che esse esistono per causa sua; e si accorge che la sua realtà e la sua essenza sono il non-essere, che è male puro e mera imperfezione.

Se questa visione prevale nell'anima per via della generosità divina, le perfezioni vengono giustamente rese al loro Padrone ed essa restituisce per intero questo deposito a chi glielo aveva affidato, e saprà di non consistere altro che in puro non-essere e di non aver mai fiutato in sé neppure l'odore del Bene. Allora di lei non rimane né nome, né impronta, né essenza, né traccia.

Il non-essere infatti è un puro nulla (*lā šay*), non possiede alcuna permanenza in nessun grado; se per ipotesi gli fosse attribuito un qualsiasi grado di permanenza, non gli si potrebbe negare ogni genere di perfezione: la permanenza è infatti la perfezione stessa, anzi la madre di tutte le perfezioni.

Da tutto ciò risulta necessariamente che raggiungere questa estinzione,⁷³ che è la più totale e perfetta, non compor-

73 "Ovvero quella che deriva dalla suddetta visione che predomina." Glossa in margine al testo, p. 410.

ta affatto una cessazione dell'essere di colui che si estingue, poiché questi non ha mai posseduto un essere di cui si possa concepire la cessazione; era solo un non-essere che si era attribuito un'esistenza illusoria. Così, quando viene a cessare quest'illusione, e termina la percezione illusoria, ciò che rimane altro non è che puro non-essere, cioè un nulla evanescente. Quindi, ciò che è indispensabile è la cessazione della percezione (*zawāl-i šuhūdī*), mentre non è affatto necessaria la cessazione dell'essere (*zawāl-i wūğūdī*).⁷⁴

Ma Dio – gloria a Lui! – meglio conosce le cose come sono in realtà.⁷⁵

- 74 In questo risiede una differenza peculiare tra la corrente della *waḥdat al-wuğūd* e quella della *waḥdat al-šuhūd* di cui Šayḥ Aḥmad Sirhindī è il teorico principale. Tale differenza è riaffermata anche in altre lettere: “Il *fanā*’ e il *baqā*’, l’“estinzione” in Dio e la “permanenza” in Lui sono fenomenici (*šuhūdī*) e non ontologici (*wūğūdī*); l’uomo non si annulla e non si unisce a Dio, il servo rimane servo per sempre e il Signore rimane Signore in eterno. Quelli che affermano che il *fanā*’ e il *baqā*’ riguardano l’essere, quasi che l’uomo infranga i suoi limiti esistenziali per riunirsi al suo Principio, che è invece libero da ogni limite e condizionamento, sono degli eretici. Costoro pensano che l’essere si annulli per permanere nel Signore, come una goccia d’acqua che si perde nel mare infrange i suoi limiti per unirsi all’Assoluto. Iddio ci protegga da queste cattive convinzioni”. *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, II:99, vol. 2, p. 257.
- 75 Sirhindī: *Maktūbāt*, III:62, cit., vol. 2, pp. 497-499.



CAPITOLO VI

GLI EREDI

Il primogenito di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, Muḥammad Šādiq, nacque nel 1592; sin dalla più tenera età ad occuparsi della sua educazione fu suo nonno, Šayḥ ‘Abd al-Aḥad, che si accorse immediatamente delle particolari doti precoci del nipote. Nel 1600 Sirhindī presentò Muḥammad Šādiq a Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, il suo maestro, il quale lo istruì, all’età di nove anni, nella pratica del *dikr* e nelle tecniche di meditazione della Naqšbandiyya. Qualche anno più tardi, l’educazione religiosa di Muḥammad Šādiq s’interruppe a causa dell’estasi impetuosa che lo faceva vagare, scalzo e senza meta per le strade. Si dice che a quel tempo fosse capace di conoscere per via soprannaturale la ricompensa o la punizione riservata ai defunti nelle tombe. Ciononostante Muḥammad Šādiq ricevette dal padre una formazione teologica privilegiata, come dimostrano le numerose lettere indirizzate a lui su temi metafisici e sui gradi della via spirituale¹. Muḥammad Šādiq morì nel 1616, prima che potesse succedere a suo padre alla guida dell’ordine *naqšbandī*, a causa di un’epidemia di peste che infuriò a Sirhind, e che uccise anche altri due dei suoi fratelli minori².

Il secondo figlio di Šayḥ Aḥmad Sirhindī si chiamava Muḥammad Sa‘īd e nacque nel 1597, fu educato sin dall’inizio da suo padre, dal fratello maggiore e da Mawlānā

- 1 Vedere in particolar modo la lunga lettera n° 260 del I volume, tradotta da Arthur Buehler, in *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi* (1564-1624), Fons Vitae, Louisville, 2011, pp. 233-265.
- 2 Muhammad Hāšim Kišmī: *Barakāt-i Aḥmadiyya* (*Zubdat al-Maqāmāt*), op. cit, pp. 300-305. Rizvi: *A History of Sufism in India*, cit., vol. II, p. 241.

Ṭāhir Lahorī. Divenne presto esperto in materia giuridica (*fiqh*) e raggiunse un tale livello di conoscenze, che Sirhindī stesso, invece di consultare testi specifici, faceva affidamento sull'opinione di suo figlio a proposito di certi punti dottrinali controversi³.

Šayḥ Muḥammad Ma'sūm, il terzogenito, nacque nel 1599, qualche mese prima che Šayḥ Aḥmad Sirhindī entrasse in contatto con il maestro Ḥwāja Bāqī bi-Llāh. Sin dalla giovane età egli manifestò doti straordinarie che lo fecero progredire velocemente sul sentiero spirituale, tanto che a quattordici anni il Muḡaddid gli annunciò che sarebbe diventato il “Polo del suo tempo” (*quṭb-i waqt*)⁴. Era perfettamente in grado di dipanare i nodi più sottili delle lettere di suo padre e aveva acquisito una perfetta familiarità con le sue dottrine; in più era a conoscenza di particolari segreti che gli erano stati confidati in privato e che non erano stati divulgati in nessuna delle lettere. Nel 1623 Šayḥ Aḥmad Sirhindī nominò suo figlio Muḥammad Ma'sūm suo successore⁵.

Dopo la morte del Muḡaddid, Šayḥ Muḥammad Ma'sūm iniziò a inviare lettere ai discepoli di suo padre e a tutti quelli che chiedevano chiarimenti sulle sue dottrine. In particolare egli avviò la corrispondenza con l'imperatore moḡul 'Ālamgīr Muḥammad Awrangzēb (1658-1707) il quale manifestò sempre una sincera devozione verso i maestri *naqshbandī* e per Šayḥ Muḥammad Ma'sūm in particolare. In una delle sue lettere il maestro aveva consigliato all'imperatore di valutare con saggezza la differenza tra la “Grande guerra santa” (*ḡihād-i akbar*) e la “Piccola guerra santa” (*ḡihād-i aṣḡar*), tra il combattimento interiore, compiuto con gli strumenti della via spirituale, mediante uno sforzo permanente, e la guerra contro i nemici dell'Islām, che è invece uno sforzo temporaneo. Gli parlò delle conoscenze raggiun-

3 *Barakāt-i Aḥmadiyya*, cit., pp. 308-319; Rizvi: *A History of Sufism*, cit., p. 241.

4 Ḥāḡḡī Muḥammad Faḡlullāh Naqshbandī: *ʿUmdat al-Maqāmāt*, Lahore 1355 h., p.256. Saiyid Athar Abbas Rizvi: *Muslim Revivalist Movement in Northern India in the Sixteen and Seventeen Century*. Delhi 1965, p. 381.

5 *Barakāt-i Aḥmadiyya*, cit., p. 329.

gibili (*ma'ārīf*) mediante la prima e della necessità di operare la seconda per il bene dei musulmani, raccomandandogli di impegnarsi nella lotta contro l'anima inferiore imperiosa, prima di dedicarsi al combattimento esteriore⁶.

Nell'anno 1657 Šayḥ Muḥammad Ma'sūm iniziò il viaggio verso le città sante, assieme a suo fratello maggiore Muḥammad Sa'īd, a suo fratello minore Muḥammad Yahyà, e ad un centinaio di dervisci; le testimonianze favolose di questo viaggio furono dettate da Šayḥ Muḥammad Ma'sūm a suo figlio Muḥammad 'Ubaydullāh e raccolte in un volume chiamato *Ḥasanāt al-Ḥaramayn*: "Le bellezze dei due santuari". Nel testo si racconta che all'inizio del viaggio Šayḥ Muḥammad Ma'sūm ebbe il presentimento delle calamità che avrebbero di lì a poco afflitto l'India a causa della guerra di successione combattuta tra i figli dell'imperatore Šāh Jahān (1628-1658), da cui poi uscì vincitore 'Alamgīr Awrangzēb.

Nei giorni successivi la partenza per quel nobile *maqām*, fu svelato al maestro, durante i momenti di "attenzione spirituale" (*tawaḡḡuhāt*), che tenebra e disgrazie stavano per affliggere l'India. Fu così che dopo la partenza e durante la traversata di *Ḥaẓrat-i Iṣān* sul mare in tempesta, arrivò la sciagura: un'epidemia di colera divampò con la massima virulenza, specialmente nella regione di Sirhind, e vi furono in conseguenza di ciò tre o quattrocento morti ogni giorno. La gente di quella regione subì difficoltà inaudite per un grande conflitto scoppiato a causa di una ribellione contro l'autorità imperiale. Gli sconvolgimenti e i mutamenti imponenti che si erano verificati, e la siccità prolungata che era sopraggiunta, stavano mandando il mondo in rovina.⁷

Nelle *Ḥasanāt al-Ḥaramayn* si narrano gli eventi straordinari cui fu testimone Šayḥ Muḥammad Ma'sūm, durante la visita rituale nel *Ḥarām Šarīf* della Mecca. Subito

6 *Maktūbāt-i Ḥwāja Muḥammad Ma'sūm*, Karachi 1976, vol. I, n° 64, pp. 179-183.

7 Muḥammad 'Ubaydullāh ibn Šayḥ Muḥammad Ma'sūm: *Ḥasanāt al-Ḥaramayn*, ed. Muḥammad Iqbāl Muḡaddidī, Lahore 1981, p. 168.

dopo il suo arrivo aveva avuto la visione delle realtà spirituali (*rūḥāniyān*) di Šayḥ Aḥmad Sirhindī e di suo fratello maggiore Muḥammad Šādiq, che, insieme con alcuni profeti, compivano il rito della circumambulazione (*ṭawāf*) della Ka'ba⁸. Raccontava anche che sempre in quell'occasione aveva avuto la visione di un gruppo di angeli che eseguivano lo stesso rito:

Quando arrivammo alla Mecca Benedetta ed eseguimmo il rito della “circumambulazione dell'Arrivo” (*ṭawāf al-quḍūm*)⁹ vedemmo un folto gruppo di uomini e donne di grande bellezza e grazia che compivano insieme a noi il *ṭawāf*. Durante il rito, quel gruppo di persone mostravano estremo desiderio per il contatto [con la Ka'ba], tanto che quello non sembrava potesse essere il *ṭawāf* di gente di questo mondo. A ogni istante quelli baciavano l'Antica Casa (*bayt-i 'atīq*) e a ogni istante l'abbracciavano. Vedemmo poi che i piedi di quella folla non toccavano il suolo e che le loro teste raggiungevano il cielo. Dopodiché apparve e vidi chiaramente, che anche la magnifica Ka'ba, assieme a quella folla, toccava il cielo. Allora capii che quegli uomini erano degli angeli (*ferešteḡān*) e quelle donne delle *hūr*.¹⁰

Raccontava poi che dopo i riti del Pellegrinaggio si recò nella città santa di Medina, in visita al santuario della città che custodisce le spoglie del Profeta, assieme a quelle dei califfi Abū Bakr e 'Umar. Qui egli fu accolto dalla manifestazione della *rūḥāniyya* del Profeta che lo accolse e lo abbracciò affettuosamente. Racconta poi che il giorno in cui dovette partire da Medina per far ritorno in India, andò alla grande moschea, si accostò in preghiera al mausoleo del Profeta per congedarsi definitivamente da lui, il Profeta uscì dal suo *maqām*, gli venne incontro con un aspetto magnifico, gli posò sul capo una corona regale e gli donò una veste d'onore, di una bellezza indescrivibile¹¹.

8 Ivi, p. 181.

9 Il *ṭawāf al-quḍūm* è il settuplici giro intorno al monumento cubico della Ka'ba, che inaugura il rito collettivo del Pellegrinaggio annuo alla Mecca.

10 Muḥammad 'Ubaydullāh: *Hasanāt al-Haramayn*, cit., p. 172.

11 Ivi, p. 202.

Šayḥ Muḥammad Ma‘šūm visse il resto della sua vita a Sirhind, scrivendo lettere ai discepoli e visitando la corte imperiale occasionalmente; morì nel 1668, fu sepolto in un grande mausoleo non lontano da quello di suo padre. Prese il suo posto alla guida dell'ordine il suo quinto figlio, Šayḥ Sayfuddīn Fārūqī Sirhindī (1639-1685) che fu il ventiseiesimo anello della catena dei maestri *naqṣbandī*. Le fonti storiche raccontano che fu inviato da suo padre alla corte dell'imperatore Awrangzēb, il quale gli assegnò una residenza privata per tenerlo accanto a sé come consigliere spirituale. Šayḥ Sayfuddīn ebbe una fitta corrispondenza con vari personaggi della corte e in particolare con l'imperatore, al quale scrisse diciannove lettere, e con sua sorella maggiore Rošan Ārā Bēgum (m.1671)¹². Sebbene le lettere in cui Šayḥ Sayfuddīn descrive la sua esperienza a corte non siano rintracciabili, tuttavia Šayḥ Muḥammad Ma‘šūm nella sua corrispondenza, ne menziona una in particolare, dove Šayḥ Sayfuddīn aveva descritto i progressi dell'imperatore, e in cui aveva previsto che Awrangzēb avrebbe raggiunto un elevato grado spirituale¹³.

Le fonti agiografiche parlano molto della folla di dotti e di gente comune che lo circondava: si racconta che un giorno Muḥammad ‘Azam Šāh il figlio dell'imperatore Awrangzēb, voleva entrare nel luogo in cui Šayḥ Sayfuddīn teneva una riunione: nel tentativo di superare la folla che si assiepava all'entrata, perse il turbante e si strappò la veste. Finalmente arrivò al suo cospetto e ricevette la sua benedizione. Riportò poi il fatto all'imperatore il quale esclamò: “Sia lode a Dio che ha fatto sì che nel mio regno ci fosse un grande santo, che per poterlo incontrare anche il sultano e i suoi figli devono faticare”¹⁴.

12 Rizvi: *A History of Sufism in India*, cit., vol. II, p. 485.

13 Yohanan Friedmann: “The Naqshbandī and Awrangzēb: a reconsideration”, in: *Naqshbandis*, cit., p. 210. L'autore dell'articolo spiega chiaramente che, a differenza dell'opinione diffusa tra gli studiosi, indiani in particolare, l'indubbia influenza che i figli di Šayḥ Aḥmad Sirhindī ebbero sull'imperatore Awrangzēb fu soprattutto di natura spirituale e non politica.

14 Šayḥ Osman Nūrī Topbāš Naqṣbandī: *Al-Silsila al-Dahabiyya*. Istanbul 2017, p. 325.

Il timore reverenziale ispirato dalla sua persona era tale che di fronte a lui persino i sultani e gli emiri restavano in piedi, in segno di deferenza e nel più assoluto rispetto delle convenienze spirituali. Uno di quelli che invece intimamente aveva criticato Šayḥ Sayfuddīn, sognò una notte che le guardie lo avevano preso e lo avevano sonoramente bastonato, dicendogli: “Sei tu quello che pensa male di *ḥaḍrat al-šayḥ*? Sappi che invece lui è amato da Dio!”. Quello si svegliò per il dolore delle bastonate, si pentì amaramente e si unì al gruppo dei discepoli dello *šayḥ*¹⁵.

Šayḥ Sayfuddīn Fārūqī Sirhindī morì nel 1685 all'età di quarantasei anni e fu sepolto a Sirhind, in un mausoleo non lontano da quello di suo padre Šayḥ Muḥammad Ma'šūm e da quello di suo nonno Šayḥ Aḥmad Sirhindī. A causa della costante minaccia rappresentata dalle incursioni dei Sikh, il centro dell'ordine *naqšbandi-muğaddidī*, dai discendenti di Šayḥ Sayfuddīn in poi, si stabilì definitivamente nella città di Delhi¹⁶.

15 Al-Ḥānī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya*: cit., p. 200.

16 I Sikh capeggiati da Banda Bahadur saccheggiarono Sirhind una prima volta nel 1710, poi intorno al 1764, all'epoca in cui sconfissero il re afgano Aḥmad Šāh Abdalī e estesero il loro dominio su tutto il Punjab, conquistando Amritsar, Sialkot, Sirhind e Multan.

CAPITOLO VII

IL POETA DI DELHI

Šamsuddīn Ḥabīb Allāh Mīrzā Maẓhar Jān-i Janān fu uno dei protagonisti della vita spirituale di Delhi in un periodo denso di calamità e disordini, durante il veloce declino dell'impero mogūl. Fu un poeta raffinato, un esegeta colto e un profondo conoscitore e interprete della dottrina metafisica di Šayḥ Aḥmad Sirhindī. A dimostrazione dell'importante ruolo che ricoprì nella storia, l'ordine *naqšbandī* fu chiamato dopo la sua morte Naqšbandiyya-muğaddidiyya-maẓhariyya. La fonte principale delle notizie che si hanno su di lui sono le *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, ovvero "Le stazioni di Maẓhar", in cui sono descritte le tappe della sua ascesi spirituale, le personalità dei suoi maestri, le sue visioni; l'autore è Šāh Gulām 'Alī, il suo più importante erede spirituale, che è ora sepolto accanto a lui.

L'appellativo Mīrzā gli derivava dall'essere di nobili origini (*amīr-zāda*), discendeva, infatti, dal cugino del Profeta, il quarto Califfo 'Alī ibn Abī Ṭālib, per via di ventotto generazioni. Suo nonno era un discendente dell'imperatore Akbar, suo padre si chiamava Mīrzā Jān ed era un soldato che deteneva un alto rango (*manṣab*) al servizio dell'imperatore Awrangzēb 'Ālamgīr. Fu proprio l'imperatore a decidere il suo nome, poiché, disse che se suo padre si chiamava Mīrzā Jān, il figlio doveva essere per forza "Jān-i Jān"¹. Il suo nobile padre si sforzò di impartirgli un'educazione consona al suo rango, insegnandogli a comportarsi secondo

1 Šāh Na'imullāh Bahra'icī: *Ma'mūlāt-i Maẓhariyya*, Kanpur 1275 (1841), p. 6. Jān, "anima" in persiano, è anche un apostrofe affettuosa che si associa ai nomi di persona e significa anche "caro!", "tesoro!". Il plurale Jānān è usato più raramente. Jān-i Jānān è una forma di superlativo relativo.

l'etichetta di corte, a praticare le arti marziali e a esercitare un mestiere, nonostante la sua giovane età. Gli diceva: "Se sarete un principe, dovrete riconoscere il valore di chi detiene un'arte; ma se, come desidera il nostro cuore, sceglierete la povertà e la rinuncia, non dovrete aver bisogno di operai e artigiani"². Di conseguenza Mazhar Jān-i Janān acquisì esperienza in varie arti, e divenne abile al punto che artigiani di ogni mestiere gli chiedevano un giudizio sul proprio lavoro, e chiunque lo incontrava riconosceva la sua maestria nel proprio campo. Una volta, uno che lo conosceva bene, affermò che era capace di tagliare pantaloni in cinquanta modi diversi³.

Sin dalla prima infanzia Mazhar Jān-i Janān manifestò una forte attrazione per la bellezza e una particolare predisposizione per le faccende d'amore. Disse una volta:

L'inquietudine della passione e dell'amore è il lievito della mia natura. Sin dalla prima infanzia sono stato fortemente attratto dalle apparizioni della bellezza. Mi ricordo che ero un bimbo di sei mesi, ancora in grembo alla nutrice, quando una bella donna mi prese tra le sue braccia e lo splendore della sua bellezza, mi rapì il cuore. La mia anima si attaccò a lei, se mi portavano via e stavo senza vederla, il mio cuore non riusciva a sostenere la lontananza, e scoppiai a piangere.⁴

Mazhar Jān-i Janān è autore di una collezione di poesie in persiano (*dīwān*) e numerosi versi in urdu, che non furono mai raccolti in un volume vero e proprio, ma furono molto apprezzati dai suoi contemporanei per l'eleganza e la concisa perfezione dell'espressione. Nel comporre poesie Mīrzā Mazhar rievocava lo stile metaforico che avevano usato i poeti della tradizione classica, araba e persiana, prima di lui. Disse una volta, esprimendosi con il linguaggio dei poeti antichi:

2 Ḥaẓrat Šāh Ġulām 'Alī: *Maqāmāt-i Mazhariyya*, Istanbul 1993, p. 21.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 23.

Chi non ha mai strofinato gli occhi e il volto sulla umile terra della passione d'amore, non conoscerà mai il piacere e la passione che prova chi si prosterne ai piedi di Dio. Certe teofanie seducono con un cenno dell'occhio, altre catturano con il cappio del ricciolo.⁵

Può darsi che quel linguaggio poetico gli sia stato suggerito da suo padre, che una volta, rifacendosi alla sentenza araba classica, secondo la quale "la metafora è il ponte che conduce alla realtà", aveva detto:

Chiunque non abbia impresso nel suo cuore il marchio incandescente dell'amore, non potrà bruciare e purificare la spazzatura del suo essere, e il terreno della sua natura non sarà adatto ad accogliere il seme dell'amore divino, poiché l'amore apparente non è altro che un gradino dell'Amore vero ('*īṣq-i mağāzī zīna-yi 'īṣq-i haqīqī ast*).⁶

Riferendosi agli anni della gioventù spesi intensamente alla ricerca della bellezza aveva scritto nel suo *dīwān* questi versi:

*Il giovane s'è consunto seguendo le bellezze,
o mio Mīrzā Maḡhar
Ignoro se sia bene o male,
la forza era poca e la bellezza è servita.*⁷

La sua natura poetica e l'inclinazione verso le profondità dell'amore lo avevano inesorabilmente condotto verso il *taṣawwuf* alla ricerca di una guida spirituale. Il primo dei maestri di Mīrzā Maḡhar Jān-i Jānān fu Nūr Muḡammad Badāyūnī; egli seguì il suo insegnamento per quattro anni, fino al giorno della sua morte che avvenne nel 1722. Ricevette da lui il riconoscimento del rango di

5 *Ibidem*

6 Ivi, p. 11.

7 Demetrio Giordani: *La Vita perfetta di Mīrzā Maḡhar Jān-i Janān (1699-1781) sufi e poeta di Dehi, nel racconto dei suoi discepoli (Mağâmât-i Mazhariyya)*, prefazione di Alberto Ventura, Mimesis, Milano 2010, p. 151.

ḥalīfa della Naqṣbandiyya-muğaddidiyya e l'autorizzazione (*iğāzat*) a iniziare e istruire discepoli.

Mazhar Jān-i Janān racconta che quando aveva all'incirca diciotto anni sentì qualcuno menzionare le perfezioni di Nūr Muḥammad, e al solo ascoltare quel nome nelle parole del suo amico, era stato conquistato da un forte desiderio di andare a conoscerlo. Quando fu da lui, il vecchio maestro gli apparve come un uomo dotato di qualità spirituali straordinarie: la sua compagnia gli trasmise da subito la limpidezza del cuore e la pace dell'anima. Sebbene non fosse abitudine di Nūr Muḥammad conferire l'iniziazione alla *ṭarīqa* a chiunque, senza prima verificare l'effettiva predisposizione con un rituale apposito (*istiḥāra*), l'anziano maestro indirizzò subito l'attenzione sul cuore di Mazhar, gettandovi con un'occhiata la menzione del Nome di Dio (*dīkr*) ed elevandolo fino al grado delle Teofanie degli Attributi (*tagālliyāt-i ṣifāt*). Na'imullāh Bahrā'icī, l'altro importante biografo di Mazhar, ricostruisce così l'episodio:

Casualmente un giorno, a casa sua, erano riuniti i suoi amici con gli strumenti musicali e uno di loro si mise a parlare delle nobili qualità di *ḥaẓrat-i sayyid* (Nūr Muḥammad). Al solo sentirne parlare, fu preso da un irresistibile desiderio di conoscerlo e, nonostante la resistenza dei presenti, si recò da lui. Dopo averlo incontrato, però, pensando agli amici, decise di congedarsi e disse: 'Se Dio vuole, tornerò di nuovo'. Sebbene *ḥaẓrat-i sayyid* fosse solito iniziare i discepoli al *dīkr* della *ṭarīqa* solo dopo averne accertato l'idoneità e la predisposizione con un'*istiḥāra*, gli disse, senza attendere la sua richiesta, di chiudere gli occhi e di rivolgere l'attenzione al cuore. Con un solo *tawaḡḡuh*⁸ gli risvegliò i cinque centri sottili e poi

- 8 La concentrazione del maestro sul cuore del discepolo (*tawaḡḡuh*), assieme alla concentrazione del cuore del discepolo sulla figura del maestro (*rābiṭa*), è uno dei punti focali del metodo iniziatico *naqṣbandī*; la sua importanza è attestata da Aḥmad Sirhindī nelle sue lettere, laddove parla dei suoi incontri con Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, il suo maestro. La possibilità di operare il *tawaḡḡuh* è una prerogativa di un maestro riconosciuto e regolarmente autorizzato, il quale proietta nel cuore del discepolo la luce e la conoscenza che giungono al suo cuore

lo congedò. Il *dīkr* prese il sopravvento su di lui al massimo grado, e quando un mattino decise di tornare da lui, guardandosi come di consueto allo specchio, vide l'immagine di *ḥaẓrat-i sayyid* in persona.⁹

Sayyid Nūr Muḥammad Badāyūnī, il ventisettesimo anello della *silsila naqṣbandī*, era versato sia nelle scienze esteriori sia in quelle interiori, perfettamente realizzato nella scienza giuridica ed un profondo conoscitore dei segreti della via *naqṣbandī*. Aveva ricevuto gli insegnamenti di Šayḥ Sayfuddīn, figlio ed erede spirituale di Ḥwāja Muhammad Ma'sūm, "il sostegno solido" (*al-'urwa al-wuṭqa*), figlio di Šayḥ Aḥmad Sirhindī. Le eredità di questi grandi lo avevano favorito sulla via della contemplazione, in cui sprofondò al punto tale da rimanere per quindici anni in uno stato di stupore continuo, da cui riemergeva solo nel momento di compiere la preghiera canonica. In quel momento penetrava nella Realtà Essenziale, poi di nuovo era sopraffatto dallo stupore. Nūr Muḥammad seguiva in modo scrupoloso la Sunna profetica in ogni semplice dettaglio della sua esistenza; una volta commise l'errore di entrare con il piede destro nella latrina e per tre giorni rimase in uno stato di contrazione (*qabẓī*); solo dopo molti sforzi ritornò allo stato di espansione (*bast*)¹⁰. Aveva l'abitudine di cucinare sempre con le proprie mani, preparava il cibo per diversi giorni e nei momenti di fame intensa mangiava un boccone, poi tornava a dedicarsi alla meditazione. Era talmente impegnato nella *murāqaba* che la sua schiena era diventata curva. Si dice che non mangiasse mai il cibo dei ricchi, perché nella maggior parte dei casi aveva il sospetto che fosse impuro. Una volta gli fu portato del cibo proveniente dalla casa di un uomo benestante: "Vi si percepisce l'oscurità", affermò, poi si rivolse a Mīrzā Maẓhar e gli

attraverso il suo legame con la catena iniziatica dei maestri (*silsila*) dell'ordine. Vedere sull'argomento: Michel Chodkiewicz: "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Tarīqa Naqshbandiyya" in: *Naqshbandis*, cit., pp. 63-76.

9 *Ma'mulāt-i Maẓhariyya*, pp.15-16; *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, p.27.

10 È di rigore, secondo la sunna, compiere ogni atto che può contaminare l'uomo con la mano sinistra o con il piede sinistro.

chiese cortesemente di osservare il cibo con attenzione. Dopo averlo esaminato Mazhar, rispose: “Il cibo di per sé sembrerebbe lecito, ma a causa dell’ipocrisia celata nell’intenzione, vi è penetrata la corruzione”¹¹. Se per caso degli uomini volgari gli chiedevano in prestito un libro, dopo che glielo avevano restituito, stava per tre giorni senza leggerlo, poiché diceva che l’oscurità della loro presenza lo avvolgeva come una coperta. Solo dopo alcuni giorni, dopo che l’oscurità era sparita, si accingeva di nuovo a leggerlo¹².

Mazhar Jān-i Janān racconta che Nūr Muḥammad aveva molto a cuore la condizione spirituale dei suoi discepoli, così che quando trovava in loro un difetto li ammoniva aspramente. Racconta:

Un giorno, camminando per strada, lo sguardo mi cadde su di una donna estranea (*nā-maḥram*) cosicché quando arrivammo alla presenza della fonte di luce, egli disse: “Si percepisce in voi l’ombra dell’adulterio, forse il vostro sguardo s’è fermato su di un’estranea?” Nel frattempo operò su di me il suo *tawaḡḡuh* e vidi chiaramente l’ombra di quello sguardo inopportuno nella mia realtà interiore.

Racconta ancora:

Un giorno incontrai per strada un bevitore di vino, Nūr Muḥammad mi disse: “Oggi nella vostra realtà interiore scorgo la tenebra del vino, avete forse incontrato qualcuno che ha bevuto?” Volse sguardo su di me per indagare sul mio stato interiore e vidi con i miei stessi occhi il turbamento provocato dal vino. Disse: “L’incontro con i corrotti turba così tanto la realtà interiore, da indurre qualcuno – ci protegga Iddio – a commettere dei peccati”.¹³

Grazie alla compagnia di Nūr Muḥammad e alla sua guida, Mazhar Jān-i Janān ottenne gli innumerevoli doni della via spirituale, stati elevati ed estasi frequenti. Durante

11 *Maqāmāt-i Mazhariyya*, p. 11.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 27. Yūsuf al-Nabhānī: *Ġāmi‘ Karāmāt al-Awliyā’*, Beirut 1993, vol.II, p. 514.

quella particolare fase del percorso spirituale era fortemente turbato dalla passione d'amore ardente e dall'impazienza. Sospirava a causa del timor di Dio, versava lacrime per il calore del cuore. Si ridusse insonne, affamato, vagando fra le rovine e nutrendosi di foglie; era continuamente immerso nella *murāqaba*, con il cuore rivolto verso la Realtà suprema. Nei suoi versi descrive quello stato in questo modo:

*Un usignolo teneva nel becco il petalo di una rosa dal
bel colore*

E con quel petalo nel becco sospirava con dolci lamenti

Chiesi: "Perché mai per quell'incontro sospiri e ti lamenti?"

Disse: "Causa di tutto ciò è lo splendore dell'Amato" ¹⁴

Dopo un certo periodo, l'agitazione e la passione degli stati spirituali cessarono e per Maḥzar si inaugurò una nuova fase della via spirituale, in cui predominavano la calma e la serenità. Giunto a questo stadio della via Maḥzar andò da Nūr Muḥammad per confidargli la propria delusione per quell'improvviso stato di mancanza di sapore spirituale. – Congratulazioni! (*mobārakbād!*) – Gli disse il maestro, spiegandogli che in quella nuova stazione gli stati spirituali erano differenti. Dal momento in cui il centro sottile del cuore si era estinto, era giunto l'annientamento, il dissolvimento, l'estinzione dell'io. "A quel punto – racconta Maḥzar Jān-i Janān – ogni qualità e ogni perfezione fu riferita al Principio, e allora scorgemmo in noi il puro nulla, mentre affioravano le scienze e le conoscenze di quella stazione" ¹⁵.

Sayyid Nūr Muḥammad Badāyūnī morì l'undici *Dū-l-qa'da* del 1135 (13 agosto 1723). Mīrzā Maḥzar però non rinunciò alla luce del suo maestro e per sei anni continuò a tornare in visita ai piedi della sua tomba. Proseguì il viaggio iniziatico alla presenza della sua forma spirituale alla maniera dei santi *uwaysī*, sperimentò grandi mutamenti e straordinari stati spirituali. Durante una visione, tuttavia, Nūr Muḥammad comunicò con Maḥzar dicendogli:

14 *Maqāmāt-i Maḥhariyya*, p. 28.

15 *Ivi*, p. 29.

Le perfezioni divine non hanno fine, il tempo della vita di ognuno ha un termine e deve essere dedicato alla ricerca. Ottenere un beneficio spirituale dalla visita alle tombe non deve essere la norma, e quindi bisogna andare da un maestro vivente per acquisire le stazioni della Prossimità.¹⁶

Fu solo in seguito a visioni ripetute che lo istruivano in tal senso, che Maẓhar Jān-i Janān si mise nuovamente alla ricerca di una guida. Dopodiché, per i successivi trent'anni, Maẓhar fu discepolo di altri eminenti maestri *naqšbandī* di Delhi, fra i quali Ḥāfiẓ Sa'dullāh (m. 1739) e Muḥammad 'Ābid Sunnāmī (m. 1747)¹⁷. Solo al termine di questo periodo egli esercitò la propria autorità spirituale alla guida della via *naqšbandī-muğaddidī* come ventottesimo anello della catena dei maestri dell'ordine.

Egli era molto selettivo nel selezionare i suoi discepoli. Se qualcuno si rivolgeva a lui e mostrava desiderio di entrare a far parte della sua cerchia, lo esaminava attentamente per verificarne la determinazione e la retta intenzione, poi lo scoraggiava, adducendo come scusa la propria incapacità e debolezza. Gli diceva che la sua *hānqāh* era molto povera, "senz'acqua né grano", che lì non valevano le regole consuete del Sufismo, che bisognava invece impegnarsi a seguire l'esempio dell'Inviato e che ogni deviazione dalla Sunna (*bid'at*) era sgradita; infine lo invitava a cercare fuori di lì la sua guida tra gli altri maestri di Delhi. Se per caso qualcuno, nonostante quest'antifona, continuava a mostrare fermezza e sincerità nel voler essere iniziato, allora gli dava una settimana di tempo per pensarci e gli ordinava di trarre un auspicio da un apposito rituale (*istiḥāra*). Quando infine aveva accertato la buona volontà del candidato, allora Maẓhar

16 Ivi, p. 30.

17 Muḥammad 'Ābid Sunnāmī fu uno il principale erede di Šayḥ 'Abd al-Aḥad Muğaddidī (m. 1715), figlio di Muḥammad Sa'd (m. 1660), quarto figlio dell'Imām-i Rabbānī Šayḥ Ahmad Sirhindī. La sua genealogia risaliva al Califfo Abū Bakr. Sulle biografie degli altri maestri di Mīrzā Maẓhar Maẓhar Jān-i Janān vedere Demetrio Giordani: *La Vita perfetta di Mīrzā Maẓhar Jān-i Janān*, cit., capp. IV,V,VI.

procedeva con l'iniziazione e l'istruzione (*iršād wa talqīn namūda mī-farmūdand*)¹⁸.

L'iniziazione all'ordine avveniva in questo modo: per prima cosa Mīrẓā Maẓhar ordinava al discepolo di eseguire due *rak'āt* di preghiera esprimendo l'intenzione del pentimento, poi lo faceva sedere davanti a sé, rivolto verso la *qibla*, in modo che le sue ginocchia toccassero le sue, poi gli chiedeva a quale delle vie iniziatiche volesse essere ricollegato, dopodiché Maẓhar recitava la *Sura al-Fātiḥa* per gli spiriti dei maestri di quella *ṭarīqa*¹⁹. Poi prendeva la mano del discepolo e gli faceva ripetere la formula del pentimento: "Chiedo perdono a Dio per ogni peccato e mi volgo a Lui!" per tre volte, poi la formula dell'attestazione di fede: "Attesto che non vi è altro dio se non Dio, solo, senza alcun compagno, e che Muḥammad è il Suo Servo e il Suo Inviato"²⁰. Gli faceva ripetere solennemente l'impegno di eseguire tutto ciò che la Legge prescrive e di astenersi da tutto ciò che la Legge proibisce e in special modo di evitare il furto, l'infanticidio, l'adulterio, la calunnia e ogni forma d'idolatria (*širk*). Poi Maẓhar dirigeva la sua attenzione sul cuore "a forma di pigna" (*qalb-i sanawbarī*)²¹ del discepolo, gli ordinava di chiudere gli occhi, di incollare la lingua al palato, di purificare la mente da ogni pensiero e di volgere l'attenzione verso l'Origine dell'effusione spirituale (*mabda'-yi fayyāz*), l'Essenza divina inclusiva degli Attributi, e attendere che l'effusione spirituale giungesse nel suo petto. Dopodiché dirigeva verso di lui la sua concentrazione spirituale, in modo che il centro sottile del suo cuore (*laṭīfa-yi qalb*) stesse di fronte al centro sottile del

18 *Ma'mulāt-i Maẓhariyya*, pp. 33-34.

19 Bisogna ricordare che Mīrẓā Maẓhar Jān-i Jānān aveva ottenuto l'autorizzazione da Šayḥ Muḥammad 'Ābid Sunnāmī a iniziare i discepoli oltre che alla Naqšbandiyya, anche alla Qādiriyya, alla Suhrawardiyya e alla Cīštiyya, e che Šāh Gulām 'Alī, il suo più importante biografo e erede spirituale, andò da lui con la precisa richiesta di essere iniziato alla Qādiriyya.

20 *Ma'mulāt-i Maẓhariyya*, p.34, in arabo nel testo.

21 Espressione caratteristica del lessico sufi che indica il cuore fisico e materiale, distinto dalla sua realtà sottile e spirituale, che viene invece chiamata *laṭīfa-yi qalb*.

cuore del discepolo, poi praticava il *tawaḡḡuh* per la durata di duecento respiri. Infine recitava la *Fātiha* e iniziava a istruirlo, gradualmente, sulle buone regole di comportamento dell'ordine e sugli obblighi della compagnia spirituale (*suhbat*), in base alla sua predisposizione. Lo esortava con forza a custodire la presenza spirituale generata nel suo cuore, senza cedere alla distrazione e alla rilassatezza, nel mangiare e nel bere, nel parlare o nel dormire, seduto o in piedi, nell'andare o nel venire, finché quella consapevolezza non fosse diventata permanente, e finché non avesse acquisito padronanza e familiarità con il *dīkr*. A poco a poco lo iniziava alle pratiche religiose e alle invocazioni basate sul Corano e la Sunna, mettendolo in guardia sui possibili pericoli e informandolo sui peccati gravi da evitare²².

In maniera del tutto analoga Maḥzar chiedeva per prima cosa alle donne che volevano entrare a far parte dei suoi discepoli di tenersi lontano da ogni forma d'idolatria (*ṣirk*), in particolare di non onorare le festività religiose e i riti dei non musulmani, di non chiedere protezione contro le calamità e le malattie agli idoli di pietra, poiché quella era una deviazione grave. Molte donne, infatti, non esitavano a chiedere l'intercessione della dea indù Sītla per chieder protezione contro il vaiolo, oppure partecipavano alle festività religiose degli indù come il Dīvālī, inviando a figlie e sorelle e alle amiche regali e recipienti pieni di riso. Un'altra grave forma d'idolatria era, secondo Maḥzar, l'abitudine di molte donne ignoranti di sacrificare animali sulle tombe d'importanti maestri *ṣūfī*. Molte digiunavano per commemorare un santo in giorni particolari, nella speranza di veder soddisfatti i propri desideri. Tutto ciò, diceva, era pura idolatria e miscredenza (*kufīr*).

La seconda delle condizioni che Maḥzar imponeva alle donne aspiranti era quella di astenersi dal rubare, essendo il furto una colpa grave. Considerava anche lo sperpero di denaro del proprio marito, per di più fatto a sua insaputa, come un furto, ed era un'azione ancora peggiore se a ciò si associavano la menzogna e l'inganno.

22 *Ma'mulāt-i Maḥzariyya*, pp. 35-36.

La terza condizione riguardava l'adulterio. Mīrẓā Maẓhar metteva in guardia dai pericoli di quest'atto perché comportava serie conseguenze, come la povertà e la disgrazia in questo mondo e l'ira divina in quell'Altro. Affermava che l'adulterio poteva avvenire solo con il consenso delle donne, quindi le esortava a distogliere lo sguardo dalle relazioni proibite e a custodire il cuore, poiché il cuore segue sempre lo sguardo, e se il cuore era catturato, era molto difficile poi difendere il proprio onore. Le istruiva dicendo loro che il Corano proibiva di parlare in modo seducente agli estranei come fanno le donne di malaffare (*zanān-i bad-kār*); diceva loro di non fare sfoggio della loro bellezza, di non adornarsi per attrarre gli uomini, di non scuotere le cavigliere per produrre suoni tali da destare il loro desiderio, o di attuare altre astuzie di questo genere.

La quarta condizione che Mīrẓā Maẓhar Jān-i Jānān esigeva dalle donne al momento di essere iniziate, era l'impegno di non uccidere le neonate femmine nell'intento di prevenire la povertà, poiché diceva che l'uccisione di un essere senza motivo, comportava la perdita della Misericordia.

La quinta condizione imposta alle donne al momento del patto iniziatico era la rinuncia alla calunnia e della denigrazione, una delle caratteristiche peggiori del carattere femminile, spesso associata alla menzogna. Maẓhar diceva che la calunnia era un vizio condannato da tutte le religioni per il suo carattere particolarmente spregevole.

La sesta condizione era l'impegno a eseguire i precetti dell'Islām e a evitare di ricercare auspici e premonizioni con qualsiasi forma di magia²³.

Dalle opere biografiche emerge in modo distinto la personalità di Mīrẓā Maẓhar, negli episodi di vita quotidiana e nei rapporti con gli uomini e le donne della società dell'epoca. Egli aborrriva i maleducati, specialmente se erano dei nobili, e la sua diffidenza nei confronti dei ricchi e dei potenti era proverbiale; ma la pazienza e l'affabilità che mostrava suscitavano in chi lo circondava il rispetto delle regole di cortesia e il senso dell'ordine. In un aneddoto si narra di un

23 Ivi, pp. 37-45.

giovane nawwāb che un giorno si recò a visitarlo a casa sua. A un certo punto il giovane ebbe sete e si guardò intorno in cerca di un servo; intuendo cosa desiderasse, Mazhar gli indicò in un angolo un vassoio con una brocca piena d'acqua e una tazza. Il giovane andò, bevve, poi lasciò la brocca riversa nell'angolo e la tazza sul pavimento. Quando poi tornò a sedersi accanto al Mīrzā, gli chiese il permesso di inviargli un servitore, poiché la mancanza di un aiuto al suo servizio poteva causargli delle difficoltà. "Grazie", gli rispose sorridendo Mazhar, "ma visto quanto siete sgarbato voi, il vostro servo potrebbe essere anche peggiore"²⁴.

Per sua stessa ammissione Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān possedeva una tale abilità intellettuale e una capacità di saper cogliere nel giusto in materia di affari di governo e di organizzazione dello stato, che molti principi si consultavano con lui chiedendogli consigli su questioni importanti. Diceva che, grazie all'educazione ricevuta dal suo nobile padre, era in grado di riconoscere dallo sguardo le qualità umane e il temperamento di una persona e che, grazie alla luce della sagacia spirituale, riusciva anche a decifrare la sorte scritta sulla fronte di ciascuno e a capire se era destinato alla beatitudine del paradiso o all'infelicità del fuoco.

Poiché era totalmente dedito alla rinuncia (*zuhd*) e all'affidamento fiducioso in Dio (*tawakkul*), il distacco di Mīrzā Mazhar nei confronti del mondo e della gente di mondo era assoluta, e raramente accettava dei regali da loro. Una volta l'imperatore Muḥammad Šāh²⁵ inviò da Mazhar il suo vizīr Qamaruddīn Ḥān con questo messaggio: "Iddio l'Altissimo ci ha concesso un vasto dominio, qualsiasi cosa desideriate accettatela come un dono". Mazhar gli rispose:

24 'Abdurrazzāq Qurayšī: *Mīrzā Mazhar Jān-i-Jānān aur unkā Urdū Kalām*. Bombay 1961, pp.122-124. Riportato anche da Muhammad Mujeeb: *The Indian Muslims*, Delhi 1967, p. 387.

25 Nāširuddīn Muḥammad Šāh fu uno degli ultimi imperatori moḡūl, il cui regno durò dal 1720 al 1748. Su di lui vedere Michelguglielmo Torri: *Storia dell'India*, Roma-Bari 2000, pp. 292-296 e *passim*. Sulla storia del suo regno, vedere William Irvine: *Later Mughals*, Delhi 2007, vol. 2, capp. VI-VII.

“Iddio l’Altissimo ha detto: “Di loro: il godimento dei beni del mondo è cosa vana” (*Corano* IV:77). I beni dei sette climi sono ben poca cosa e di quel poco a voi non è concessa che la settima parte, che è il regno dell’India. Cos’è che veramente avete in vostro possesso, di fronte a cui dovrebbe piegare il capo questo *faqīr*?”²⁶.

Uno dei nobili domandò ad Ḥaẓrat Maẓhar Jān-i Jānān di poter costruire una casa e una *ḥānqāh* e provvedere al sostentamento dei dervisci. Per tutta risposta ottenne le seguenti parole:

“Avere un posto dove stare o non averne è la stessa cosa, sappiate che il sostentamento di ognuno è prestabilito nella Scienza divina e giunge immancabilmente al momento opportuno. Le provviste dei poveri dervisci sono solo la pazienza e la temperanza”²⁷.

In un giorno di freddo intenso Ḥaẓrat Maẓhar Jān-i Jānān indossava sulle spalle solo un mantello logoro. Con lui c’era il Nawwāb Ḥān Fīrūz Jang²⁸, che nel vederlo in quello stato, iniziò a lamentarsi dicendo a uno dei suoi accompagnatori: “Brutto destino, quello dei peccatori come noi, nonostante la nostra ferma devozione per questi grandi uomini, da noi essi non accettano mai un dono per le loro necessità!”. Sentendo queste parole Maẓhar Jān-i Jānān recitò questi versi:

*Se l’indigenza nostra si rivela, mille dispiaceri ci procura.
Il nostro piede scalzo è causa di fastidio per gli occhi altrui.*

Un giorno il Nawwāb Nizām al-Mulk²⁹ gli offrì tre-

26 *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, p. 45.

27 *Ibidem*.

28 Su Nawwāb Ḥān Fīrūz-Jang, figlio di Nizām al-Mulk e suo rappresentante alla corte imperiale, si veda Saiyid Athar Abbas Rizvi: *Shāh Walī-Allāh and his Times*, Canberra 1980, p. 319. William Irvine: *Later Mughals*, op. cit, vol. 2, p.300.

29 Asaf Jāh (m.1748), aristocratico moġūl, più noto con il titolo nobiliare di Nizām al-Mulk, “l’Ordinatore del regno” che gli fu dato dall’imperatore Farrūḥsiyār nel 1713. Fu per un certo periodo governatore di Patna. Il suo rapporto con l’imperatore

mila rupie in contanti, egli non le accettò e il Nawwāb gli chiese di dividerle per grazia di Dio tra chi ne aveva bisogno. Mazhar gli rispose:

“Non siamo il vostro maggiordomo, una volta che sarete uscito da qui incominciate a distribuirle; vedrete che quando sarete arrivato a casa vostra avrete finito”³⁰.

Si mostrava umile e cortese con chiunque, non mancava mai di mostrare rispetto alla gente della via spirituale in base al loro grado, ma non si alzò mai in piedi di fronte a un infedele, principe o povero che fosse, in tutta la sua vita. Una volta, quando seppe che il principe dei Maratti indù stava per arrivare in visita, si alzò dall’assemblea dicendo che aveva da fare e uscì per andare nella sua stanza. Ritornò solo quando l’ospite si era già seduto; quando capì che stava per andarsene, tornò di nuovo nella sua stanza, poiché se non l’avesse onorato, quello si sarebbe offeso, e se invece l’avesse fatto, avrebbe mancato alla sua fede, perché si sarebbe inchinato di fronte a uno dei potenti di questo mondo³¹.

Mazhar Jān-i Jānān parlò un giorno in pubblico dell’estinzione del cuore (*fanā*) e disse che il segno rivelatore di questo grado elevato è giungere a ignorare tutto quel che è diverso da Dio. Disse che anche se nella via dei Naqshbandī si giunge rapidamente a questo stadio, è difficile però consolidare questa realizzazione, perché ciò comporta lo scioglimento di ogni legame conoscitivo e affettivo del cuore, e ciò avviene dopo lungo tempo. Disse:

Saranno trascorsi sessant’anni da quando, grazie alla concentrazione spirituale (*tawagghuh*) di *Haẓrat-i Sayyid* (Nūr Muhammad Badayūnī) abbiamo conseguito il *fanā* del cuore. In tutto questo tempo abbiamo impegnato dura-

Muḥammad Šāh fu assai controverso, nel 1724 divenne virtualmente indipendente come monarca del Deccan e diede inizio alla dinastia dei Nizām di Hayderabād. Nel 1768 lo stato di Hayderabād divenne protettorato inglese.

30 *Maqāmāt-i Mazhariyya*, p. 46.

31 Ivi, p. 47.

mente la nostra anima, ma solo ora appaiono effettivamente i segni di quel grado. A causa della perfezione con cui si manifesta l'estinzione, a volte abbiamo la certezza di essere venuti via da questo mondo, e se qualcuno in quel momento arriva e ci saluta, per noi è come se fosse venuto a rendere omaggio sulla nostra tomba. Quando poi emergiamo da questo stato, ci viene il sospetto di essere ancora vivi e di non aver fatto ancora i bagagli per il viaggio. Nel momento in cui si manifesta il *fanā'*, la visione della nostra inconsistenza è talmente soverchiante che l'essere serviti e riveriti dalla gente è causa di grande meraviglia.³²

Racconta poi di una volta che vide il Profeta in sogno e mentre era accanto a lui, sentì l'effetto benefico della sua vicinanza. Vide anche che erano presenti assieme a lui i discendenti del maestro di Sirhind. D'un tratto ebbe sete e il Profeta ordinò a uno di loro di portare dell'acqua. Dopo che si fu dissetato, Maḥzar Jān-i Jānān chiese all'Inviato di Dio che cosa pensasse al riguardo del *Muḡaddid-i Alf-i Tānī*, il "Rinnovatore del secondo Millennio dell'Islām", ed egli rispose che non c'era nessuno come lui nella sua comunità. Allora Maḥzar gli domandò se per caso avesse mai posato lo sguardo sulle sue lettere; lui gli disse di recitargliene qualche passo a memoria. "L'umile servo allora recitò questa breve frase: "In verità Egli, l'Eccelso, è oltre l'oltre e poi ancora oltre l'oltre" (*innahu ta'ālā warā' al-warā', tumma warā' al-warā'*)". A sentire queste parole l'Inviato di Dio manifestò grande ammirazione e chiese a Maḥzar di ripetergliene ancora e poi ancora, mostrando ancor maggiore approvazione. Tutto questo durò fino al momento del risveglio. Maḥzar disse poi che, a causa di quel sogno, che per alcuni particolari era stato più reale della stessa realtà, per un po' gli sembrò di essere illuminato dalla testa ai piedi, e per molti giorni non provò né fame né sete³³.

Nel 1781 Mīrṣā Maḥzar Jān-i Jānān fu ucciso da alcuni sicari, probabilmente inviati da Najaf Ḥān, il governatore sciita di Delhi. La ragione dell'assassinio di Maḥzar

32 Ivi, pp. 53-54.

33 *Maqāmāt-i Maḥzariyya*, cit., p. 67.

è legata a un episodio particolare. Durante il settimo giorno del mese di *Muḥarram* del 1195 h., gli sciiti stavano celebrando il martirio dell'Imām Ḥusayn con processioni, stendardi e simboli religiosi; un corteo passò di fronte alla terrazza della casa di Maḥzar, ma lui non si alzò in piedi in segno di rispetto. Il fatto fu notato da qualcuno, e la sera stessa tre uomini si presentarono alla porta del vecchio maestro chiedendo di essere ricevuti; uno dei tre sparò un colpo di pistola che colpì Mīrṣā Maḥzar vicino al cuore e lasciò l'anziano *ṣūfī* in fin di vita. Quando l'imperatore Šāh 'Ālam fu informato dell'accaduto, fece una rapida indagine e mandò a dire a Maḥzar: "Non riusciamo a rintracciare l'assassino. Dateci una sua descrizione, in modo che possiamo punirlo". Maḥzar Sāhib rispose: "I dervisci si annientano sulla via di Allāh: non è omicidio uccidere un uomo morto"³⁴.

Racconta Šāh Ġulām 'Alī che Maḥzar rimase in vita durante i tre giorni successivi, ma il terzo giorno le sue condizioni erano diventate molto gravi. Era un venerdì, Šāh Ġulām 'Alī era presente, e dopo la preghiera del mattino Mīrṣā Maḥzar gli parlò:

Abbiamo saltato undici preghiere, tutto il corpo è sporco di sangue e non abbiamo più la forza di sollevare la testa. Vi chiedo: se il malato non è più in grado di sollevare il capo, deve fare la preghiera ed è immobilizzato, può eseguirla con un cenno delle sopracciglia? Che cosa sapete su tale questione?" "La questione sta proprio come dice *Ḥaẓrat-ī Iṣṣān*" risposi. (...) Al momento della preghiera del pomeriggio quest'umile servo era con lui e mi chiese: "Quanto manca alla fine del giorno?" Risposi: "Circa un'ora". Disse: "Il tempo della preghiera del tramonto è ancora lontano". La notte tra il venerdì e il sabato, prima dell'aurora del 10 di *Muḥarram*, respirò due, tre volte con forza, poi l'anima benedetta si trasferì nel mondo dell'eternità. Dio l'Altissimo sia soddisfatto di lui.³⁵

34 Muḥammad Husain Azad: *Ab-e Hayat*, ed. F.Pritchett, S.R. Faruqi, Delhi 2001, p. 137.

35 *Maqāmāt-i Maḥzarīyya*, op. cit, pp. 88-89. Demetrio Giordani: *La vita perfetta di Mīrṣā Maḥzar Jān-i Jānān*, cit., pp. 120-121.

La preghiera funebre fu condotta da Šāh Ġulām ‘Alī nella grande moschea e poi Mīrzā Maḏhar fu seppellito nel cortile della casa di sua moglie, non lontano da Citlī Qabar, nella vecchia Delhi. Per una strana coincidenza la processione che accompagnava la sua salma, si svolse nel bel mezzo delle lamentazioni funebri degli sciiti per il martirio dell’Imām Ḥusayn a Kerbala³⁶. Quasi come se Maḏhar avesse saputo della sua morte imminente, scrisse nel suo *dīwān* questi versi:

*Sulla lapide della mia tomba,
nel Mondo del Mistero hanno scritto:
È stato ucciso per la sola colpa
d’essere stato un estraneo.*³⁷

36 *Ma‘mūlāt-i Maḏhariyya* p. 141.

37 *Maqāmāt-i Maḏhariyya* pp. 89-90.

CAPITOLO VIII

IL SERVO DI ‘ALĪ

All’inizio del dominio inglese sulla città di Delhi, quando la città fu occupata da Lord Lake nel 1803, l’Islām aveva perso definitivamente la sua egemonia sul territorio dell’ex Impero dei Moġūl. Il progressivo restringimento dell’influenza politica della leadership musulmana e il caos politico che ne scaturì, determinarono l’affermazione di figure religiose di grande rilievo intellettuale, come quella di Šāh Wālī Allāh (m. 1762) e di suo figlio Šāh ‘Abd al-‘Azīz (m. 1824) che furono punti di riferimento per l’intera comunità. Fu quest’ultimo a dichiarare che la sovranità egemone della dinastia moġūl non era più che un mito e nel 1808 emanò una *fatwa* in cui sentenziò che l’India non faceva più parte del *Dār al-Islām*, ma del *Dār al-Ḥarb*, poiché tutti gli affari giuridici, amministrativi ed economici e il controllo sulla vita religiosa dei musulmani, dipendevano ormai dall’autorità dei non-musulmani¹. Il sistema tradizionale stava crollando e la gente non riusciva a far fronte ai rapidi cambiamenti politici e sociali in atto; in questo clima d’incertezza diffusa, gli abitanti di Delhi cercarono conforto nei numerosi centri *šūfī* della città. Delhi, infatti, aveva mantenuto la tradizione spirituale del passato e vi erano ancora molte *ḥānqāh* dirette da maestri rinomati. Quella di Citlī Qabar era una delle più importanti *ḥānqāh* della città

1 Šāh ‘Abd al-‘Azīz, *Fatāwā-yi ‘Azīziyya*, Delhi 1904, pp. 16-17. Mahmood Ahmad Ghazi: *Islamic Renaissance in South Asia (1707-1867). The Role of Shah Waliullah and His successors*. New Delhi 2004, pp. 172-177. Saiyid Athar Abbas Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz. Puritanism, Sectarian Polemics and Jihād*. Canberra 1982, pp. 225-237.

vecchia; grazie al magistero di Šāh Ġulām ‘Alī divenne un centro che richiamò visitatori dall’India e da tutto il mondo islamico².

Šāh Ġulām ‘Alī (m.1824) faceva parte dell’élite religiosa di Delhi e contribuì al clima di rinascita culturale che percorse la città durante la prima metà del XVIII secolo. Assunse la direzione della *hānqāh naqshbandī-muğaddidī-maẓharī* dopo la morte di Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān il suo maestro. Evitò accuratamente di associarsi ai potenti e mantenne un’austera autonomia, cercando di reagire con il suo stile di vita rigoroso ed esemplare al vuoto politico e morale che lo circondava. Rifiutò ogni contatto con gli europei, si oppose fermamente a ogni collaborazione con gli inglesi³ e sviluppò un forte legame con le regioni dell’Islām fuori dall’India, in particolare con l’Asia centrale e l’Afghanistan. Šāh Ġulām ‘Alī accolse nella sua *hānqāh* discepoli provenienti da Samarcanda, Bukhara, Taškent, Kabul, Qandahār. Tra di essi il più conosciuto è senz’altro Mawlānā Dīyā’uddīn Ḥālid Šahrazūrī (m.1827), originario del Kurdistan, che proprio a partire da lì diffuse l’ordine *naqshbandī-muğaddidī-maẓharī* nell’impero ottomano.

Tra le fonti principali sulla vita di Šāh Ġulām ‘Alī c’è l’epistola *Huwa al-Ġanī*⁴, scritta da ‘Abd al-Ġanī Muğaddidī ibn Abī Sa‘īd (m.1838)⁵. Quest’opera è senz’altro il modello originale da cui è derivata la maggior par-

- 2 Tanvir Anjum: “Calm amid Chaos. The Role of Shah Ghulam Ali in the Revival of Sufi Tradition in the 19th century in India and beyond”. *Pakistan Vision*, vol. 11, n°2.
- 3 In particolare Šāh Ġulām ‘Alī disapprovò Šāh ‘Abd al-‘Azīz, per aver accordato il permesso a suo nipote Mawlvī ‘Abd al-Ḥayy di accettare un impiego come *muftī*, presso l’amministrazione inglese. Rizvi, *Šāh ‘Abd al-‘Azīz*, cit. p. 239.
- 4 L’opera è in appendice alle *Maqāmāt-i Maẓhariyya*, op. cit., pp. 158-202; viene citata come *Ẓamīma*, “appendice” da Warren Edward Fufeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya Mujaddidiyya, 1750-1920*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1981.
- 5 Morto a Medina nel 1878, sepolto accanto a suo fratello Šāh Aḥmad Sa‘īd Muğaddidī. Notizie biografiche su di lui si trovano in Šāh Abū-l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Maqāmāt-i Aḥyār*, Delhi 1974, pp. 68-75.

te dei capitoli dedicati a Šāh Ġulām 'Alī, all'interno delle raccolte biografiche *naqšbandī* di ambiente arabo⁶. Di lui si conservano opere notevoli, prima fra tutte le *Maqāmāt-i Maḏhariyya*, la voluminosa biografia del suo maestro, poi una raccolta di lettere, intitolata *Makātīb-i Šarīfa*⁷, molte delle quali sono circolate, sia nell'originale persiano sia nella traduzione araba, sotto forma di trattati brevi⁸. Alcuni dei suoi discorsi (*malfūzāt*) sono raccolti nel *Durr al-Ma'ārif*, "La perla delle conoscenze", opera curata da suo nipote Šāh Ra'ūf Aḥmad Muğaddidī⁹.

Šāh Ġulām 'Alī, nacque nel villaggio di Bitala (Patiala) nel Panjāb nell'anno 1158 dell'egira (1745 d.C.), la sua famiglia discendeva dal califfo 'Alī Murtaḏā. Poco prima della sua nascita, suo padre aveva visto in un sogno "Il leone trionfante di Allāh"¹⁰ che gli aveva chiesto di mettere il suo nome al nascituro, così gli fu imposto il nome 'Alī. Anni dopo però, in età adulta, lo Šāh in segno di rispetto volle aggiungervi l'appellativo Ġulām, cosicché il suo nome divenne: il "Servitore di 'Alī" (Ġulām 'Alī). Suo zio, invece, volle chiamarlo 'Abd Allāh dopo che il Profeta gli era apparso in sogno e aveva espresso la preferenza per quel nome, ed è proprio così che sarà conosciuto in Turchia e nell'Occidente islamico.

Suo padre era stato iniziato da Nāṣiruddīn Qādirī, un maestro noto per aver avuto l'onore di sedere in compagnia

6 Vedere ad esempio: 'Abd Al-Mağīd Muḥammad al-Ḥanī: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya fī Ḥaqā'iq Aḡillā' al-Naqšbandiyya*, cit., pp. 209-223. Muḥammad al-Raḥāwī: *Al-Anwār al-Qudsiyya fī Manāqib al-Sādat al-Naqšbandiyya*, Il Cairo 1344 h., pp. 210-224. Muḥammad Amīn al-Kurdī: *Tahdīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya fī Aḡillā' al-Sādat al-Naqšbandiyya*, op. cit., pp. 128-135.

7 Šāh Ġulām 'Alī, *Makātīb-i Šarīfa*. Istanbul 1989.

8 Vedere 'Umar Riḏā' Kaḥḥāla: *Mu'ḡam al Mu'allifin*, vol. II, p. 255; Al-Bağdādī, *Hidāyat al-Ārifin*, p. 490, entrambi attribuiscono a Šāh Ġulām 'Alī una *Risāla al-Istigāl bi-dikr Ism al-Ġalāl*, in arabo, che potrebbe corrispondere alla lunga lettera n° 90, dei *Makātīb-i Šarīfa*, cit., pp. 134-163.

9 Šāh Ra'ūf Aḥmad Muğaddidī: *Durr al-Ma'ārif*, Istanbul 1997.

10 *Asad Allāh al-Ġalīb* uno dei nomi di 'Alī.

di Ḥaẓrat-i Ḥiḍr e naturalmente desiderava che anche il suo ragazzo ricevesse lo stesso beneficio che egli aveva ottenuto dalla sua guida; invece, poco dopo il suo arrivo a Delhi, il maestro *qādirī* morì, così lasciò libero il figlio di scegliere tra i maestri che in quel momento vivevano nella città. Per quattro anni il giovane Ġulām ‘Alī frequentò numerosi autorevoli personaggi, tra cui, Ḥwāja Mīr Dard, Šāh Ġulām Sādāt Cištī e altri. Fu così, proseguendo la sua ricerca, che nell’anno 1180 dell’egira (1766), all’età di ventidue anni, si recò da Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān per chiedere l’iniziazione alla sua *ṭarīqa*.

Nell’accogliere la sua richiesta, Maẓhar Jān-i Jānān avvertì Šāh Ġulām ‘Alī che in quel luogo egli non avrebbe trovato nulla di quello che si aspettava di trovare, perché il “gusto” della sua *ṭarīqa* era allettante quanto per una pecora leccare una pietra senza sale (*injā sang bī-namak lisīdan*). Šāh Ġulām ‘Alī rispose che era proprio quella la sua aspirazione. Lo Šayḥ lo accolse e gli diede il benvenuto¹¹.

Dopo aver perfezionato le sue conoscenze in fatto di esegesi coranica e tradizioni profetiche, Šāh Ġulām ‘Alī ricevette da Maẓhar Jān-i Jānān l’iniziazione all’ordine *qādirī* e solo in seguito a quello *naqšbandī-muğaddidī*. Restò nella cerchia del suo maestro per quindici anni e alla fine ottenne da lui l’autorizzazione a istruire dei discepoli. Dopo la morte di Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān, Šāh Ġulām ‘Alī divenne il suo successore designato (*sağğāda našin*) alla guida della *ṭarīqa*¹². Intorno al luogo della sepoltura del maestro, nel quartiere vicino alla grande moschea conosciuto con il nome di Citlī Qabar, fondò la *ḥānqāh* in cui avrebbe vissuto per il resto della sua vita. Raccontava che sin dall’inizio incontrò delle enormi difficoltà per provvedere di che vivere per sé e per gli altri, e si dice che aves-

11 *Huwa al-Ġanī*, cit., p. 159. *Al-Ḥadā’iq al-Wardiyya*, cit., p. 213.

12 Na’imullāh Bahrā’icī (m. 1803), un altro dei *Ḥulafā’* di Maẓhar Jān-i Jānān contestò in un certo modo la successione di Šāh Ġulām ‘Alī, sostenendo l’idoneità di Qāḍī Tanā’ullāh Pānīpātī a ricoprire quel ruolo. Cfr. Arthur Buehler: “Mawlānā Khālid and Shāh Ghulām ‘Alī in India”, *Journal of the History of Sufism*, n° 5, 2007, p. 203; Fustfeld: *The shaping*, cit., p. 153.

se sviluppato una tendenza particolarmente risoluta per la pratica tradizionale dell'affidamento fiducioso in Dio (*ta-wakkul*). Per questo motivo era giunto quasi all'esaurimento delle forze, tanto che una volta, mentre era in solitudine, chiuso nella sua cella, si disse: "Se devo morire, questa sarà la mia tomba". Ma un certo giorno qualcuno arrivò e disse: "Aprite la porta!" Šāh Ġulām 'Alī rispose: "Non apro a nessuno!" Di nuovo la persona ordinò: "Ho un affare per voi, aprite!" "Non aprirò mai!" Rispose. Allora la persona infilò una rupia in una fessura della cella e andò via. "Da quel giorno per cinquanta anni furono aperte le porte delle offerte non richieste"¹³.

Dopo questo episodio, centinaia di uomini vennero a porsi sotto la sua guida provenienti da tutto il mondo islamico, anche da grandi distanze: Istanbul, 'Irāq, Transoxiana, Siria, Ḥorāsān, Nord Africa. Ci fu chi si mise in viaggio per aver ricevuto in sogno un ordine del Profeta stesso, altri seguirono l'indicazione di grandi maestri; ci fu chi decise di raggiungerlo dopo averlo incontrato durante un sogno. Alla fine la sua *hānqāh* arrivò a ospitare ogni giorno più di duecento persone¹⁴. L'importanza dell'istituzione fondata da Šāh Ġulām 'Alī andò aumentando di pari passo al progressivo restringimento dell'influenza politica della leadership musulmana dell'epoca. Senza più nessun tipo di sostegno finanziario istituzionale, facendo affidamento solo su contributi saltuari, la sua straordinaria capacità di attrarre e ridistribuire risorse gli permise di sostentare centinaia di persone che vivevano o semplicemente transitavano nella *hānqāh*. La redistribuzione della *zakāt* e l'offerta di cibo, situavano l'istituzione al centro di una rete di assistenza in una città che viveva ormai solo di questo¹⁵.

Dava grande importanza alla povertà perché diceva che essa non era altro che la manifestazione di un Attributo divino. Dedicò una delle sue lettere al commento del det-

13 *Ibidem*. Šāh Ra'ūf Aḥmad: *Ġawāhir-i 'Alawiyya* (ms. *hānqāh* Šāh Ġulām 'Alī) p. 85. *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya* p. 210. Fusfeld: *The shaping*, op. cit, p. 156.

14 *Huwa al-Ġanī*, p. 160.

15 Fusfeld: *The shaping*, op. cit, pp. 173-178.

to profetico: “La Povertà mi rende orgoglioso” (*Al-Faqrū fahrī*)¹⁶, dove affermava che la povertà più lodevole è quella in cui si acquisisce padronanza interiore sulla disperazione, sul timore del futuro e sulla mancanza di fiducia di fronte alle avversità e alla penuria. Tale condizione – scriveva – è parte della “virtù santificante” (*ihsān*), che consiste nell’agire “Come se tu Lo vedessi” (*ka-annaka tarāhū*)¹⁷ e cioè nel contemplare dietro ogni avvenimento positivo o in ogni avversità, la Realtà Suprema (*Ḥaḡīqat al-Ḥaḡā’iq*). “Dall’appagamento di questa visione – diceva – deriva l’orgoglio e il vanto degli amici di Dio (*awliyā*)”¹⁸.

Diffidava del cibo offerto dai potenti, e se per caso qualche ricco inviava del cibo alla *hānqāh*, non lo toccava, e proibiva anche ai discepoli di mangiarne; lo distribuiva invece tra i vicini e tra la gente del quartiere che era presente in quel momento, poi li invitava a portarsi via anche la pentola¹⁹.

Dormiva pochissimo e al tempo della preghiera supererogatoria della notte fonda (*tahagḡud*) svegliava i suoi compagni e s’impegnava con loro nella meditazione (*murāqaba*) e nella recitazione del Corano fino all’alba. Ogni giorno recitava un terzo del Libro. Dopo pranzo si concedeva un sonnellino, poi leggeva testi della tradizione *ṣūfī* come le *Nafahāt al-Uns* di ‘Abd al-Rahmān Ḡāmī, o gli *Ādāb al-Murīdīn* di Abū al-Naḡīb al-Suhrawardī, oppure scriveva. Dopo la preghiera del pomeriggio leggeva e commentava libri dei grandi maestri come le *Maktūbāt* dell’Imām-i Rabbānī Aḥmad Sirhindī, oppure la *Risāla* di Al-Quṣayrī o gli *‘Awārīf al-Ma’ārīf* di Šihābuddīn ‘Umar

16 *Al-Faqrū fahrī wa bihi aḡḡahīr*. Detto profetico molto diffuso negli ambienti del Sufismo, su cui vedere Badī’ al-Zamān Forūzānfar: *Aḡādīth wa Qīṣaṣ-i Maḡnawī*, cit., p. 104.

17 Riferimento al famoso episodio della vita del Profeta in cui, interrogato di fronte ai suoi compagni da un misterioso viandante rivelatosi poi come l’Arcangelo Gabriele, rispose che il “perfezionamento” o la “virtù santificante” (*ihsān*) era “adorare Iddio come se tu lo vedessi, perché anche se tu non Lo vedi Lui vede te”.

18 *Makātib-i Šarīfa*, lettera n. 92, pp. 181-182.

19 *Huwa al-Ḡanī*, p. 161.

Suhrawardī, fino al tramonto, poi s'impegnava nella recitazione del *dīkr* e nella *murāqaba*. Dopo il tramonto si dedicava al *tawaḡḡuh* con i discepoli più intimi, poi mangiava; dopo la preghiera della sera, trascorreva la maggior parte della notte sulle ginocchia a recitare il *dīkr* e a compiere la *murāqaba*. Se il sonno lo vinceva allora si sdraiava per un po' nella sala di preghiera, ma raramente allungava le gambe, la maggior parte del tempo manteneva la posizione raccolta (*eḥtebāk*)²⁰, poiché questa era la posizione propria della *murāqaba*, la forma assunta dal Profeta e dai più grandi santi, mentre allungare i piedi era considerato una vergogna: "Perché – diceva – è proprio questa la posizione che si assume al momento della morte"²¹.

Nel suo contegno Šāh Gulām 'Alī riproduceva alla perfezione i modi netti e aristocratici del suo maestro Maḏhar Jān-i Jānān, soprattutto in vecchiaia, quando ormai era troppo stanco per ricevere tutti quelli che si recavano a fargli visita.

Riceveva brevemente coloro che lo andavano a trovare, poi li congedava scusandosi, dicendo che era occupato dal pensiero della tomba, e offriva loro qualche dolcetto. Un giorno giunse in visita il Nawwāb Muḥammad Amīr Ḥān, nobile discendente del santo 'Abd al-Qādir al-Ġilānī e pronipote di Ḥwāja Bāqī bi-Llāh. Šāh Gulām 'Alī lo accolse con il rispetto dovuto ai grandi personaggi della sua stirpe. Dopo una breve riunione gli concesse il permesso di andar via, ma per la stima e l'affetto che nutriva per lui, il Nawwāb non faceva segno di andarsene. Allora Šāh

20 *Eḥtebāk*, vocabolo di origine araba, indica più precisamente il legare insieme il dorso e le gambe insieme con un lembo di stoffa (Steingass). Non è raro vedere in alcune miniature moḡūl dei *darwīṣān* che adoperano proprio questo espediente per poter restare fermi, con le ginocchia raccolte al petto, durante i lunghi periodi di meditazione. Vedere ad esempio le miniature riportate da Annemarie Schimmel nel volume iconografico: *Islam in India e Pakistan*, Intitute of Religious Iconography, State University Groningen, Leiden Brill 1982, plate VIIa, plate XXVb, raffigurante Sarmad Šahīd, e plate XXVa raffigurante Mollā Šāh.

21 *Huwa al- Ġanī*, p. 162.

Ġulām ‘Alī ordinò al servitore che gli portasse l’atto di proprietà della casa, quindi lo diede al Nawwāb, e gli disse che dato non gli faceva la cortesia di andarsene, se ne andava via lui, e gli lasciava la casa. Il Nawwāb andò via immediatamente.²²

Volle sempre evitare gli europei e la loro cultura, e lo dimostrò in vario modo. Si ricorda in particolare dell’episodio avvenuto durante una pubblica riunione, in occasione della ricorrenza della morte (‘*urs*’) del grande santo di Delhi Nizāmuddīn Awliyā’, in cui era presente Charles Metcalfe, il residente di Delhi: il funzionario inglese gli si avvicinò per rendere i propri omaggi, ma lo Šāh lo respinse e gli voltò la schiena. Disse dopo che si era comportato così per aver sentito nel suo alito l’odore dell’alcool²³.

Una volta andò a fargli visita Nawwāb Šamšīr Bahādur, *ra’īs* del regno di Bundelkhand e si presentò da lui indossando un berretto di foggia occidentale. Lo Šāh divenne nervoso e gli vietò di portare il cappello in sua presenza. Quello rispose che se glielo proibiva ancora non sarebbe più venuto alle sue riunioni, allora lo Šāh gli intimò di non tornare mai più. Il Nawwāb si tolse il berretto e domandò perdono all’anziano maestro²⁴.

Dedicò una parte importante del suo insegnamento a tradurre nella pratica del linguaggio quotidiano, i concetti fondamentali delle dottrine *naqšbandī-muğaddidī*. Tra i suoi scritti alcune lettere, dodici per la precisione, riguardano la difesa delle dottrine di Šayḥ Aḥmad Sirhindī dagli attacchi dei suoi avversari²⁵. Il legame spirituale di Šāh Ġulām ‘Alī con Sirhindī era strettissimo, egli affermava

22 Ivi, p. 161.

23 Ġulām Muḥyiddīn Quṣūrī: *Malfūzāt-i Šarīfa*, Maktaba-yi Nabawiyya, Lahore 1978, pp.127-128. Warren Edward Fussfeld: *The shaping*, op. cit., p.166. Arthur Buehler: “Mawlānā Khālid and Shāh Ghulām ‘Alī in India”, cit., p. 206.

24 *Huwa al-Ġanī*, p.163. *Al-Ḥadā’iq al-Wardiyya* p. 211.

25 Vedere a questo proposito la lettera n. 88 dedicata interamente alla confutazione delle critiche di ‘Abd al-Haqq Muḥaddīḡ Dihlawī, nei confronti dei contenuti di alcune lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī. *Makātīb-i Šarīfa*, op. cit., pp. 122-132.

che lo spirito del Muğaddid era presente nella cerchia dei *fuqarā* ed erano in molti ad avvertirlo²⁶. Un giorno, mentre stava commentando alcune lettere di Sirhindī, entrò in uno stato di meditazione profonda. Dopo essere stato raggiunto da un'intuizione, alzò il capo e disse: "Il bastone del maestro sta al posto del maestro (*'asā-yi pīr be-jā-yi pīr*)!" Al-ludeva con queste parole alle lettere del Muğaddid, che in quel momento sostituivano in tutto e per tutto la presenza del maestro di Sirhind²⁷.

Šāh Ra'ūf Aḥmad narra nel *Durr al-Ma'ārif* dei suoi incontri con Šāh Gulām 'Alī avvenuti durante il periodo marzo-agosto dell'anno 1816²⁸. In una delle sue conversazioni con i discepoli il maestro spiegò che l'intelletto poteva essere di due tipi: l'intelletto luminoso, che ha ricevuto luce dalla manifestazione della Teofania dell'Essenza, e l'intelletto adombrato. Secondo la sua definizione: "L'intelletto luminoso è quello di chi evita da solo ciò che è proibito e adempie ciò che è comandato, l'intelletto adombrato è quello di chi si astiene dalle cose vietate seguendo l'indicazione di una guida spirituale (*muršid*)"²⁹. Raccontò allora un episodio della vita di Šāh 'Abd al-Raḥīm Naqšbandī, presumibilmente il padre di Šāh Walī Allāh Dihlawī:

Un giorno stava camminando per una stradina, a un certo punto, vide in mezzo alla via un cagnolino che era caduto dal bordo di una pozzanghera e si sforzava di venir fuori dal fango ma non ci riusciva. Il *ṣūfī* disse alla gente di tirarlo fuori, ma nessuno lo fece, e alla fine lui stesso lo prese con una mano e lo tirò fuori. La gente del quartiere sosteneva che allora avrebbe dovuto allevarlo, ma lì c'era un cuoco che si offrì di allevare il cucciolo, ed

26 Narra il biografo che un giorno nacque una violenta discussione tra i *darwīṣān*, Šayḥ Aḥmad Sirhindī andò da Šāh Gulām e gli disse che chiunque si fosse trovato a discutere nella *ḥanqāh* doveva essere messo alla porta. *Huwa al-Ġanī*, p.170.

27 *Durr al-Ma'ārif*, pp. 33-34. Sul legame tra Šāh Gulām 'Alī e Aḥmad Sirhindī vedere Arthur Buehler: "Mawlānā Khālīd and Shāh Ghulām 'Alī in India", cit., pp. 210-212.

28 Più esattamente dal mese di Rabī' al-āḥīr, fino al *'Id al-Fiṭr* dell'anno 1231 dell'egira.

29 *Durr al-Ma'ārif*, p. 107.

egli lo affidò alla cura del cuoco. Dopo un po' di tempo si trovò a passare un'altra volta per la stradina, che era larga a malapena per far passare una persona; lì c'erano ancora la pozzanghera e il fango, e un cane gli si fece incontro. Allora il *ṣūfī* impedì al cane di passare, e il cane gli disse: "Siete ingiusto con me, la strada è di tutti, e voi mi proibite di passare!". Lui allora disse: "Te lo impedisco perché ti sei bagnato e potresti contaminarmi i vestiti (con il contatto col pelo bagnato)". Il cane disse: "I vostri vestiti tornerebbero puri con una brocca d'acqua, ma il fatto è che adesso vi siete macchiato di un'impurità che nemmeno lavandola con i sette mari andrebbe via". Il cane proseguì: "I *ṣūfī* seguono la via del preferire gli altri a se stessi (*iṭṭār*), voi avete percorso un'altra strada". "E cioè?" Disse Šāh 'Abd al-Raḥīm. Disse il cane: "Mi avete impedito di passare e siete passato voi!". Disse ancora il cane: "Il Vero Eccelso si conosce attraverso l'intelletto luminoso (*'aql-i nūrānī*), e non per mezzo di un intelletto adombrato (*'aql-i muḥḥam*)". Šāh 'Abd al-Raḥīm chiese: "Spiegateci allora la differenza fra i due!". Il cane disse: "L'intelletto luminoso è quello che accoglie un'istruzione senza bisogno che qualcuno lo consigli o lo ammonisca, l'intelletto adombrato ha sempre bisogno, dall'inizio alla fine, dei consigli di qualcun altro".³⁰

Il tema più comune delle lettere di Šāh Ḡulām 'Alī, è quello della pratica rituale del Sufismo. Nella lunga lettera n° 90 dedicata all'"Esposizione della Via" (*īdāḥ-i ṭarīqa*), spiega che il raggiungimento del grado della Visione (*muṣāhada*), della "Fissazione del Ricordo" (*yād dāšt*) e della "Visione della Certezza" (*'ayn al-yaqīn*), dipende dal conseguimento dello stadio della "schiettezza della servitù" (*ṣiḥḥat-i 'ubūdiyyat*). I passi per raggiungere tale grado sono tre: il primo è il *dīkr* della "negazione e dell'affermazione" (*lā ilāha illā Allāh, Muḥammad Rasūl Allāh*), in silenzio, trattenendo il respiro e tenendo il conto del numero dispari delle recitazioni. Il secondo è l'esercizio della *murāqaba*, che egli definisce come "la custodia del cuore dai pensieri nell'attesa inquieta per l'arrivo dell'effusione divina". Il terzo gradino è il legame d'affetto (*rābiṭa*) del

30 Ivi, pp. 107-108.

discepolo con il suo *pīr*, che è mantenuto, in assenza di un contatto diretto, mediante la raffigurazione dell'immagine del *pīr* nel cuore del discepolo: "come lo specchio che raccoglie la luce del sole". Quest'ultima appare come la via più semplice: è la premessa per un'azione efficace dello *ṣayḥ* sul discepolo, poiché questo legame permette al maestro di indirizzare la propria energia spirituale verso il suo cuore (*tawaḡḡuh*), consentendogli un rapido progresso³¹. Mano a mano che la pratica della *rābiṭa* diventa sempre più predominante, il discepolo annulla gradualmente se stesso nella sua guida spirituale, giungendo fino al grado chiamato estinzione nel maestro (*fanā' fī'l-ṣayḥ*). Può accadere persino che in questo modo egli giunga a percepire il volto dello *ṣayḥ* ovunque. Šāh Abū Sa'īd uno dei principali discepoli di Šāh Ġulām 'Alī disse che dopo aver iniziato a seguire la guida dello *ṣayḥ* gli era accaduto di vedere il suo volto che occupava lo spazio tra il Trono divino e la terra³².

Nella Naqšbandiyya il *tawaḡḡuh*, così come la *rābiṭa*, si pratica in maniera sistematica, è in pratica un metodo di istruzione non verbale la cui importanza è messa in risalto in numerosi testi. All'inizio della *Hidayat al-Ṭālibīn*, "La guida degli aspiranti", Šāh Abū Sa'īd dichiara subito che ciò che aveva riportato nell'epistola non erano altro che svelamenti e ispirazioni che gli erano giunti per grazia di Dio, e per effetto delle concentrazioni spirituali (*tawaḡḡuhāt*) che

31 Šāh Ġulām 'Alī: *Makātīb-i Šarīfa*, cit., pp. 137-139. Arthur Buehler: "Mawlānā Khālid and Shāh Ghulām 'Alī in India", cit., p. 208. Vedere a proposito delle tecniche di realizzazione spirituale della via *naqšbandī-muḡaddidī-maḡharī* la dettagliata esposizione che ne fa Thomas Dahnhardt in: *Change and Continuity in Indian Sūfism. A Naqshbandī-Mujaddidī Branch in the Hindu Environment*. New Delhi 2002, pp. 157-193.

32 Ḥaẓrat Šāh Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, testo persiano e traduzione urdu, edizione a cura di Nūr Aḥmad Amrītsarī, Patiala 1344 h., p. 14. Sulla *rābiṭa* e il *tawaḡḡuh* tra i Naqšbandī vedere Arthur Buehler: *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 naqshbandī*. Morcelliana, Brescia 2014.

il suo *muršid* (Šāh Ġulām ‘Alī) aveva diretto sulla sua realtà interiore ad ogni passo del suo cammino³³.

Può accadere che il *tawaḡḡuh* di un maestro si rivolga a distanza, verso qualcuno che è ignaro, oppure che valichi anche i limiti di questo mondo. Nelle *Maqāmāt-i Maḡhariyya* Šāh Ġulām narra che un giorno il suo maestro Maḡhar Jān-i Jānān andò a pregare in una moschea, insieme a Šayḡ Muḡammad ‘Ābid Sunnāmī; lì videro un uomo privo del legame con Dio che aveva raccolto dei discepoli intorno a sé, ai quali stava impartendo abusivamente l’istruzione spirituale. Šayḡ Muḡammad ‘Ābid ebbe compassione dell’uomo, si concentrò sul suo stato spirituale e lo fece infine giungere al grado della santità del cuore. Poi si rivolse a Maḡhar, che era al suo fianco, e gli chiese di verificarne gli stati spirituali; lui confermò che per l’intervento della concentrazione del maestro (*tawaḡḡuh*), nel cuore dell’uomo si era risvegliato il ricordo di Dio, egli aveva intrapreso il cammino spirituale giungendo fino alla Teofania degli Atti, raggiungendo il *fanā’* e quindi la capacità di esercitare il ruolo di guida nella *ṭarīqa*. Muḡammad ‘Ābid disse che la sua visione era corretta³⁴. Sempre nelle *Maqāmāt-i Maḡhariyya* Šāh Ġulām narra che Mīrzā Maḡhar passò un giorno vicino al sepolcro di una prostituta e disse: “Nella tomba avvampa il fuoco dell’inferno e la donna va su e giù tra lingue di fuoco”. Dopo aver diretto su di lei la propria attenzione, disse che per grazia di Dio la donna si era diretta verso la fede ed era scampata al tormento³⁵.

A proposito degli effetti che può avere la concentrazione del maestro su di un discepolo indisciplinato, si racconta che Mawlvī Karāmat Allāh, un insegnante di religione, diceva che da quando era entrato a far parte dei discepoli di Šāh Ġulām, gli erano accaduti fatti strani e sorprendenti.

Un giorno dopo la preghiera dell’alba, durante l’ora dedicata al *ḡikr* e alla *murāqaba*, presi il mio libro e feci

33 Šāh Abū Sa‘īd: *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit, p. 3.

34 *Maqāmāt-i Maḡhariyya*, p. 18.

35 Ivi, p. 82.

per andar a svolgere la mia lezione, lo Šāh volse il suo sguardo su di me e poi, arrabbiato, mi disse: “Sedete e concentratevi!” Risposi con franchezza sfrontata: “Mi sono messo al vostro servizio per progredire senza grandi sforzi; ma se proprio devo impegnarmi, allora questo o un altro posto, sono la stessa cosa!” Allora lo Šāh disse: “In nome di Bahā’uddīn vi farò progredire senza sforzo. Sedetevi!” Volse la sua attenzione verso di me, dopodiché persi conoscenza, caddi e sentii come se il cuore mi uscisse dal petto. Quando rinvenni lo Šāh aveva lasciato la compagnia dei discepoli e la luce del sole mi colpiva il volto. Lì vicino c’erano lì alcuni dei più intimi compagni del maestro, Šāh Abū Sa’īd e altri, e di fronte a loro provai una gran vergogna. Chiesero: “Che cosa ti è accaduto?” “Ho avuto un colpo di sonno!” Risposi, e quelli risero.³⁶

MAWLĀNĀ ḤĀLID

Uno dei più importanti discepoli di Šāh Gulām ‘Alī trascorse circa un anno nella *ḥānqāh* di Citlī Qabar prove-
nendo da molto lontano; dopo aver beneficiato appieno degli insegnamenti del maestro, ricevette da lui il permesso di tornare indietro e di istruire dei discepoli, il suo nome era Mawlānā Ḥālīd al-Bağdādī e la branca dell’ordine che egli fondò e diffuse nel mondo ottomano prese il nome di Naqšbandiyya Ḥālidiyya. Nacque nel 1779-1780 a Qaradāğ, non lontano da Sulaymāniyya, nel Kurdistan iracheno. Suo padre discendeva dal terzo califfo ‘Uṭmān, sua madre era discendente di una famiglia di autorevoli maestri *ṣūfī*. Sin da giovane fu in grado di leggere e comporre poesie in arabo e persiano. Studiò a Sulaymāniyya e a Bağdād; nel 1798, rimpiazzò il suo maestro ‘Abd al-Karīm al-Barzanğī, che era morto durante un’epidemia di peste, alla guida della *madrassa* di Sulaymāniyya. Nel 1805 fu preso da un intenso desiderio di compiere il pellegrinaggio ai luoghi santi; giunto che fu alla Mecca vide un uomo dall’aspetto straordinario, con una lunga barba nera,

36 *Huwa al-Ġanī* p. 175. *Al-Ḥadā’iq al-Wardiyya* p. 217. *Ġāmi’ Karāmāt*, vol. II, p. 267.

che volgeva la schiena alla Ka'ba e lo guardava fissamente. Mawlānā Ḥālid pensò allora che l'uomo, non solo stava mancando di rispetto alla Ka'ba, ma nemmeno sembrava vergognarsene granché. L'uomo allora gli parlò:

“Ehi, tu! Non sai che presso Dio il rispetto dovuto ad un credente conta più del rispetto che si deve alla Ka'ba? Perché allora pensi che, se mi rivolgo a te, sia una colpa dare le spalle alla Ka'ba?”³⁷.

Sorpreso dalle parole dello sconosciuto, Mawlānā Ḥālid capi che si trovava di fronte ad uno di quei personaggi dotati di elevata personalità spirituale, che si camuffano agli occhi degli altri per non essere riconosciuti. Lo pregò di perdonarlo e gli chiese di indicargli la via verso il Vero. L'uomo allora disse:

“Non è qui che tu otterrai le aperture spirituali (*futūḥ*)”. E indicando con la mano in direzione dell'India, aggiunse: “Laggiù otterrai un segnale ed è là che otterrai quelle aperture!”³⁸.

In seguito Mawlānā Ḥālid ripartì per Damasco, da lì tornò poi in patria e restò a Sulaymāniyya per qualche tempo, finché non incontrò Mīrzā Raḥīmullāh Beg, uno dei vicari di Šāh Gulām 'Alī, che gli narrò delle virtù del suo maestro e gli rinnovò l'invito dell'uomo misterioso della Mecca. Nel 1810 Mawlānā Ḥālid iniziò il suo viaggio verso l'India; passò per Rayy, Teheran, Biṣṭām, dove soggiornò presso la tomba di Bāyazīd, poi a Nīšapūr, Mašhād, dove visitò il mausoleo dell'ottavo Imām Reza, poi a Herat, Qandahār e Kabūl, dove fu accolto dai sapienti afghani, poi infine arrivò a Pešāwar. A Lahore fu poi guidato a Delhi da Muḥammad Tanā'ullāh Pānīpātī (m. 1810) un altro dei vicari di Maḥzar Jān-i Jānān. Fu infine accolto nella *ḥanqāh* di Citlī Qabar dove rimase per circa un anno, partecipando alla vita spirituale del luogo e spesso svolgendovi incarichi servili al pari dei discepoli più umili. Šāh Gulām 'Alī trattò Mawlānā Ḥālid come la pupilla del suo stesso occhio; grazie al suo straordinario talento, giunse in soli cinque mesi

37 *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya*, p. 225.

38 *Ibidem*.

all'apice del percorso iniziatico e dopo ricevuto l'iniziazione ai cinque ordini maggiori indiani, la Naqšbandiyya, la Qādiriyya, la Suhrawardiyya, la Kubrawiyya e la Cīštiyya, Šāh Ġulām 'Alī gli conferì il permesso di esercitare la guida (*muršid*) in ognuno dei cinque ordini suddetti. Infine, nel 1811, Šāh Ġulām 'Alī ordinò a Mawlānā Ḥālid di ritornare nel suo paese per guidare i suoi discepoli, in maniera così categorica che non ammetteva repliche, poi lo accompagnò in persona per cinque miglia fuori dalla città³⁹.

Mawlānā Ḥālid impiegò cinque mesi per tornare a Sulaymāniyya, da lì si mosse nuovamente nel 1813 per raggiungere Baġdād. Nel 1822 si trasferì a Damasco dove nel 1827 morì durante un'epidemia di peste⁴⁰. Durante tutti questi spostamenti diffuse gli insegnamenti e le tecniche che aveva appreso dal suo maestro indiano e la confraternita che a partire da lui si sviluppò si sarebbe chiamata Naqšbandiyya-Ḥālidīyya in suo onore⁴¹. Maestro e discepolo rimasero in contatto epistolare per alcuni anni, Šāh Ġulām 'Alī inviò a Mawlānā Ḥālid numerose lettere; in una di esse si rallegrava per la rapida diffusione delle dottrine della Naqšbandiyya in Turchia e a Baġdād, poiché aveva saputo che oltre cinquecento '*ulamā*' erano stati iniziati da Mawlānā Ḥālid alla *ṭarīqa*, e che erano stati nominati da lui numerosi vicari. In un'altra lettera indirizzata ai dotti, agli uomini insigni, ai nobili e i governanti del territorio di Rūm, Šāh Ġulām 'Alī descriveva la condizione spirituale e le conoscenze ottenute da Mawlānā Ḥālid sotto la sua direzione:

La sua mano è come la mia mano, il suo sguardo è il mio sguardo, la sua amicizia è la mia amicizia, il rifiuto e l'ostilità verso di lui feriscono me. L'accoglienza nei suoi confronti è accoglienza verso i grandi maestri, vale a dire: Ḥaẓrat-i Šāh Naqšband, Ḥwāja Aḥrār, Ḥwāja

39 Ivi, p. 230.

40 Butrus abu Manneh: "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams* New Series, Bd. 22, Nr. 1/4 (1982), pp. 1-36.

41 Butrus abu Manneh: "Khalwa and Rābiṭa in the Khālīdī Suborder", in *Naqshbandis. Cheminement*, cit., pp. 289-303.

Muḥammad Bāqī bi-Llāh e Ḥaẓrat-i Mūğaddid (Aḥmad Sirhindī), Iddio abbia misericordia di tutti loro. Mostrare verso di lui deferenza e rispetto è doveroso per i musulmani di quel lontano regno, così è altrettanto doveroso per questo *faqīr* invocare su di lui benedizione, salvaguardia e lunga vita.⁴²

* * *

Ormai prossimo alla morte, Šāh Ġulām ‘Alī inviò una lettera a Šāh Abū Sa‘īd, che si trovava a Lucknow, dove viveva con la famiglia, poiché si affrettasse insieme a suo figlio Aḥmad Sa‘īd, a prendere il suo posto alla guida della *ḥānqāh*. Tra le altre cose scrisse:

Le condizioni di salute di quest’umile *faqīr* si sono aggravate e non gli rimane neanche la forza per stare seduto. L’assalto delle infermità e il richiamo del viaggio si fanno più frequenti, e l’unico desiderio che mi è rimasto è quello di vedervi, poiché infatti mi è giunta ispirazione dal Mondo dell’Invisibile che dovevo cercare Abū Sa‘īd, e l’origine di questa ispirazione non era altro che lo spirito benedetto di Ḥaẓrat-i Muğaddid. Ho visto che vi facevo sedere alla mia destra, e questa mia funzione presto sarà trasferita a voi con tutti i suoi effetti. La vostra *ḥānqāh* sarà benedetta, affrettatevi dunque a venire, e affidandovi a Dio, venite a stabilirvi qui. (...) Tutta la gente della *ḥānqāh*, e molti tra coloro che abitano in città, desiderano il vostro arrivo, tra costoro: Aḥmad Yār, Ibrāhīm Beg, Mīr Ḥūrd, Mawlvī ‘Azīm, Mawlvī Šīr Muḥammad. In realtà, tutti in città dicono sempre che Miyān Abū Sa‘īd merita di sedere al mio posto. Anche Šāh ‘Abd al-‘Azīz e molti dei notabili della città, hanno osservato la finezza delle vostre maniere, l’umiltà, la modestia, la riservatezza, la solerzia e la dedizione, approvano che la

42 *Makātīb-i Šarīfa*, lettera n. 109, cit., p. 226. Sajida S. Alvi: “The Naqshbandī Mujaddidī Sufi Order’s Ascendancy in Central Asia Through the Eyes of its Masters and Disciples (1010S-1200S/1600S-1800S)” in: *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*. Edited by Todd Lawson, London New York 2005, pp. 424-425.

scelta cada su di voi, e dicono che non c'è nessun altro che possa competere con voi.⁴³

Šāh Ġulām 'Alī morì il 22 del mese di *ṣafar* del 1240 (16 ottobre 1824). Šāh Abū Sa'īd guidò la preghiera funebre nella Ġāmi' Masġid, accanto al luogo che custodisce alcune reliquie del Profeta. Fu poi sepolto nel cortile della sua *ḥānqāh*, secondo le sue ultime disposizioni, alla sinistra di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān, il suo maestro. Šāh Abū Sa'īd subentrò alla guida dell'istituzione, che ormai aveva sostituito a tutti gli effetti il centro di Sirhind, ormai seriamente minacciato dalle incursioni dei Sikh.

43 Šāh Ġulām 'Alī, *Makātīb-i Šarīfa*, lettera n. 125, cit., pp. 245-247.

CAPITOLO IX

LA “GUIDA DEGLI ASPIRANTI”

Ḥaẓrat ḥāfiẓ Abū Sa‘īd Fārūqī Dihlavī Muğaddidī nacque in India a Mustafabad, nei pressi di Rampur, intorno al 17 ottobre del 1782. Il suo vero nome era Zakī al-Qadr, ma divenne più conosciuto con la sua *kunya* Abū Sa‘īd. Il suo albero genealogico risale per cinque generazioni fino a Ḥaẓrat Muḥammad Ma‘šūm Sirhindī, figlio ed erede spirituale di Šayḥ Aḥmad Sirhindī¹. 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. Si narra che in giovanissima età, mentre si stava recando a Lucknow insieme ad uno dei suoi parenti stretti, fece una sosta per andare a pregare in una moschea; lì trovò un *darwīš* quasi nudo. Quando il giovane Abū Sa‘īd passò vicino a lui, il *darwīš* si coprì immediatamente. 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.

- 1 Questa la linea di discendenza dal padre di Abū Sa‘īd fino a Šayḥ Aḥmad Sirhindī: Šāfi‘-ul-Qadr, Ḥaẓrat ‘Azīz al-Qadr, Ḥaẓrat Muḥammad ‘Isā, Ḥaẓrat Šayfuddīn Sirhindī (m. 1685), Ḥaẓrat Ḥwāja Muḥammad Ma‘šūm Sirhindī (m. 1668). Cfr. ‘Abd al-Ġanī Muğaddidī ibn abī Sa‘īd, *Huwa al-Ġanī*, cit., p. 178.
- 2 Principali fonti biografiche su di lui: ‘Abd al-Ġanī Muğaddidī ibn abī Sa‘īd, *Huwa al-Ġanī*, cit. Muḥammad Ḥusayn Mas‘ūd Murādābādī: *Anwār al-‘arīfīn*, Lucknow 1876, p. 571.
- 3 Murādābādī: *Anwār al-‘arīfīn*, cit., p. 571.

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 a istruire dei discepoli. Tuttavia, le eccessive esibizioni estatiche dei *darāwīš* del gruppo dei discepoli di Šāh Dargāhī fecero un'impressione negativa sul giovane, che aveva invece l'urgenza di seguire un metodo più sobrio. Fu questo il motivo principale per il quale partì da Rampur alla ricerca di altre istruzioni spirituali, e approdò infine a Delhi per conoscere Ḥaẓrat Šāh Ġulām 'Alī, che a quel tempo governava la *ḥānqāh* di Citlī Qabar⁴.

Abū Sa'īd strinse il patto iniziatico con Šāh Ġulām 'Alī il 12 febbraio 1810; il maestro nutriva un affetto speciale per lui, perché per seguirlo aveva lasciato i suoi discepoli ed era tornato a essere un semplice *murīd*, e in pochi anni lo fece giungere al livello più alto del percorso spirituale. In seguito Šāh Ġulām 'Alī gli diede l'incarico di istruire i propri discepoli nella via *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī* e il permesso di guidarli anche nel cammino di altri ordini sufi importanti, come la Qādiriyya e la Čištiyya, infine lo nominò suo successore. Per i dieci anni successivi la morte del suo maestro, Šāh Abū Sa'īd fu alla guida della *ḥānqāh* di Delhi.

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 accanto a Šāh Ġulām 'Alī e a Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān, nel cortile della *ḥānqāh* di Citlī Qabar. Šāh Aḥmad Sa'īd, il figlio maggiore di Šāh Abū Sa'īd, occupò il suo posto alla guida dell'ordine⁵.

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

5 Da Šāh Abū Sa'īd in poi l'autorità spirituale dell'ordine *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī* è stata trasmessa di padre in figlio, e tutti i discendenti di Šāh Abū Sa'īd che sono subentrati alla guida della *ḥānqāh*, fino al *sağğāda našin* attuale, appartengono alla famiglia Fārūqī. La *nisba* Fārūqī indica sia la discendenza dal Califfo 'Umar al-Fārūq, che quella da Šayḥ Aḥmad Sirhindī.

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 testo sacro con stile melodioso, si narra tuttavia che egli dubitasse 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.

Sembrerebbe che l'unico scritto composto 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 dai seguaci di Šāh Ġulām 'Alī e in altri circoli *muğaddidī*; l'opera appartiene al genere manualistico delle *ma'mulāt*, brevi trattati sul metodo (*ṭarīqa*) di larga diffusione tra gli iniziati *naqšbandī*, che servivano da supporto materiale all'istruzione pratica impartita da un maestro⁷. Per la sua chiarezza espositiva l'epistola è stata ripresa anche da altri maestri dell'ordine in opere successive⁸; è stata tradotta in urdu, e circolò sicuramente anche negli ambienti *naqšbandī-ḥālīdī* dell'Impero ottomano⁹. La *Hidāyat*

6 Ḥāzrat Šāh Abū-l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Maqāmāt-i Ahyār*, Delhi 1974, p. 24.

7 Vedere sull'argomento: Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, cit., pp. 234-240.

8 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. Un trattato molto simile alla *Hidāya al-Ṭālibīn* è il *Marātib al-uṣūl* di Šāh Ra'ūf Ahmad, cugino di Šāh Abū Sa'īd, che morì in mare nel 1837 mentre era in viaggio verso le città sante del Ḥiğāz.

9 Vedere il capitolo dedicato al *sulūk naqšbandī* di un'importante opera enciclopedica sul *taṣawwuf* edita a Istanbul in tarda epoca ottomana, che in versione araba ricalca puntualmente la *Hidāya al-Ṭālibīn*. Cfr. Ḍiyyā'uddīn Ġümüṣhanevī al-Naqšbandī: *Ġāmi al-uṣūl fī'l-awliyyā'*, cit., pp. 98-113.

al-Ṭālibīn non è solo un elenco di pratiche e prescrizioni spirituali, è essenzialmente un diario spirituale, in cui Šāh Abū Saʿīd descrive il suo percorso facendo costantemente richiamo all'azione illuminante della sua guida, che lui chiama il *pīr-i dastgīr* "il maestro ausiliatore". Il testo originale è composto di otto capitoli, ciascuno dedicato ad una fase del *sulūk*.

Il primo capitolo è intitolato "Sulla definizione dei dieci centri sottili" (*laṭā'if-i 'aš'ar*), spiega l'analogia tra il macrocosmo (*'ālam-i kabīr*) e il microcosmo umano (*'ālam-i ṣaḡīr*) e descrive come i principi universali del macrocosmo, riflettendosi sul piano individuale, si localizzano in alcune precise parti del corpo dell'essere umano.

Secondo la cosmologia tradizionale, la sfera del macrocosmo è chiamata dai Naqshbandī la sfera dell'Esistenza Contingente (*dā'ira-yi 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 (*'ālam-i 'amr*) e porta questa denominazione perché è stato portato in essere da un singolo ordine (*'amr*) di Dio. L'emisfero inferiore assume il nome di Mondo della Creazione (*'ālam-i ḥalq*), e a differenza del primo è stato creato per gradi (*tadrīḡ*); il suo processo creativo coinvolge *causae secundae* (*asbāb*) e implica imperfezioni (*'ilāl*). Il Mondo della Creazione si estende dalla terra fino al Trono di Dio (*'arṣ*), che è il suo limite superiore, mentre il Mondo del Comando si estende al di sopra del Trono. La linea ideale che allo stesso tempo separa e collega questi due mondi, viene indicata come il *barzah*, un termine coranico che indica ciò che separa e unisce due oceani. Ogni essere che appare nel Mondo della Creazione ha necessariamente il proprio principio nel Mondo del Comando, dal momento che quel mondo contiene i principi (*uṣūl*) di tutte le possibilità di manifestazione del creato¹⁰.

10 Su questo argomento vedere in particolare: Thomas Dahnhardt *Change and Continuity in Indian Sufism. A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment*, New Delhi 2002, pp. 107-193.

Secondo Šayḥ Aḥmad Sirhindī e tutti quelli che seguono le sue dottrine, l'essere umano riassume in sé l'intero universo manifestato e contiene i principi sovra individuali nella forma di centri di natura sottile (*laṭā'if*) localizzati in alcune parti del corpo. Secondo quanto scrive Šāh Abū Sa'īd l'uomo è un composto (*murakkab*) di dieci centri sottili, 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 (*ḥāfī*), l'Arcano (*aḥfā*); mentre i cinque centri sottili del Mondo della Creazione, che non possono essere altro che l'immagine speculare e rovesciata dei cinque centri sottili del Mondo del Comando, sono l'anima (*nafs*) e i quattro elementi corporei (*'anāšir-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 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 individuo, uomo o donna, determinato a iniziare il viaggio spirituale, va alla ricerca di una guida. Se un maestro lo accoglie come discepolo (*murīd*) questi dovrà apprendere in primo luogo il comportamento corretto da osservare lungo la Via, iniziando a purificare e a illuminare di nuovo splendore i cinque centri sottili del Mondo del Comando. Dopodiché quel grande uomo (*bo-zorg*) 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-mazharī* stabilita dagli antichi maestri, con la quale essi intendevano sostenere coloro che non erano in grado di completare i quaranta giorni di isolamento claustrale (*arba'īn*). Al posto di esercizi spirituali gravosi, o di complesse pratiche ascetiche, gli antichi

11 Sulla fisiologia sottile dell'uomo secondo le dottrine dell'esoterismo islamico, vedere Alberto Ventura: "L'invocazione del Nome", in *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, cit., pp. 27-38. Alberto Ventura: *Lo Yoga dell'Islam*, cit., cap. VI, p. 81.

maestri optarono per una tecnica più moderata, a causa della debolezza dell'ambizione spirituale (*himmat*) degli uomini di quest'era particolare¹². Essi stabilirono tre "esercizi di pietà" (*ṣuḡl*, pl. *aṣḡāl*): il primo basato sulla menzione del Nome di Dio (*ḍikr*), il secondo sulle contemplazioni (*murāqabāt*), il terzo sul legame del cuore del discepolo col maestro (*rābiṭa*).

Il primo *ṣuḡl* è la memorazione silenziosa (*ḍikr-i ḥāfī*) 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 provenienti dalla mente (*naḥs*). In seguito il discepolo inizia la pratica della cosiddetta "negazione e affermazione" (*naḥī wa iṭbāt*), ovvero il *ḍikr* 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 *naḥī wa iṭbāt*, è pronto a viaggiare verso i più elevati gradi di prossimità con Dio. Il viaggio che inizia nella Sfera dell'Esistenza Contingente non è altro che 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, seduti, in piedi, mangiando o bevendo, in ogni istante e in qualsiasi momento, ci si impegni con il *ḍikr*, con il controllo di pensieri, rivolgendo l'attenzione al cuore (*wuḡūf-i qalbī*) finquando il sé interiore è stato purificato e nel cuore (*dil*) è emersa la presenza, e dirigendosi verso la Verità (*ḥaqq*). I segni di purificazione che la gente dello svelamento manifesta

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

13 Su questo argomento vedere: Alberto Ventura, *Sapienza Sufi*, cit., p. 34. *Lo Yoga dell'Islam*, cit., cap. VII.

sono le luci; ciascuna *laṭīfa* ha una luce distinta e stabile: gialla per *qalb*, rossa per *rūh*, bianca per *sirr*, nera per *ḥaḥī*, verde per *aḥfā*. 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 divino, 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-i ḥod*), fino a quando non raggiungono il Trono; questo è chiamato il "viaggio negli orizzonti" (*sayr-i āfāqī*). Quando poi l'attrazione divina trasporta le *laṭā'if* al di sopra del Trono, comincia il "viaggio nelle anime" (*sayr-i anfusī*).¹⁴

Il secondo *ṣuḡl* è la *murāqaba*, il cui significato è secondo Šāh Abū Sa'īd: "attendere il flusso di grazia dall'Origine della sovrabbondanza", ovvero la discesa della grazia divina in una delle *laṭā'if* del viandante; allora si dice che quella particolare *laṭīfa* diventa il luogo di destinazione del flusso di grazia (*mawrid-i fayḏ*). È stato stabilito dagli antichi maestri che per ciascuna delle fasi della Via vi è una specifica *murāqaba*. La *murāqaba* caratteristica della fase del viaggio nella Sfera dell'Esistenza Contingente è la *murāqaba-yi aḥadiyat*, o "la contemplazione dell'Assoluta Unità", che viene descritta come la vigilanza verso la Santa Essenza divina, immune da qualsiasi difetto, che 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 (*laṭīfa-yi qalb*) dell'iniziato¹⁵.

Il terzo esercizio devozionale (*ṣuḡl*) è la connessione immaginaria e il vincolo di amore del cuore del discepolo con il suo maestro (*rābiṭa*). Ciò significa che chi cerca deve mantenere l'immagine del maestro nella sua memoria o nel

14 Abū Sa'īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Tālībīn*, cit., pp. 11-12.

15 Ivi, pp. 12-13.

cuore, oppure deve raffigurare se stesso come un'immagine del suo šayḥ. Mano a mano che la pratica della *rābiṭa* diventa sempre più dominante, il discepolo annulla se stesso nella sua guida spirituale, al punto di percepire il volto dello šayḥ in tutto e tutti. Questa condizione si chiama *fanā' fī l-šayḥ*, "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 šayḥ (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

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

Il secondo capitolo della *Hidāyat al-Ṭālibīn* è dedicato alla "chiara esposizione dell'itinerario dei maestri del cuore" (*bayān-i sayr wa sulūk-i arbāb-i qulūb*), ed è l'inizio della descrizione del viaggio vero e proprio. Secondo le parole di Šāh Abū Sa'īd, l'itinerario spirituale comincia quando il maestro pone il discepolo di fronte a sé e convoglia nel centro sottile del suo cuore le luci provenienti dai cuori dei maestri della *silsila*. Bisogna immaginare il cuore (*dil*) di un uomo comune come un pezzo di carbone nero, che ha perso la consapevolezza di sé e ha dimenticato la sua vera origine. Quando l'aspirante sincero arriva alla presenza di una guida perfezionata, lo šayḥ dirige su di lui la propria concentrazione (*tawaḡḡuh*), gli suggerisce come recitare il *dīkr* in maniera corretta, e dirige la sua attenzione verso il Vero. Attraverso l'azione del maestro e la pratica del *dīkr*, il cuore dell'aspirante s'illumina di nuovo e un raggio della luce del cuore si proietta al di fuori dell'involucro corporeo

16 Ivi, p. 14.

17 Sulla *rābiṭa* e il *tawaḡḡuh* tra i Naqšbandī vedere Arthur Buehler: *Sufi Heirs of the Prophet*, cit., pp. 131-146. Fritz Meier: *I poteri del maestro. Due saggi sul sufismo naqšbandī*, cit.

elementare (*qālab*). Nella via *naqsbandī-muğaddidī* questa è chiamata l'“apertura della porta” (*fath-i bāb*). Significa, secondo Šāh Abū Sa'īd, che il centro sottile del cuore (*latīfa-yi qalb*), inizia il suo viaggio di ritorno verso la sua origine, sorgendo dall'involucro corporeo e dirigendosi verso il reame al di sopra del Trono¹⁸.

Proseguendo oltre la Sfera dell'Esistenza Contingente il viandante spirituale si inoltra nei primi gradi del mondo non-manifestato, nel dominio delle 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 il grado dell'“estinzione del cuore” (*fanā'-yi qalb*); questa fase del percorso iniziatico è definito come l'attraversamento della “sfera della Santità minore” (*dā'ira-yi walāyat-i suḡrā*). In questa fase particolare il viandante si concentra sull'esercizio della “contemplazione della compresenza” (*murāqaba-yi ma'iyat*), 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 *latīfa-yi qalb*, il Cuore sottile.

Il terzo capitolo è dedicato alla definizione della Santità maggiore (*dā'ira-yi walāyat-i kubrā*), che è la sfera che si oltrepassa quando tutte e cinque le *latā'if* si sono ricongiunte con le loro origini nel Mondo del Comando. È il grado della santità dei profeti, la stazione della sobrietà e della vigilanza, che viene dopo quella dell'intossicazione e dell'estasi. La sfera della Santità Maggiore può essere rappresentata da un grande cerchio che contiene tre cerchi più piccoli ed un semicerchio¹⁹. Il primo dei tre cerchi è quello della “massima vicinanza” (*aqrabiyat*). 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 *latīfa-yi nafs*, che si trova al centro della fronte, mentre le altre *latā'if* partecipano passivamente al diffondersi di tale effusione beatificante. In questa fase il viandante è immer-

18 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 17.

19 Per una descrizione più dettagliata di questa sfera vedere Alberto Ventura: *Lo Yoga dell'Islam*, cit., p. 105.

so nella contemplazione della “massima vicinanza” con Dio (*murāqaba-yi aqrabiyat*) e concentra la sua attenzione sul significato del versetto: “E noi siamo a lui più vicini della sua vena giugulare” (*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 (*aṣl*) del cerchio della “massima vicinanza”, il terzo cerchio come l’origine del secondo, e quindi è chiamato anche “l’origine dell’origine (*aṣl-i aṣl*)”. 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” (*yuhibbuhum wa yuhibbūnahu*) (*Corano* V: 54).

Quando *ḥaẓrat-i pīr-i dastgīr* (Sāh Ġulām ‘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 *laṭīfa-yi nafs* con forte intensità, e il mio essere si sciolse come sale 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 in cui collocare 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-i fanā*’), mentre nei gradi di santità precedente era stata realizzata solo la forma dell’estinzione (*ṣūrat-i fanā*’).²⁰

Il segnale più importante che mostra che il percorso attraverso la sfera della Santità Maggiore è completato, è “l’apertura del torace” (*ṣarḥ-i ṣādr*)²¹, che si verifica quando il flusso di beatitudine, scendendo sulla *laṭīfa-yi*

20 Abū Sa‘īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., pp. 48-49.

21 Allusione all’apertura del torace del Profeta che fu operata dall’angelo Gabriele quando Muḥammad era in tenera età, di cui si parla nel Corano nella “Sura dell’Apertura”, la n°94.

nafs riempie il petto del viandante. Qui il centro sottile *ahfā* si espande per riempire l'intero torace, formando insieme con le altre *laṭā'if* un solo elemento di luce, che prende il nome di "forma unitaria" (*hay'at-i waḥdānī*); il torace si espande a tal punto da poter essere chiamato "esteriore" (*hāriġ*). A quel punto l'anima del viandante diviene pacificata (*nafs-i muṭma'inna*), ascende e si colloca nella stazione dell'appagamento (*maqām-i riṣā*), mentre la contemplazione del viandante è focalizzata sul nome divino "L'Esteriore" (*al-Zāhir*).

Il quarto capitolo del trattato è dedicato alla definizione della Sfera della Santità Suprema (*walāyat-i 'ulyā*) che è la santità propria degli spiriti angelici. 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*). Se attraversando la sfera della Santità Minore e della Santità Maggiore il cammino era nel dominio del Nome l'Esteriore (*al-Zāhir*), il cammino che avviene nella Santità Suprema avviene all'interno del dominio del Nome l'Interiore (*al-Bāṭin*). Secondo quanto scrive Šāh Abū Sa'īd la differenza è che nel cammino del Nome l'Esteriore le teofanie degli Attributi giungono senza che si manifesti l'Essenza, mentre nel cammino del Nome l'Interiore, anche se appaiono le teofanie degli Attributi, a volte diviene visibile anche l'Essenza, circondata dai Nomi e gli Attributi come dai raggi splendenti del sole.

La forma simbolica di questa sfera fu rivelata a questo umile *faqīr* per via della benevolenza del *pīr-i dastgīr* (Šāh Gulām 'Alī): vidi apparire la Sfera della Santità Suprema e sembrava che i Nomi e gli Attributi del Vero circondassero quella sfera come i raggi splendenti del sole; a volte quella sfera era visibile anche senza quei raggi, nella totale assenza di qualità (*bīrangī*), subito dopo, tuttavia, quei raggi splendenti tornavano di nuovo a farle da mantello.²²

22 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., pp. 53-54.

Solo dopo aver raggiunto il grado della Santità Suprema, Šāh Ġulām ‘Alī nominò Šāh Abū Sa‘īd come suo vicario (*ḥalīfa*) alla presenza di alcuni tra i discepoli più importanti. Il *pīr* gli concesse anche il permesso di formare discepoli nel percorso iniziatico della Qādiriyya e della Čištiyya, conferendogli il ricollegamento a quelle due vie, in presenza delle realtà spirituali (*rūḥāniyāt*) dei grandi maestri dei due ordini²³.

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

Šāh Abū Sa‘īd racconta che nel mese di *ḡū’l qa’da* dell’anno 1225 h. (Dicembre 1810) Šāh Ġulām ‘Alī aveva concentrato la sua attenzione sull’elemento terra del suo corpo elementare²⁴, convogliando su quella particolare *latīfa* 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, in questa

23 Ivi pp. 56-58. Šāh Abū Sa‘īd riporta nelle pagine seguenti anche l’intero documento scritto da Šāh Ġulām ‘Alī in cui gli conferiva l’autorità spirituale e lo nominava suo successore, *Hidāya al-Ṭālibīn*, pp. 58-61.

24 Secondo Aḥmad Sirhindī l’elemento terra, nonostante il suo stato di lontananza dall’Origine, è in realtà tra tutte le cose esistenti il più vicino al dominio sacro. Grazie a questo elemento l’uomo eccelle anche 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*, cit., p. 243.

stazione divengono evidenti, in virtù della "Visione della Certezza" (*'ayn al-yaqīn*)²⁵.

(In questa stazione) ad esempio, se uno dicesse che "il Vero esiste", in merito a ciò non sorgerebbe alcun dubbio, e non sorgerebbe il bisogno di alcuna dimostrazione, come nel caso di una cosa visibile distintamente. Se invece qualcuno dicesse "Zayd esiste", in merito all'esistenza di Zayd sorgerebbe invece il bisogno di valutazione e di riflessione.²⁶

Nella sfera delle Perfezioni della Missione profetica (*kamālāt-i 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-i ūlū'l-'azm*) vengono svelati i segreti interiori delle lettere isolate (*muqaṭṭa'āt*) che appaiono misteriosamente all'inizio di alcune sure del Corano, ed i significati nascosti dei cosiddetti versi allegorici (*mutašābihāt*). Dopo essere stati purificati ed aver raggiunto la sfera delle Perfezioni della Profezia, i dieci centri sottili del viaggiatore subiscono un'ultima trasformazione e prendono una forma diversa; da quel grado, fino alla fine del cammino spirituale, il flusso di beatitudini, discendendo dall'Essenza divina, giunge sulla "forma unitaria" del viandante.

Per forma unitaria (*hay'at-i waḥdānī*) si intende la sintesi (dei centri sottili) del Mondo del Comando e del Mondo della Creazione. Dopo che è avvenuta la purificazione e la chiarificazione di ciascuno, al loro posto è apparsa una forma diversa. Come quando un individuo vuole preparare un farmaco composito con alcuni rimedi dagli effetti diversi, per prima cosa polverizza e setaccia uno ad uno ogni rimedio; dopodiché riunisce tutte le

25 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 63.

26 Ivi, pp. 63-64.

medicine con una amalgama di zucchero o miele, e quelle stesse medicine acquistano una forma differente con proprietà differenti, che viene chiamata *ma'ḡūn*, “miscuglio”. Lo stesso accade per le dieci *laṭā'if* del viandante, che avendo assunto una forma diversa (*hay'at*), in questa stazione e nelle stazioni superiori compiranno innumerevoli ascensioni.²⁷

Il sesto capitolo della *Hidāyat al-Ṭālibīn* è dedicato alla “sfera delle Realtà divine”: questa sfera comprende quattro gradi che sono: la Realtà della Ka'ba celeste (*Ḥaḡīqat-i Ka'ba-yi Rabbānī*), la Realtà del Corano (*Ḥaḡīqat-i Qurān-i maḡīd*), la Realtà della Preghiera rituale (*Ḥaḡīqat-i ṣalāt*) e la Realtà della pura adorazione (*Ḥaḡīqat-i ma'būdiyat-i širfeh*). Šāh Abū Sa'īd afferma che tutti quelli che prima di lui avevano raggiunto la Sfera delle Realtà Divine, consideravano quelle realtà come “onde del mare delle perfezioni,” a causa della vicinanza di questo grado alle tre precedenti perfezioni profetiche. Ciò può significare che, siccome nel grado delle Perfezioni si manifestano le teofanie perenni dell'Essenza, qualsiasi connessione verso la dimensione ulteriore non può avvenire al di fuori del grado dell'Essenza, ed è quindi appropriato per tali Realtà usare il termine “onde” (*amwāḡ*)²⁸.

Nel grado della Realtà della Ka'ba, il viandante percepisce nella sua contemplazione (*murāqaba*) l'Essenza divina come il fine verso cui convergono prostrandosi tutte le esistenze possibili (*maṣḡūd-i mumkināt*). Qui la Magnificenza (*kibriyā'i*) e la Grandezza (*'aṣamat*) divine appaiono in una maniera tale 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.

27 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., pp. 66-67, brano interamente riportato anche in un'opera più recente da Šāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiḡ al-Sayr*, 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. Buehler: *Revealed Grace*, cit., p. 244.

28 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 73.

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" (*surādiqāt-i kibriyā'i wa 'aẓamat*), e allo stesso tempo, vide se stesso nel "Mondo delle similitudini" (*'ālam-i miṭāl*), ritto in piedi sul tetto piatto della Ka'ba²⁹.

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. Al momento di leggere il Corano, dalla lingua del lettore scaturiscono le parole che furono pronunciate dall'arbusto che parlò a Mosè.

Non è forse il fatto più sorprendente che si sia mai sentito, che nel momento della lettura del Corano, con tutte le sue 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 *ṣarī'a* per guidare gli uomini, ma nell'interiorità di queste lettere compaiono qualità sorprendenti e fatti straordinari, che aggiungono stupore allo stupore.³⁰

29 Abū Sa'īd Fārūqī Muğaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, 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-i kawnī*) e la Realtà divina (*ḥaqīqat-i ilāhī*), e questo è il significato dei "veli della Maestà e della Grandezza" (*surādiqāt-i kibriyā'i wa 'aẓamat*), laggiù né colore né qualità raggiungono l'orlo della Sua veste santa, e nessun'ombra riesce a insinuarsi". *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* I: 263, cit. vol. 1, p. 458.

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

L'ulteriore grado della sfera delle Realtà Divine è quello della "Realtà della preghiera rituale" (*ḥaqīqat-i ṣalāt*), 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-i 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"³¹. Šayḥ Aḥmad Sirhindī afferma inoltre che, proprio per il famoso detto, "la preghiera è l'ascensione (*mi'rāğ*) del credente", nel momento in cui inizia la sua preghiera, il viandante valica i confini dell'Altro Mondo³².

Quando solleva le due mani nell'atto di esaltazione della Gloria divina (*tahrīma*) è come se abbandonasse i due mondi per lasciarseli dietro le spalle. Dicendo "Allāhu Akbar" sosta in presenza del Nobile Sultano, e di fronte alla Solennità, alla Grandiosità, alla Magnificenza di quella Presenza – Gloria a Lui! – si inchina umilmente come un insignificante e assoluto nulla, offrendosi in sacrificio (*qurbān*) al Vero Amato.³³

31 A.J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, cit., vol. V, p. 360.

32 *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, I:260, cit., vol.1 p. 495. Si narra nel *Raḥīq al-ʿarīfīn* di Ḥusāmuddīn Manikpūrī (m. 1477) il seguente aneddoto sul maestro indiano Nūr Qutb-i ʿĀlam Čištī (m.1415): "Qualcuno chiese allo šayḥ: "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 una viaggio stringa le mani ai suoi amici. Quando un *darwīš* si erge in preghiera, 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.

33 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 77.

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-i širfeh*). Qui, come nelle stazioni precedenti, le influenze celesti si riversano dall'Essenza divina sulla "forma unitaria" del viandante. In quella stazione l'oggetto dell'adorazione non può essere ulteriormente avvicinato e la realizzazione assume una dimensione puramente visiva, dal momento che tutto ciò è alla fine del "percorso dei passi" (*sayr-i qadamī*), e come spiega Šāh Abū Sa'īd: "Laggiù non vi è più un luogo per poggiare i piedi, al contrario lo sguardo può spingersi fin dove vuole"³⁴.

Il settimo capitolo del trattato è dedicato alla spiegazione dei gradi delle Realtà profetiche: la Realtà Abramica (*ḥaqīqat-i ibrahīmī*), la Realtà Mosaica (*ḥaqīqat-i musavī*), la Realtà Muḥammadiana (*ḥaqīqat-i muḥammadī*), la Realtà Aḥmadiana (*ḥaqīqat-i aḥmad*).

In una delle sue lettere, Šāh Gulām '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-i awwāl*). Egli afferma che il centro della Sfera della prima individuazione è l'Amore, ed è anche la Realtà di Aḥmad, la manifestazione spirituale del Profeta³⁵, in quanto aspetto del suo essere l'amato prediletto (*maḥbūb*) da Dio. Quindi viene la Realtà di

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

35 Secondo Šayḥ Aḥmad Sirhindī, Muḥammad indicò la *Ḥaqīqat-e Aḥmadī* in un famoso *ḥadīṭ*: "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, p. 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.

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-i širfeh*), che corrisponde alla Realtà di Mūsā; infine la circonferenza di questa Sfera, il cui centro è l’Amore, consiste nell’Amicizia Intima (*ḥullat*), che si identifica con la Realtà di Ibrāhīm³⁶.

Nel suo testo Šāh Abū Sa‘īd ripercorre, guidato dal suo maestro, questi gradi cosmogonici partendo dal grado più esteriore, dalla circonferenza di questa sfera progredendo verso il centro, e afferma 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*)”³⁷.

Per prima cosa Šāh Ḡulām ‘Alī diresse il suo discepolo verso la realtà di Ibrāhīm che nella tradizione islamica è definito come “l’amico intimo” (*ḥalīl*) di Dio, istruendolo nella *murāqaba* della pura Essenza divina. Questa intima amicizia (*ḥulla*) sta ad indicare la più esterna tra le interrelazioni divine; Šāh Abū Sa‘īd scrive infatti che in questo grado prevale la qualità dell’essere amato (*maḥbūbiyat*) nel grado degli Attributi divini, mentre in seguito, nella realtà di Muḥammad e di Aḥmad, sarà prevalente la qualità dell’essere amato nel grado dell’Essenza. In altre parole: “Poiché l’Essenza Sublime ama Se stessa, Essa ama anche i Suoi Attributi; il primo grado dell’Amore è la Realtà di Muḥammad e Aḥmad, il secondo è quello dell’amicizia intima (*ḥulla*) della Realtà di Ibrāhīm”³⁸.

In seguito Šāh Ḡulām ‘Alī guidò Abū Sa‘īd verso il regno del puro amore dell’Essenza (*dā’ira-yi maḥabbat-i širfeh*), il secondo grado delle Realtà dei Profeti, che è indicato anche come Realtà di Mūsā. Questo elevatissimo grado è caratterizzato dal puro amore dell’Essenza che ama Se stessa; stranamente però, nonostante la manifestazione dell’Amore essenziale, in questo grado appaiono, in colui che pro-

36 Šāh Ḡulām ‘Alī: *Makātīb-i Šarīfeh*, lettera n. 90, p. 148.

37 Abū Sa‘īd Fārūqī Muḡaddidī: *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 83.

38 Ivi, p. 84.

cede, in una sorta di *coincidentia oppositorum* (*iğtimā'-yi dıddayn*), anche le modalità di sufficienza (*istignā'*) e di mancanza del bisogno del mondo (*bī-niyāzī*). Infine viene svelato al viandante il segreto di alcune espressioni audaci di quel profeta, chiamato "colui che interloquisce con Dio" (*ḥaẓrat-i kalīm Allāh*), che ad esempio disse: "Signore, mostrati a me, che io ti possa vedere!" (*Corano* VII: 143)³⁹.

Dopo di che Sāh Gulām '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 la condizione di puro amante (*muḥibbiyat*) con quella dell'essere amato (*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 della parole di Ṣayḥ Aḥmad Sirhindī, che diceva di essere stato: "Travolto dall'amore del Profeta a tal punto, che egli amava Dio perché era il Signore di Muḥammad"⁴⁰.

Tuttavia il grado della *ḥaqīqat-i muḥammadī* non è l'ultima tappa del *sulūk* dei Naqṣbandī-muğaddidī, vi è un ulteriore livello che viene indicato come *ḥaqīqat-i aḥmadī*. Per comprendere la realtà di questo livello bisogna sapere che in questo ambito il nome Muḥammad si trasforma e diventa Aḥmad, poiché il primo *mim* del nome, che corrisponde alla realtà terrena e corporea di Muḥammad, è sostituito dall'*alif* corrispondente alla sua realtà spirituale e

39 Ivi p. 86. In una nota in calce il curatore del testo suggerisce altre parole "audaci" di Mosé contenute nel Corano che si riferiscono all'episodio in cui, dopo che una folgore divina si era abbattuta su settanta israeliti che volevano accompagnare Mosé sul Monte Sinai per vedere Dio, Mosé dice, quasi ad esprimere un rimprovero: "Signore se Tu avessi voluto li avresti annientati già prima, essi e me. Ma ci annienterai Tu a causa di quello che hanno fatto gli stolti tra noi? Non è questa altro che una tentazione Tua, per la quale Tu travi chi vuoi e guidi chi vuoi" (*Corano* VII:155) *Hidāya al-Ṭālibīn*, p. 87.

40 Ivi p. 88. La frase è contenuta nel *Mabda' wa ma'ād*, Istanbul 2000, pp. 57. Trad. it. "L'Inizio e il Ritorno" a cura di Demetrio Giordani, Milano 2003, p. 83.

angelica⁴¹. Per Šayḥ Aḥmad Sirhindī, Aḥmad: “È il secondo nome di questo principe nobile, con cui è noto presso la Gente del Paradiso”⁴². 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 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-i muḥammadī* è la Sfera in cui l'amore per Dio (*muḥibbiyat*) e l'essere amato da Lui (*maḥbūbiyat*) si mescolano, la *ḥaqīqat-i aḥmadī* è la pura Realtà dell'essere amato da Dio (*maḥbūbiyat-i dātiyat-i širfeh*)⁴³.

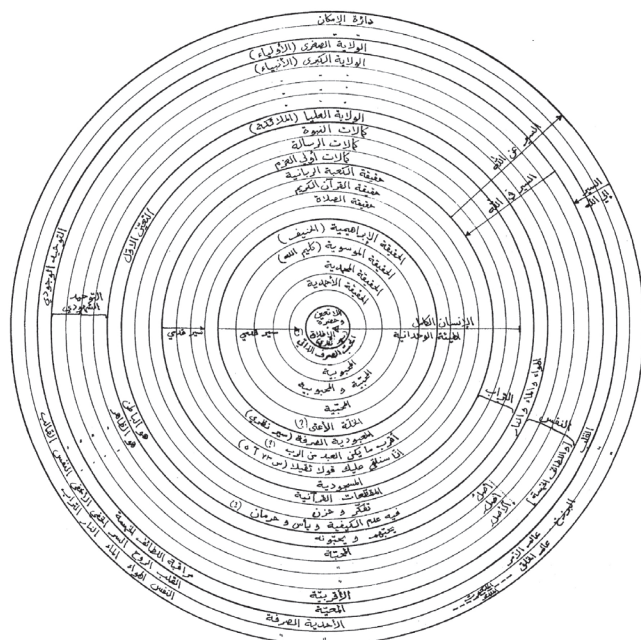
Gli ulteriori gradi di questa sfera non costituiscono altre realtà profetiche in senso stretto, ma piuttosto classificazioni aggiuntive della *ḥaqīqat-i aḥmadī*. L'ultima della sfere è quella del puro Amore dell'Essenza, che è la più prossima all'Assoluto indeterminato (*lā-ta'ayyun*). Come Šāh Abū Sa'īd spiega, la determinazione dell'Amore (*ta'ayyun-i ḥubb*) è descritta dall'Imām-i Rabbānī (Aḥmad Sirhindī) come la prima determinazione (*awwal-i 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”⁴⁴.

41 In arabo i due nomi Muhammad e Ahmad si diversificano solo per le due lettere iniziali.

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

43 *Hidāya al-Ṭālibīn*, cit., p. 89.

44 Ivi pp. 91-92. Il testo di questa “Tradizione santa” (*ḥadīṭ qudsī*) non è riconosciuto come autenticamente fondato da molti studiosi, tuttavia dal punto di vista del *taṣawwuf* la sua autenticità è stata sempre affermata in base allo svelamento intuitivo (*kašf*) di molti grandi *ṣūfī* del passato. Cfr. William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Methaphysics of Imagination*, cit., p. 250, 391 nota 14.



L'ultimo grado delle realtà dei Profeti è la sfera dell'Assoluto indeterminato (*dā'ira-yi 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 posare i piedi, dal momento che la "via dei passi" (*sayr-i qadamī*) è finita; d'ora in poi c'è solo la "via dello sguardo" (*sayr-i naẓarī*), che giunge fin dove l'occhio riesce a penetrare l'infinito e l'assoluto⁴⁵.

45 *Hidāya al-Tālibīn*, cit., p. 92. Bisogna specificare però che le espressioni "passo" (*qadam*) e "sguardo" (*naẓar*) devono essere intese in senso allegorico, in base a quello che in precedenza è stato detto sulla regola dello "sguardo sul piede" (*naẓar bar qadam*). Šayḥ Ahmad Sirhindī ammoniva in una delle sue lettere di non interpretare i due termini letteralmente, poiché specialmente in questo caso sono due espressioni che si riferiscono a realtà conoscibili solo attraverso lo stupore (*ḥayrān*). Cfr. Šāh Abū 'l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Manāhiğ al-sayr wa madāriğ al-ḥayr*, cit., p. 79.

CAPITOLO X

L'ESILIO E LA RIFONDAZIONE

Šāh Aḥmad Sa'īd, figlio e successore di Šāh Abū Sa'īd, fu il terzo custode della *ḥānqāh* fondata intorno alla tomba di Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān, e il trentunesimo anello della catena dell'ordine; lui e suo padre erano di stirpe Fārūqī, discendevano dal secondo califfo 'Umar al-Fārūq, ed erano inoltre successori di Aḥmad Sirhindī sia in linea spirituale sia per via familiare. Nacque a Rampūr nel 1802, ricevette la sua prima iniziazione al *taṣawwuf* nella cerchia dei Naqšbandī di Šāh Dargāhī. All'età di dieci anni seguì suo padre a Delhi e ricevette insieme a lui l'iniziazione all'ordine *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī* da Šāh Ġulām 'Alī; fu poi investito dal maestro della *ḥilāfat* e del permesso di istruire dei discepoli all'età di venti anni¹.

Nella biografia scritta da suo figlio, Šāh Aḥmad Sa'īd racconta di come, proprio come nel caso di suo padre, il maestro lo aveva guidato sulla via spirituale, dirigendo su di lui la sua concentrazione e la sua energia spirituale (*tawaḡḡuh*), elevandolo grado per grado. Narra in particolare di una volta in cui Šāh Ġulām 'Alī lo aveva chiamato, aveva letto per lui il capitolo aprente del Corano (*al-Fātiha*) invocando la presenza dei maestri della catena iniziatica; dopodiché aveva visto arrivare il Profeta e gli altri maestri che lo avevano preceduto; infine, al posto di Šāh Ġulām 'Alī, aveva visto Šāh Aḥmad Sirhindī in persona².

- 1 Warren Edward Fufeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit. p. 202. Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī: *Maqāmāt-i Aḥyār*, Delhi 1975, p. 78.
- 2 Muḥammad Maẓhar: *Manāqib Aḥmadiyya wa Maqāmāt-i Sa'īdiyya*, Delhi 1865, p. 26.

Alla morte del padre egli occupò il suo posto alla guida della *hānqāh* ed esercitò il suo magistero dal 1835 fino al 1857, anno in cui gli inglesi occuparono con la forza la città di Delhi durante la rivolta anti coloniale, che scoppiò nell'ultimo tentativo di restaurare l'autorità imperiale dei Moġūl, il cosiddetto *Mutiny*. Prima a causa dell'assedio, poi delle devastazioni d'interi quartieri e delle migliaia di esecuzioni sommarie, la maggior parte della popolazione fu costretta ad abbandonare la città e a cercare rifugio nelle campagne. Šāh Aḥmad Sa'īd riuscì a uscire sano e salvo dalla città assieme alla sua famiglia, grazie a un lasciapassare fornitogli da un amico, un ufficiale afgano al servizio degli inglesi. Si diresse prima in Punjab, poi giunse alla *hānqāh* del suo discepolo Dost Muḥammad Qandahārī a Dera Ismā'īl Hān; da qui, prima di lasciare definitivamente l'India per recarsi in pellegrinaggio alle città sante, scrisse una lettera a tutti i suoi discepoli per dichiarare che da quel momento in poi la *hānqāh* di Delhi era affidata alla custodia di Dost Muḥammad Qandahārī³. Dopo una breve sosta, Šāh Aḥmad Sa'īd, accompagnato dai famigliari, partì per lo Ḥiġāz e arrivò a Medina via Karachi e Bombay nel 1858. Visse a Medina per due anni iniziando e istruendo nuovi discepoli nella via *naqšbandī-muġaddidī*. Morì il 18 settembre 1860, lasciando la sua eredità spirituale ai tre figli, due dei quali: 'Abd al-Rašīd (m.1871) e Muḥammad Maḥzar (m.1883) rimasero nel Ḥiġāz a continuare la loro funzione di guida e l'opera di diffusione dell'ordine; invece il terzo, Muḥammad 'Umar Fārūqī, ritornò in India. Egli è il trentaduesimo anello della catena dell'ordine *naqšbandī-muġaddidī-maḥzarī*.

Muḥammad 'Umar Fārūqī nacque nella *hānqāh* di Delhi nell'aprile del 1829 e morì a Rāmpūr all'età di cinquantuno anni nel 1880. Si narra che aveva un fratello maggiore di nome 'Abd al-Ḥamīd che era particolarmente amato da Šāh Aḥmad Sa'īd, ma che per volontà divina morì precocemente procurando un grande dispiacere a suo

3 *Maqāmāt-i Ahyār*, cit., p. 82.

padre. In quei giorni uno dei vicari di Šāh Aḥmad Saʿīd si recò in visita alla tomba di Ḥwāja Muḥammad Bāqī bi-Llāh e in un evento straordinario il santo gli comunicò queste parole: “Dì al tuo maestro che presto la provvidenza divina gli donerà un figlio, egli sarà uno dei miei figli; lo esorto a chiamarlo ‘Umar e se Dio vorrà, questo giovane ‘Umar sarà uno dei dotati di perfezione (*aṣḥāb-i kamāl*)”. Sempre in quei giorni la moglie di Šāh Aḥmad Saʿīd sognò che un raggio di luna penetrava nella sua stanza, allora suo marito le annunciò che il Vero eccelso le avrebbe presto concesso un figlio perfetto come la luna piena. Quando nacque, gli fu imposto il nome Muḥammad ‘Umar e Šāh Aḥmad Saʿīd trasferì su di lui tutto l’affetto che aveva avuto per il fratello maggiore scomparso⁴.

Muḥammad ‘Umar Fārūqī seguì suo padre nella fuga dall’India e nel viaggio verso le città sante; dopo la sua morte si imbarcò nel 1862 per l’Egitto e la Palestina, giunse in visita a Gerusalemme, poi fece ritorno alla Mecca. Nel 1880, in osservanza ad un espresso desiderio del Profeta⁵, tornò in India insieme a suo figlio Abū’l-Ḥayr e si stabilì a Rāmpūr, che a quel tempo era la capitale di uno stato semi-indipendente retto da una dinastia sciita. Fu accolto sotto la protezione del Nawwāb Kalb ‘Alī Ḥān Bahādūr (1865-1887), ma morì sei mesi dopo il suo arrivo.

Dopo la morte di Muḥammad ‘Umar Fārūqī suo figlio Muḥyiddīn Abū’l-Ḥayr Fārūqī fece i primi esitanti tentativi per rientrare nella *ḥānqāh* di Delhi. All’epoca del suo ritorno le condizioni della società musulmana nella città risentivano ancora profondamente delle conseguenze della conquista britannica. Il controllo sulla città era ferreo; sulla comunità musulmana pesava il sospetto degli inglesi di aver provocato e guidato la rivolta del 1857. Nessuna delle antiche istituzioni politiche, culturali o religiose era sopravvissuta, persino molte moschee erano state abbattute. La grande moschea congregazionale, la sontuosa Ġāmi‘ Masḡid fatta costruire da Šāh Jahān nel 1650, era stata per

4 Ivi, pp. 93-94.

5 Ivi, p. 139.

lungo tempo adibita ad accampamento militare: fu fatta restaurare e fu restituita alla popolazione dal viceré Lord Curzon solamente nel 1903⁶.

Šāh Abū'l-Ḥayr era pienamente cosciente della condizione in cui versava la comunità musulmana sotto il dominio inglese, egli, tuttavia, pensava che ciò fosse parte di una più generale condizione di declino del mondo islamico, ed era convinto che questa difficile condizione fosse una prova per tutti i musulmani⁷.

Prima di ristabilirsi a Delhi Šāh Abū'l-Ḥayr ritornò brevemente nel Ḥiğāz; ma dal 1888 decise di assumere definitivamente il ruolo di trentatreesimo successore della linea di discendenza dei maestri della Naqšbandiyya-Muğaddidiyya-Mazhariyya, stabilendosi di nuovo nella *ḥānqāh* fondata da Šāh Gulām 'Alī. Tuttavia l'ambiente in cui era ritornato era molto differente da quello in cui avevano operato i suoi predecessori. Egli non solo doveva ristabilire la tradizione e le pratiche della Naqšbandiyya, ma doveva anche ricreare le basi istituzionali di quella tradizione.

Per prima cosa egli aveva ripreso formalmente possesso della *ḥānqāh*. Al momento della partenza da Delhi, suo nonno aveva affidato la custodia dell'istituzione al suo discepolo Dost Muḥammad Qandahārī, il quale, alla sua morte, l'aveva affidata a un suo vicario⁸. Šāh Abū'l-Ḥayr aveva preso contatto con Mollā Muḥammad 'Utmān che in quel momento era il custode dell'istituzione; durante un incontro l'uomo dichiarò formalmente di voler restituire la *ḥānqāh* ai discendenti di Šāh Aḥmad Sa'īd. L'evento simbolico che sancì il reintegro dell'autorità di Šāh Abū'l-Ḥayr, fu la costruzione di un muro di protezione intorno alle tombe di Mīrzā Mazhar Jān-i Janān e dei suoi due successori⁹.

Una volta stabilito nella *ḥānqāh*, Šāh Abū'l-Ḥayr dovette ripristinare la rete di legami e di conoscenze fa-

6 Percival Spear: *Delhi. A Historical Sketch*, Bombay 1945, in *The Delhi Omnibus*, Oxford University Press, 2001, pp. 47-50.

7 Fusfeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., p. 245.

8 Maqāmāt-i Ahyār, cit., p. 151.

9 Fusfeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., p. 249.

migliari e i rapporti con i vecchi discepoli della *ṭarīqa*, che nonostante il lungo periodo trascorso dalla partenza di suo nonno, non si erano totalmente disgregati. Come diretto discendente di un'importante personalità di Delhi, Šāh Abū'l-Ḥayr fu subito in grado di riscuotere una larga approvazione tra i suoi contemporanei. Anche se inizialmente molta gente giungeva in visita alla sua *ḥānqāh* per il rispetto dovuto alla sua famiglia, o solo per curiosità, dopo aver fatto l'esperienza dei suoi colloqui, per molti la visita occasionale si trasformava in presenza permanente.

Il successo della sua azione si può comprendere appieno solo se si prende in considerazione il volume delle risorse che Šāh Abū'l-Ḥayr fu capace di raccogliere e impiegare per l'ampliamento della *ḥānqāh* e il suo mantenimento; in generale, come i suoi predecessori, faceva affidamento solo su donazioni spontanee. Narra il suo biografo che Šāh Abū'l-Ḥayr era estremamente circospetto nell'accettare donativi da chiunque; se da un lato rifiutava considerevoli donazioni da personaggi importanti verso i quali nutriva dei dubbi circa la legalità della loro ricchezza¹⁰, dall'altro evitava di accettare denaro in situazioni che comportavano degli obblighi di natura mondana. Rifiutava in modo assoluto i contributi di usurai, di corrotti o di uomini dubbia fede, e se c'era qualcosa che non lo convinceva in un dono che aveva ricevuto, lo restituiva il giorno dopo. Un giorno un discepolo afghano gli portò del burro chiarificato (*rowḡan*), il giorno dopo Šāh Abū'l-Ḥayr glielo restituì perché nel burro aveva avvertito un sentore di illecito; l'uomo gli chiese stupito da dove poteva venire quel sospetto e Šāh Abū'l-Ḥayr disse: "La capra avrebbe dovuto mangiare del cibo lecito!" Ringraziò e poi disse che la sua famiglia, il burro se lo faceva con le sue mani. Tornato a casa, l'uomo scoprì che la sua capra, il cui latte era servito a fare il burro, a volte andava a brucare il foraggio piantato da altri¹¹.

10 Egli rifiutò l'offerta di uno stipendio mensile da parte del Nawwāb di Rāmpūr e una cospicua somma messa a disposizione dal Nizām di Hayderābād. Fusfeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., p. 270.

11 *Maqāmāt-i Ahyār*, cit., p. 158.

Nel rapporto con i suoi discepoli e con gli estranei, Šāh Abū'l-Ḥayr seguiva strettamente la tradizione dei suoi predecessori e i principi della tradizione *naqšbandī-muğaddidī-maẓharī*. Anche dal punto di vista del carattere egli manifestava le stesse caratteristiche di chi lo aveva preceduto: era un uomo rigoroso che ispirava timore reverenziale in tutti quelli che lo andavano a trovare. Tenzionalmente mostrava una natura nobile e severa (*ḡalālī*) piuttosto che maniere affabili e caritatevoli (*ḡamālī*); di conseguenza non esitò a stabilire nella sua *ḥānqāh* una regola autoritaria ed esigente. Mandava via chi non gli andava a genio, congedava bruscamente coloro che si presentavano con richieste futili o triviali o che non erano sinceri. Aveva una straordinaria capacità di cogliere lo stato interiore di quelli che venivano da lui, guardando nel fondo del loro cuore: se vi scorgeva la sincerità, allora se ne felicitava, ma se nel cuore vedeva qualche difetto, allora s'infuriava¹².

Una volta disse ai suoi discepoli riuniti di fronte a lui:

Quel che noi facciamo per il bene dei vostri stati interiori è dirigere su di voi la nostra attenzione e la nostra solerzia (*tahaḡḡuhāt*), se notiamo tracce di bontà e di bellezza nei vostri cuori, ce ne rallegriamo; ma se il giorno dopo i segni della bontà e della *baraka* sono spariti e al loro posto vediamo veli di tenebra, per via di qualche odioso difetto, vi mettiamo in guardia e vi avvisiamo.¹³

La biografia di Šāh Abū'l-Ḥayr è stata scritta dal successore, il figlio Mawlānā Šāh Zayd Abū'l-Ḥasan Fārūqī, che descrive spesso nei dettagli i metodi paterni per guarire il carattere dei discepoli dalla corruzione dell'egoismo: in ciò Šāh Abū'l-Ḥayr era molto solerte perché diceva che finché le cattive qualità del carattere non erano state estirpate, l'ottenimento della perfezione interiore era rimandato. Uno dei suoi discepoli, un tal Mollā Ḥabībullah, originario di Pešāwar, era un uomo che aveva acquisito una sincera

12 Fusfeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., pp. 256-257.

13 *Maqāmāt-i Ahyār*, cit., pp. 247-248.

presenza interiore; un giorno commise uno sbaglio e Šāh Abū'l-Ḥayr disse al figlio: “Zayd, va da Mollā Ḥabībullāh e digli che poiché ha commesso uno sbaglio deve pagare due rupie di ammenda”. Il figlio recò il messaggio all'uomo che era nel cortile della *hānqāh*, e che si rifiutò di pagare l'ammenda. Zayd Abū'l-Ḥasan riportò la risposta al padre, il quale, appena udite quelle parole, reclinò la testa sul petto per due o tre minuti, poi la rialzò e disse: “Vai da Ḥabībullāh e digli: “Non siamo stati noi a cercarti, sei tu che sei venuto da noi a chiedere di essere iniziato, di conseguenza ti sei impegnato a non contraddirci mai. Ora ci contesti e dici che non vuoi pagare l'ammenda, quindi vai fuori della *hānqāh* e non presentarti più davanti a noi!”” Quando Zayd ripeté le parole del padre, l'uomo chiuse gli occhi, si girò verso il luogo in cui era Šāh Abū'l-Ḥayr, e fu sopraffatto dall'attrazione della sua presenza; poi, con gli occhi pieni di lacrime, disse a Zayd: “Pago l'ammenda! Pago l'ammenda!” e tirò fuori le due rupie con grande sollievo. Quando Abū'l-Ḥasan aveva portato il denaro, il volto di suo padre si era illuminato con un'espressione di grande allegria; si girò e disse a suo figlio: “Hai visto, Zayd?”. Šāh Abū'l-Ḥasan aggiunge: “L'umile scrivente ha capito che Sua Eccellenza, nel momento in cui aveva reclinato il capo per alcuni minuti, aveva operato una sorta di assistenza interiore (*taṣarruf-i bāṭinī*) per riportare Mollā Ḥabībullāh dal campo della ribellione alla cerchia dell'ubbidienza. Egli operava questo tipo d'interventi in particolare con chi aveva stabilito un profondo legame con il cuore”¹⁴.

L'esitazione iniziale di Šāh Abū'l-Ḥayr nel voler ritornare a Delhi è comprensibile se si tiene conto della situazione in cui versava la città sotto l'occupazione britannica; gli anni che seguirono il *Mutiny* furono particolarmente duri per la comunità musulmana: il perdurare del sospetto di essere stati la causa della rivolta, la continua confisca di edifici emblematici, l'esclusione dai benefici dell'economia in ripresa, che aveva favorito i commercianti hindu e aveva impoverito i musulmani, avevano causato una

generale decadenza della comunità, e un clima di sfiducia per l'impossibilità di difendere la propria condizione. Delhi non era più governata da un'autorità islamica e sotto il dominio britannico, le regole e i fondamenti dell'Islām erano trascurati. Fu probabilmente questa la causa per la quale Šāh Abū'l-Ḥayr volle ridurre al minimo i contatti con l'ambiente circostante; all'inizio degli anni Novanta del 1800, decise di passare un periodo d'isolamento nella *ḥānqāh*, durante il quale volle incontrare ben poche persone. In una lettera elencava come principali cause del suo desiderio d'isolamento, la scarsità di sinceri aspiranti alla via spirituale e il disappunto per le velleità dei musulmani indiani¹⁵. Nel frattempo iniziò ad accogliere sempre più frequentemente i discepoli patani provenienti direttamente dall'Afghanistan e come diretta conseguenza del suo allontanamento dall'ambiente indiano, intorno al 1900 iniziò a passare gran parte dell'estate nella città di Quetta, a poche decine di chilometri dal confine afgano. Qui ebbe modo di incontrare centinaia di semplici *darwīṣān* e molti sapienti '*ulamā*', che affluivano dall'Afghanistan e che in lui vedevano un autentico rappresentante della Tradizione¹⁶.

Un giorno Šāh Abū'l-Ḥayr parlò ai suoi discepoli della situazione dell'India e disse che tra i musulmani si erano formati numerosi gruppi e partiti: c'erano i *Dēobandī*, i *Barelwī*, gli *Wahhābī*, gli *Ahl al-Ḥadīth*, i *Tablīgī* e altri ancora. Spiegava che tutti costoro erano dei missionari che con le loro prediche mettevano fuori strada le persone, perché insinuavano nelle menti il dubbio e il sospetto sui maestri e sulla loro funzione di guida degli aspiranti, e gettavano una cattiva luce sul *taṣawwuf*. Diceva: "Se per caso qualcuno desiderasse avere delle spiegazioni in materia in scienza religiosa e il suo *pīr* non fosse in grado di dargli una risposta soddisfacente, si può rivolgere a un sapiente vero, ma lasci da parte gli appartenenti a questi partiti, perché non faranno altro che ripetere la dottrina del loro gruppo. Sono come

15 Ivi, p. 158.

16 Fusfeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., pp. 252-255.

gufi malefici o come pappagalli¹⁷. Un tal Sayyid Aḥmad Ḥusayn, uno dei discepoli di Šāh Abū'l-Ḥayr, un giorno si trovò a passare per Puna e iniziò a frequentare le lezioni dell'Imām della moschea locale; com'era sua consuetudine, inviò una lettera al maestro informandolo della vicenda. Nella risposta Šāh Abū'l-Ḥayr gli scrisse: "Mi pare di aver colto che qualcosa sta disturbando la vostra pratica spirituale. State forse frequentando persone che professano cattive dottrine? (*bad 'aqīda-yi afrād*)". Sayyid Aḥmad Ḥusayn raccontò di essersi accorto di quanto fossero cattive le credenze dell'Imām quando un giorno, un uomo andò da lui offrendogli dei dolci che erano stati distribuiti presso la tomba di un famoso maestro *ṣūfī*; egli li aveva rifiutati dicendo all'uomo: "Sono tutte cose inutili, io non ci credo!" Da quel giorno Sayyid Aḥmad Ḥusayn smise di frequentare l'Imām che non credeva nei santi e capì a cosa si riferissero le parole del suo maestro¹⁸.

Šāh Abū'l-Ḥayr raccomandava sempre di evitare la compagnia dei *ṣūfī* ignoranti e imperfetti (*nā-tamām*). Un uomo di nome Mawlvī 'Abd al-Ġalīl ottenne l'iniziazione attorno al 1906 e frequentò per due o tre mesi la cerchia dei discepoli, poi Šāh Abū'l-Ḥayr partì per Quetta e il Mawlvī tornò a casa sua, in un sobborgo di Delhi. Qui iniziò a frequentare un altro maestro *ṣūfī* e ogni giorno si univa alla sua compagnia per recitare il *dīkr*. Quando Šāh Abū'l-Ḥayr tornò da Quetta, il Mawlvī ricomparve di nuovo nella cerchia dei suoi discepoli, ma notò che il maestro non gli riservava più la stessa attenzione. Un giorno Šāh Abū'l-Ḥayr gli disse: "'Abd al-Ġalīl che ti è successo? In te non si vede più la stessa dolcezza dell'anno passato". Lui, che non pensava di aver commesso nulla di male, gli raccontò che nel frattempo aveva frequentato un altro *pīr* e di aver recitato il *dīkr* con lui. Allora Šāh Abū'l-Ḥayr gli disse: "Allora la sporcizia che vedo è proprio un segno di quella compagnia!". Il Mawlvī gli chiese se era possibile eliminare l'impronta della frequentazione con quel *ṣūfī*

17 *Maqāmāt-i Ahyār*, cit., p. 253.

18 *Ibidem*.

imperfetto; allora lo Šāh chiuse gli occhi e indirizzò la sua energia spirituale, operando il *tawaḡḡuh* verso di lui: “Sentii che qualcosa si muoveva nel mio petto – racconta il Mawlvī – quella cosa poi uscì dal punto al centro della mia fronte (*ummu’l-dimāḡ*) e nello stesso tempo udii un suono simile ad un tintinnio”. Poi Šāh Abū’l-Ḥayr riaprì gli occhi e disse: “‘Abd al-Ġalīl da quanti giorni non reciti il *dīkr*?”. Da quel giorno il Mawlvī non si allontanò più dalla cerchia dei discepoli di Šāh Abū’l-Ḥayr¹⁹.

Il desiderio di Šāh Abū’l-Ḥayr di creare intorno a sé un sentimento di solidarietà e più in generale d’identificazione con l’intero mondo musulmano, lo aveva fatto avvicinare ad alcune figure di attivisti musulmani popolari dell’epoca. Nonostante il suo interesse egli rimase sempre un osservatore distaccato delle iniziative dei movimenti panislamici. Tipico del suo atteggiamento fu il suo approccio circospetto alle attività politiche dei fratelli Muḥammad ‘Alī e Šawqat ‘Alī, i due leaders del Movimento per il Califfato²⁰. Nonostante il grande rispetto che questi leaders avevano mostrato nei suoi riguardi, egli evitò accuratamente di farsi coinvolgere nelle loro iniziative politiche. L’obiettivo della sua azione di guida era propriamente quello di diffondere un beneficio spirituale; in realtà egli voleva offrire una maggiore sicurezza interiore in un mondo che era ormai diventato caotico, stabilendo un forte senso d’identificazione e di solidarietà tra musulmani, evitando però di spingere i suoi discepoli verso attività esteriori che avrebbero avu-

19 Ivi, pp. 253-254.

20 A partire dalla fine del XIX secolo la sorte del sultano ottomano, considerato il Ḥalīfa di tutti i musulmani, era stata al centro di numerosi dibattiti in seno alla comunità islamica indiana. Il sostegno dato al Ḥalīfa non era tanto una questione istituzionale, ma si inseriva piuttosto nella ricerca di un ideale elevato da contrapporre al razzismo e all’imperialismo occidentali. Nel 1919 il sentimento di sdegno della comunità musulmana per lo smembramento dell’impero ottomano e la consegna di aree strategiche, compresi i luoghi santi dell’Islam, ai governi fantoccio degli europei, diede vita al “Comitato panindiano per il Califfato” (*All-India Hilafat Committee*). Cfr. Barbara D. Metcalf, Thomas R. Metcalf: *Storia dell’India*, Milano 2004, p.146, 149.

to effetti disastrosi. Ciononostante, la sua preoccupazione per le sorti del califfato ottomano e l'appoggio ad alcune iniziative in sua difesa, destarono i sospetti delle autorità inglesi²¹.

Narra il biografo che al tempo della prima guerra mondiale alcuni intellettuali indipendentisti indiani, tra cui Muḥammad 'Alī, Šawqat 'Alī e Mawlānā Maḥmūd al-Ḥasan Dēobandī, fecero circolare una *fatwā* che proibiva ai musulmani indiani di arruolarsi come volontari nell'esercito inglese, poiché l'Inghilterra, che in quel momento governava l'India, aveva dichiarato guerra al Sultano ottomano, il Ḥalīfa di tutti i musulmani. Šāh Abū'l-Ḥayr aveva accolto con favore la *fatwā* e aveva appoggiato gli '*ulamā*' che l'avevano emanata, per questo motivo fu messo sotto stretta osservazione dalle autorità del governo e gli fu imposto di non accogliere più nessuno nella sua *ḥānqāh*. Uno dei discepoli, un certo Mišbāḥuddīn, era un parente diretto di Šāh Abū'l-Ḥayr e ogni volta che lo andava a trovare, il maestro lo accoglieva con particolare riguardo; Mišbāḥuddīn era, però, anche un funzionario statale e un giorno fu obbligato a recarsi da Šāh Abū'l-Ḥayr accompagnato da un ufficiale della polizia segreta. L'uomo a malincuore condusse con sé una sera l'ufficiale dal suo maestro; vedendo i discepoli seduti intorno a lui, l'ufficiale chiese spiegazioni e Šāh Abū'l-Ḥayr rispose che quelli che vedeva era tutti figli suoi, li ospitava e quindi non si erano recati da lui apposta per incontrarlo. Udite queste parole l'ufficiale si innervosì e disse: "Vedremo se è vero che non avete dato appuntamento a queste persone!". Dal giorno successivo due ufficiali di polizia sostarono di guardia delle due entrate della *ḥānqāh*, registrando di giorno e di notte i nomi di tutti quelli che entravano e uscivano. Due giorni dopo Šāh Abū'l-Ḥayr ricevette una lettera da parte delle autorità governative che lo invitavano a presentarsi nel locale ufficio di polizia per un colloquio. Per tutta la città si sparse la voce che quel giorno Šāh Abū'l-Ḥayr sarebbe sicuramente

21 Fufeld: *The Shape of Sufi Leadership in Delhi*, cit., pp. 264-265, 279.

stato arrestato. Per recarsi al colloquio lo Šāh si vestì elegantemente e fece il percorso in carrozza fino al Kašmīrī Darwāza, dov'era l'ufficio di polizia, accompagnato da un suo discepolo. L'ufficiale di polizia appena vide Šāh Abū'l-Ḥayr abbassò lo sguardo e gli chiese di mettersi a sedere. Lo Šāh si mise a sedere e l'ufficiale, sempre abbassando gli occhi, rimase in silenzio per qualche secondo. Alla fine Šāh Abū'l-Ḥayr chiese in lingua urdu all'ufficiale inglese: "Signore, per quale motivo mi avete fatto chiamare?". L'ufficiale rispose a occhi bassi: "Ci sono giunte delle lagnanze per il fatto che voi non potete ricevere chi viene a visitare la *ḥānqāh* per recitare la *fātiḥa* sulle tombe dei vostri antenati". Šāh Abū'l-Ḥayr rispose: "Chiunque deve avere il permesso di recitare la *fātiḥa*; chiunque voglia venire a visitarmi nella *ḥānqāh* lo può fare con il mio permesso!" Dopo aver udito queste parole l'ufficiale inglese disse: "Potete tornare a casa". Quando gli abitanti di Delhi lo videro tornare a casa, ringraziarono l'Altissimo perché non era stato arrestato dagli agenti del governo²².

Šāh Abū'l-Ḥayr morì nel 1923 e fu sepolto accanto ai suoi predecessori: Mīrzā Mazḥar Jān-i Janān, Šāh Gulām 'Alī e Šāh Abū Sa'īd. Dalla sua morte in poi la *ḥānqāh* di Citlī Qabar prese il nome di *ḥānqāh* Šāh Abū'l-Ḥayr. La lunga strada che nella Delhi vecchia va dal Turkmān Gate fino alla Ġāmi' Masġid, e costeggia le mura e il portale della *ḥānqāh*, oggi si chiama Šāh Abū'l-Ḥayr *marg*.

La guida della *ṭarīqa* passò poi nelle mani di suo figlio e biografo Šāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī.

22 *Maqāmāt-i Ahyār*, cit., pp. 171-172.



CAPITOLO XI

UN CUSTODE DELLA TRADIZIONE NEL MONDO CONTEMPORANEO

Il trentaquattresimo anello della catena iniziatica dei maestri della Naqšbandiyya-Muğaddidiyya-Maḏhariyya è Mawlānā Šāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī, secondogenito dei tre figli di Šāh Abū'l-Ḥayr. Nacque nel 1906 nella *ḥānqāh* rifondata da suo padre nel quartiere di Citlī Qabar della vecchia Delhi; crebbe a Delhi e a Quetta, dove suo padre risiedeva una parte dell'anno, in mezzo all'ambiente dei discepoli afgani. A sette anni invece di frequentare il *maktab* per apprendere il Corano, com'è consuetudine per tutti i bambini, frequentò una scuola primaria di tipo occidentale, dove apprese una rudimentale conoscenza della lingua inglese. Iniziò la lettura del Corano a casa; ma non riuscì ad apprenderlo interamente a memoria, secondo la tradizione. Questa fase dell'educazione durò cinque anni, dopodiché seguì il curriculum classico seguendo due prospettive: l'iniziazione al Sufismo e l'apprendimento delle scienze religiose essoteriche.

Sono poche le informazioni che si hanno sulla sua formazione sufica, egli stesso racconta che suo padre gli impartì l'iniziazione quando aveva ancora undici anni, sul treno che lo portava da Delhi a Quetta e che poi, cinque anni più tardi, lo autorizzò a iniziare a sua volta dei discepoli¹. Si conosce molto di più il suo percorso di studi nelle scienze islamiche, che lo impegnò da 1918 al 1934; dai dodici ai ventotto anni egli studiò la scienza

1 Marc Gaborieau: "Protestation d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaykh Aḥmad Sirhindī", in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle*, cit., p. 231.

del *Hadīṭ*, nella *hānqāh* stessa, sotto la direzione di vari maestri. Da notare come egli abbia evitato intenzionalmente le grandi istituzioni moderne riformate dell'Islām indiano, come l'università di Deoband o la *Nadwatu'l-'Ulamā*, e non per caso, poiché suo padre e lui stesso erano in aperto conflitto con gli *'ulamā*' di Deoband che accusavano di essere dei wahhabiti². Quando poi fu il momento di proseguire il suo percorso di studi in qualche grande istituzione al di fuori dell'India, egli non si recò a Medina, dove l'influenza del Wahhabismo era ormai predominante, ma scelse l'università di Al-Azhar al Cairo, per studiare commento del Corano (*tafsīr*) logica, grammatica araba e scienza giuridica (*uṣūl al-fiqh*). Lì entrò in rapporto con i sapienti tradizionalisti ed evitò la frequentazione degli ambienti salafiti egiziani collegati alle figure di Muḥammad 'Abduh e Rašīd Riḍā. Restò in Egitto dal 1931 al 1934, e terminò la sua formazione diplomandosi presso la prestigiosa università cairota con il titolo di Mawlānā.

Si racconta che durante il suo soggiorno in Egitto Šāh Abū'l-Ḥasan sentì parlare della dottrina e della fama dello Šayḥ 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā (René Guénon) e una volta volle incontrarlo di persona, ma non riuscì a superare la folla che attendeva alla porta del maestro francese e così tornò indietro senza averlo potuto incontrare. Conservò però per tutta la vita, il ricordo del suo insegnamento³.

Durante la sua permanenza al Cairo nel 1932 egli si recò in pellegrinaggio alla Mecca, visitò Gerusalemme e le antiche capitali culturali del mondo islamico come Damasco, Baghdad e Beirut. Ritornò a Delhi nel 1934 per esercitare a pieno titolo il ruolo di guida spirituale e di custode dell'istituzione che suo padre aveva ricoperto fino al 1923. Nell'esercitare il suo magistero Šāh Abū'l-Ḥasan si comportava esattamente come suo padre: impegnava la mattina insegnando le scienze religiose tradizionali, poi

2 Ivi, p. 232.

3 Šāh Abū'l-Ḥasan Fārūqī Mujaddidī: *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull'accesso ai gradi delle virtù interiori*, cit., introduzione p. 17.

dedicava il resto della giornata all'incontro con i discepoli, oppure a leggere e a scrivere. La sera era riservata ai rituali di gruppo della *ṭarīqa*. Egli era anche il custode della biblioteca della *ḥānqāh* in cui si conserva la quasi totalità dei testi importanti della tradizione *ṣūfī*, opere rare della Naqṣbandiyya e anche molti manoscritti. Come suo padre, Šāh Abū'l-Ḥasan aveva mantenuto l'abitudine di privilegiare i rapporti con l'Afghanistan e così, durante un colloquio con un professore francese, aveva raccontato che tra i suoi discepoli vi erano degli indiani, molti pachistani, ma soprattutto afghani⁴.

Šāh Abū'l-Ḥasan è autore di oltre quindici opere, in parte inedite, scritte in arabo, persiano e urdu. La più voluminosa è senz'altro la biografia di suo padre, scritta inizialmente in urdu, intitolata *Maqāmāt-i Ḥayr*, che è ben più di una semplice biografia, è una storia dettagliata della linea di discendenza e un compendio dottrinale e biografico della Naqṣbandiyya Muğaddidiyya. Di quest'opera esiste anche una versione in persiano che è stata largamente utilizzata nel capitolo precedente.

Una categoria particolare delle opere di Šāh Abū'l-Ḥasan è quella dedicata alla confutazione delle dottrine neo-hanbalite e in particolar modo del Wahhabismo, termine che in India include in maniera assai ampia tutti i riformatori indiani moderni, compresa la scuola di Deoband. Le frasi che seguono permettono di comprendere il vigore dei sentimenti anti wahhabiti che permea tutta la sua opera. Raccontando del suo primo pellegrinaggio avvenuto nel 1928, Šāh Abū'l-Ḥasan scrive:

Le genti del Nağd (i Sauditi) controllavano la Mecca da tre anni. Questa gente non possiede né scienza né educazione. Sono i discepoli di Muḥammad ibn 'Abd al Wahhāb e prendono tutto quello che ha detto quest'ultimo per rivelazioni di Dio. Ho letto alcuni trattati di Ibn 'Abd al-Wahhāb e li ho trovati abominevoli. La sua dottrina si può così riassumere: "Tutti i musulmani del mondo sono politeisti (*mušrik*) ed è lecito ucciderli". La distruzione

4 Marc Gaborieau: "Protestation d'un soufi indien", cit., p. 233.

che hanno compiuto nei luoghi santi e delle tombe del Hiğāz sono opere sataniche.⁵

Sono tre i libri dedicati alla critica del Wahhabismo; il primo attacca direttamente alla radice il problema, il teologo Ibn Taymiyya (m.1328) l'ispiratore del movimento; il titolo del libro è: *'Allāma ibn Taimiyya aur un-ke ham-'aṣr 'ulamā*, scritto in urdu nel 1967-68, che è stato tradotto in inglese con il titolo *Allama ibn-e Taymiyya and his Contemporary Ulema*, edito a Delhi nel 2012 dalla Shah Abul Khair Academy, la piccola casa editrice della *hānqāh*. Il testo analizza innumerevoli opere di dotti contemporanei di Ibn Taymiyya per mettere in evidenza semplici opinioni, critiche, condanne e soprattutto le accuse di eresia che in quell'epoca erano state formulate contro di lui. Il secondo libro: *Bazm-i Hayr az Zaid dar ġawāb bazm-i Jamšīd* è una polemica in urdu scritta nel 1954 contro gli 'ulamā' di Deoband, è in particolare una critica verso Aṣraf 'Alī Tanāwī (m.1943) e le sue obiezioni al culto dei santi. Il terzo libro è la *Mağmū'a Hayr al Bayān* che riunisce tre trattati sul Mawlid, la rievocazione della nascita del Profeta, chiaramente in risposta alle obiezioni dei riformisti contro la celebrazione di questa ricorrenza; fu pubblicata in urdu nel 1954⁶.

Šāh Abū'l-Hasan ha scritto nel 1976 anche un libro di polemica in difesa di Šayḥ Aḥmad Sirhindī dalle critiche di alcuni autori indiani contemporanei, come Muḥammad Mujeeb e Saiyid Athar Abbās Rizvi, che avevano individuato nell'azione del Muğaddid, in difesa dei principi dell'Islām tradizionale ai tempi di Akbar, un intento politico, che aveva avuto come effetto finale la separazione lacerante tra la società musulmana e quella hindu. Il titolo del libro in urdu è *Ḥaẓrat Muğaddid aur unke nā qadīn*, che è stato tradotto in inglese a Lahore, con il titolo *Hazrat Mujaddid and his critics* nel 1982. Egli risponde a queste

5 Šāh Abū'l-Hasan Fārūqī: *Maqāmāt-i Hayr*, versione urdu, Delhi 1972, p.776, in Marc Gaborieau: "Protestation d'un soufi indien", cit., p. 234.

6 *Ibidem*.

critiche in maniera netta e vigorosa, ricordando quale fosse in realtà la statura spirituale di Šayḥ Aḥmad Sirhindī e la vera natura della sua azione⁷.

Di carattere puramente dottrinale è il trattato sulla metafisica dello Šayḥ al-Akbar Muḥyiddīn ibn ‘Arabī intitolato *Risāla-yi Wahdat al-Wuḡūd*, scritto in urdu nel 1970; ma il libro di Šāh Abū’l-Ḥasan che più di tutti manifesta la sua straordinaria capacità di sintetizzare la dottrina della tradizione *naqšbandī-muḡaddidī* è intitolato *Manāhiḡ al-Sayr wa Madāriḡ al-Ḥayr*, che nonostante il nome arabo è stato pubblicato sia in versione persiana che in urdu a Qandahār, in Afghanistan nel 1956-57; di questo libro esiste una traduzione italiana curata da Thomas Dahnhardt dal titolo: *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull’accesso ai gradi delle virtù interiori*⁸. Il libro è uno straordinario compendio del percorso iniziatico, della dottrina e del metodo, che vuole riaffermare le potenzialità infinite degli esseri a cui si rivolge. L’esigenza di scrivere questo testo è nata dalla preoccupazione dell’autore “di dover salvaguardare il tesoro della tradizione *naqšbandī-muḡaddidī* in un’epoca di grandi cambiamenti e di forte indebolimento spirituale”⁹. L’opera rientra nel modello classico del manuale di supporto per i discepoli praticanti il metodo *naqšbandī-muḡaddidī*, che ripropone i punti essenziali dell’insegnamento orale impartito dalla viva voce di un maestro vivente. Con grande capacità riassuntiva Šāh Abū’l-Ḥasan, parla della realtà interiore e luminosa dell’essere umano, descrive il metodo del *dīkr* e delle *murāqabāt*, i vari gradi di meditazione; elenca le tappe fondamentali del percorso iniziatico, descrive gradi elevatissimi di realizzazione spirituale con il linguaggio simbolico caratteristico della tradizione *ṣūfī* più autentica.

Nella prefazione del libro Šāh Abū’l-Ḥasan elenca le opere d’importanti personaggi della *ṭarīqa*, suoi antenati e maestri che l’hanno preceduto, da cui ha tratto ispirazione per la stesura del testo; chiarisce che si tratta di libri di diffi-

7 Lo studio di Marc Gaborieau precedentemente citato, è interamente dedicato all’analisi del libro.

8 Cit.

9 Ivi, introduzione p. 18.

cile reperimento e che per questa ragione ha voluto citarne i concetti e i passaggi più illuminanti per farli rivivere nella sua opera. Cita innanzitutto le *Ma'mulāt-i Mazharī*, opera in persiano di Ḥaẓrat Šāh Na'imullāh Bahrā'icī (m. 1803), che è una delle fonti principali sulla vita e l'opera di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān, di cui fu discepolo e vicario. Poi l'*Idāḥ al-Ṭarīqa* (Chiarimenti sulla via iniziatica), le *Rasā'il-i sabā'iyi sayyāra* (Le epistole dei sette pianeti), le *Maqāmāt-i Mazharī*, l'altra biografia di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān, e le *Makātīb-i Šarīfa*, (Le nobili lettere), tra gli scritti di Šāh Ḡulām 'Alī. Quindi la *Hidāyat al-Ṭālibīn* di Ḥaẓrat Šāh Abū Sa'īd. I *Marātīb al-Uṣūl* (I gradi del raggiungimento) di Ḥaẓrat Šāh Ra'ūf Aḥmad (m. 1838) opera di un altro vicario di Šāh Ḡulām 'Alī. Gli *Anhār-i arba'* (I quattro fiumi) di Ḥaẓrat Šāh Aḥmad Sa'īd Fārūqī. Ma soprattutto Šāh Abū'l-Ḥasan ammette di aver ricevuto massima ispirazione dalle opere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, dalle sue *Maktūbāt* a da alcuni passaggi chiave del trattato *Mabda' o Ma'ād* (L'Inizio e il ritorno)¹⁰.

Si può dividere sommariamente il *Manāhiḡ al-Sayr wa Madāriḡ al-Ḥayr* in tre parti. Nella prima parte l'autore tratta dell'origine dell'uomo e del patto primordiale che lo ha legato a Dio, della natura luminosa dell'essere umano e dei suoi dieci organi sottili (*laṭā'if-i 'ašra*); elenca poi le dieci tappe della via iniziatica e gli undici principi basilari della Via, come furono definiti dagli antichi Ḥwājagān.

Nella seconda parte il testo spiega il rapporto iniziatico tra maestro e discepolo, il conferimento dell'iniziazione alla *ṭarīqa* e il "suggerimento" della formula sacra del *ḡikr-i šarīf*; poi descrive il percorso dell'iniziato attraverso la prima sfera, quella "della santità minore" e il rituale della recitazione della formula sacra "della negazione e dell'affermazione" (*ḡikr-i naṣī o iṭbāt*).

Nella terza parte viene descritta l'intera progressione nella via spirituale e l'attraversamento delle tre sfere della Santità, delle perfezioni della Profezia, delle Realtà divine e delle Realtà dei Profeti, ripercorrendo accura-

10 *Manāhiḡ al-Sayr*, cit., pp. 6-7.



tamente lo stesso tragitto delineato nel trattato *Hidāyat al-Ṭālibīn* di Ḥazrat Šāh Abū Sa'īd, con maggiori dettagli e indicazioni.

Per avere un'idea più precisa del testo e della personalità dell'autore, vengono riportate di seguito alcune pagine del capitolo iniziale del libro, tratte dall'edizione persiana.

IL PATTO PRIMORDIALE ('ARD-I ĀMĀNAT)

Bisogna sapere che quando la Volontà divina, sia esaltata la Sua magnificenza, volle far apparire lo splendore delle perfezioni dei Suoi Nomi e dei Suoi Attributi rimuovendo il velo che li occultava, e volle manifestare la Sua Signoria, creò l'universo per mezzo della Sua perfetta Onnipotenza; esso è chiamato il Macrocosmo ('*ālam-i kabīr*) e si estende dalla cima del Trono fino alla terra più bassa. Poi esprime il desiderio di affidare la veste della Vice reggenza e il fardello del Patto a una delle creature, ma nessuna di esse si rivelò degna di quella munificenza né meritevole di quella generosità. I cieli, nonostante la loro elevatezza e il loro alto rango, e la terra, nonostante la sua vastità e la sua ampiezza, si mostrarono incapaci di assolvere quel compito e porsero le loro scuse.

Noi abbiamo proposto il pegno ai Cieli e alla Terra e ai monti, ed essi rifiutarono di portarlo, e n'ebbero paura. Ma se ne incaricò l'Uomo, e l'Uomo è ingiusto e di ogni legge ignaro! (Corano XXXIII:72)

*Quando vidi gli angeli bussare alla porta della taverna
L'argilla di Adamo veniva impastata per plasmare la coppa
I cieli il peso del Patto non riuscivano a portare
In sorte toccò a me che divenissi un folle.*

Poiché non una delle creature ebbe la forza e la capacità di sostenere quel peso enorme, l'Onnipotente saggio e veggente compose il prototipo meraviglioso dell'uomo con le parti dell'universo intero, provenienti sia dal mondo superiore ('*ālam al-'alawī*) che del mondo inferiore ('*ālam al-siflī*), di modo che la creatura così composta fosse in sé simile alla Coppa dell'Universo; e questo fu il Microcosmo ('*ālam-i kucek*).



*Vagando per l'universo alla ricerca della coppa di Jamšīd
Non un giorno sedetti, né una notte riposai
Mi fermai per ascoltare la lode della coppa di Jamšīd
Sono io la Coppa dell'Universo, sono io stesso Jamšīd!*

Per questo motivo l'uomo è il compendio di tutti gli esseri contingenti, cosicché viene chiamato Microcosmo (*'ālam-i šağīr*). Nel nobile versetto: *Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi* (Corano XLI:53) vi è un chiaro riferimento a questo concetto. I dotti più esperti delle scienze islamiche hanno trattato con perfetta chiarezza questo argomento nei loro trattati e l'umile scrivente riporta alcune delle frasi dello Šayḥ Ismā'īl Ḥaqqī dalla sua opera *Rūḥ al-Bayān*: "Ogni indizio che la Potenza divina dispiega nel Macrocosmo, appare chiaro nel microcosmo, ed esso è il corpo dell'uomo. Tu supponi di essere un corpo minuscolo, ma in te è racchiuso l'universo intero".¹¹

*In apparenza ci dirigono le stelle
Dall'interno al contrario noi reggiamo il cielo
Nella forma tu sei un microcosmo
Nella realtà sei il macrocosmo*

Tutto ciò che nell'universo esiste in maniera distinta è racchiuso in maniera sintetica nella costituzione dell'essere umano. Dal lato della forma l'uomo è un microcosmo, ma dal lato delle sue capacità e delle sue possibilità, il rango dell'uomo è il più elevato ed è un macrocosmo.

*O tu, che possiedi il regno di Iskandar e Jamšīd
E che per avarizia corri dietro a mezzo dirham
Tutto il mondo è racchiuso in te
Ma per ignoranza pensi di essere anche tu del mondo.*

Il corpo umano è come il Trono divino (*'arš*), la sua anima è come il Piedistallo (*kursī*), il cuore è come la Ka'ba celeste (*bayt-i ma'mūr*), i suoi organi sottili (*laṭā'if*) sono come dimore del Paradiso, le sue energie spirituali sono come gli angeli. I suoi occhi, le sue orecchie, le sue narici, i due capezzoli, i suoi due orifizi, la bocca e l'ombelico

11 Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī: *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut 1985, vol. VIII, p. 281.

sono come le dodici case dello zodiaco. Le facoltà della vista, dell'udito, del gusto, dell'olfatto, del tatto, della ragione (*nāṭīqa*) e dell'intelletto (*'aql*), sono come i sette pianeti; come il governo dei sette pianeti è affidato al sole, che è coadiuvato dalla luna, così le sette facoltà sono governate dall'intelletto che è coadiuvato dalla ragione. Se in un anno ci sono 365 giorni, tante sono le giunture del corpo umano, se in un mese ci sono trenta giorni analogamente nella bocca dell'uomo ci sono trenta denti. Se la luna attraversa ventotto case nel corso del suo ciclo mensile, ventotto sono nella bocca i luoghi di articolazione (*maḥāriḡ*) delle lettere dell'alfabeto arabo. La sua carne è come la terra, le sue ossa come i monti, il suo cervello è come le miniere, il suo stomaco è come l'oceano, il suo ventre come il mare, le sue arterie come fiumi, il suo grasso come l'argilla, i suoi capelli come l'erba. Il suo respiro è come il vento, la sua parola è come il fulmine, la sua voce come il tuono, il suo pianto come la pioggia. Il suo riso è come il chiarore del giorno, la sua tristezza come la tenebra notturna, il suo sonno è come la morte, la sua veglia come la vita. La sua nascita è come l'inizio del corso delle stagioni, l'infanzia è come la primavera, la giovinezza è come l'estate, la mezza età come l'autunno, la vecchiaia come l'inverno e la morte è il completamento del ciclo. Gli anni della vita sono come paesi, i mesi sono come tappe, le settimane come parasanghe, i giorni come miglia, i singoli respiri come passi: ogni respiro che l'uomo esala è come un passo verso la morte.

*Ad ogni respiro che passa la vita se ne va
E allora sto attento a contarne tanti*

La saliva nella bocca è dolce, le lacrime salate, il cerume delle orecchie è amaro. L'uomo racchiude in sé le caratteristiche di tutti gli animali, la conoscenza e la luminosità degli angeli, l'astuzia e la seduzione del demonio, il coraggio del leone, la ferocia del lupo, la pazienza dell'asino, la furbizia della volpe, l'adulazione del gatto, il rancore del cammello, la cupidigia del topo, l'operosità della formica, la fedeltà del cane e altro ancora. In più l'uomo eccelle per la capacità di intuire, argomentare e saper distinguere, per la capacità di esprimersi in un linguaggio articolato e per l'abilità di ingegnarsi e creare. Tutti questi sono segni dell'Altissimo nell'intimo di noi stessi. Sia lode a Dio il sommo Creatore!

*Per te è stato chiarito il segreto delle sfere celesti
A tua disposizione tutto quello che viene dal mare e dalla
miniera
Dinanzi a te piegano tutti il capo a terra umilmente
Per le tue conoscenze e per il tuo rango, gli spiriti celesti.
Tutti sono servi tuoi nel dominio dell'Ordine divino
La Terra, l'Aria, il Fuoco e l'Acqua.*

Quando la meraviglia dell'uomo fu creata con siffatto privilegio di bellezza e perfetta costituzione nel laboratorio dell'ingegno divino e apparve nella bottega del mercato del Mondo della Possibilità universale (*bazār-i imkān*), il Creatore, sia lodata la Sua Potenza, volle eleggerlo ponendo sul suo capo la corona della Conoscenza e consegnando nella sua mano le chiavi dei tesori della Sagghezza, facendolo diventare la gloria del mondo e degli universi. Agli angeli più vicini a Dio (*karrūbiyān*) non rimase altro che riconoscere la propria incapacità e quindi dissero:

Sia Gloria a Te! Noi non conosciamo altro che quel che Tu ci hai insegnato. (Corano II:32)

*Forse gli angeli non ottennero un beneficio dalla loro sottomissione
Quando la grazia dell'amore si riversò su Adamo?*¹²

Šāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī morì il 6 novembre 1993 e fu sepolto in un locale adiacente al mausoleo che contiene le spoglie di suo padre e di altri tre dei suoi predecessori: Mīrzā Maḥzar Jān-i Jānān, Šāh Ġulām 'Alī e Šāh Abū Sa'īd. La guida dell'ordine *naqšbandī-muğaddidī-maḥzarī* è passata nelle mani di suo nipote Ḥaẓrat Anas Abū'l-Naṣr Fārūqī Muğaddidī che è adesso il custode della *ḥānqāh*. Le vicende storiche del XX secolo hanno modificato in maniera sostanziale la provenienza e la composizione etnica dei discepoli che frequentano la *ḥānqāh* dedicata a Šāh Abū'l-Ḥayr; la lunga guerra in Afghanistan e la crescente tensione al confine tra l'India e il Pakistan

12 *Manāhiğ al-Sayr*, cit. pp. 11-13. *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull'accesso ai gradi delle virtù interiori*, cit., pp. 34-38.

hanno fatto sì che la maggioranza dei discepoli che ora visitano la *ḥānqāh* provenga dal Bangladesh e da alcune zone dell'India, come il Kashmir e l'Uttar Pradesh. L'azione di Ḥaẓrat Anas Abū'l-Naṣr Fārūqī è ora quella di continuare la tradizione dei suoi predecessori nell'istruzione delle tecniche della *ṭarīqa*, e nel tramandare le dottrine dei maestri dell'ordine. Non è raro assistere in determinate serate alle lezioni di Ḥaẓrat Anas che commenta ai discepoli riuniti intorno a lui, passi delle *Maktūbāt* di Šayḥ Aḥmad Sirhindī e di Ḥwāja Muḥammad Ma'sūm. In particolare Ḥaẓrat Anas Fārūqī si è dedicato con grande energia e risorse finanziarie al recupero e al restauro di alcuni importanti mausolei della tradizione *naqšbandī-muğaddidī*, che a causa dello spopolamento d'interi quartieri, che prima della divisione tra l'India e il Pakistan erano abitati da musulmani, sono caduti nel più completo abbandono. È il caso soprattutto del mausoleo di Mīr Nu'man Badaḥšī, uno dei vicari di Šayḥ Aḥmad Sirhindī ad Agra, e del mausoleo di Šayḥ Muḥammad 'Ābid Sunnāmī, uno dei maestri di Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān, nei sobborghi di Delhi, che stava per essere abbattuto per far posto a un garage. Ogni giovedì sera nella *ḥānqāh* si esegue il rituale del *Ḥatm-ī Ḥwājaḡān*, il rituale collettivo più importante dell'ordine, con grande solennità e partecipazione. Ogni anno, la sera del ventottesimo giorno del mese di Ġumāda al-Tānī, la *ḥānqāh* si riempie di devoti e discepoli provenienti un po' da tutto il mondo per la '*Urs-i Šayḡayn*' "La festa in onore dei due Šayḡ", che riunisce in un'unica data le celebrazioni per gli anniversari della morte di Šāh Abū'l-Ḥayr e di suo figlio Šāh Abū'l-Ḥasan.

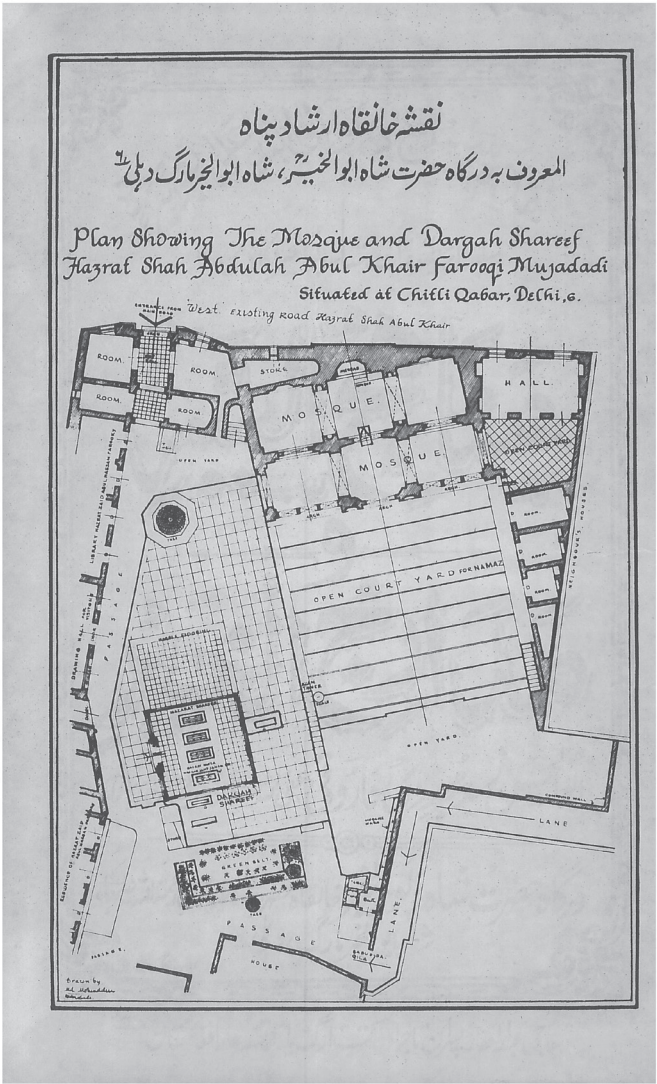


Fig. 1: Mappa della *hānqāh* “*Ṣāh Abū'l-Ḥayr*” di Delhi.



Fig.2: La moschea nel cortile interno della *ḥānqāh*.



Fig.3: Il padiglione che custodisce le tombe dei maestri naqšbandī.

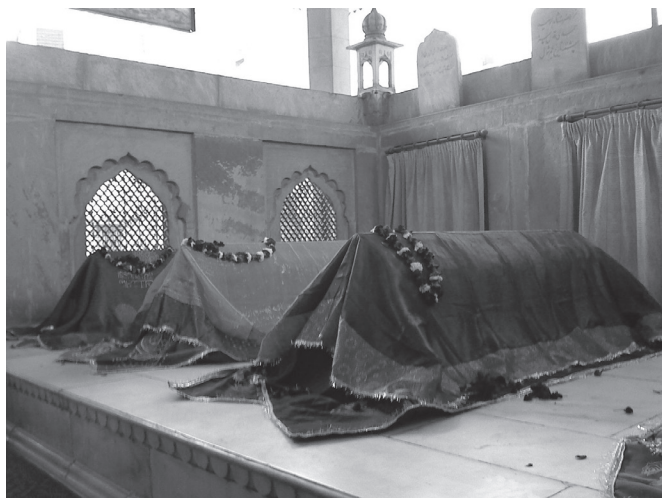


Fig.4: Le tombe dei maestri all'interno del padiglione.



Fig.5: L'interno della moschea.



Fig.6 : Porta di una delle cellette nel cortile della *hānqāh*.



Fig. 7: Libri su uno scaffale della biblioteca.



Fig. 8: Cartello indicatore nelle vicinanze della *hānqāh*.



Fig. 9: Una strada della vecchia Delhi nelle vicinanze della *hānqāh*.



Fig.10: Il mausoleo di Ḥwāja Muḥammad Ma‘šūm a Sirhind



Fig.11: Il complesso monumentale della tomba di Šayḥ Aḥmad Sirhindī a Sirhind

BIBLIOGRAFIA

- Abu Manneh Butrus: "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams* New Series, Bd. 22, Nr. 1/4 (1982).
- Id.: "Khalwa and rābita in the Khālidī suborder", in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990.
- Id.: "A note on "Rashahāt 'Ain al-Hayat" in the Nineteenth Century", in Elisabeth Ozdalga: *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Swedish Research Institute in Istanbul 1999.
- Al-'Aḥḥī Abū al-'Alā: *Al-Malāmatiyya wa al-Ṣūfiyya wa ahl al-Futuwwa*, Beirut-Baghdad 2015.
- Al-'Aḡlūnī Ismā'īl ibn Muḥammad: *Kaṣf al-Kafā' wa Muzīl al-Ilbās*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrut 2006.
- Alam Irshad : *Faith Practice Piety. An Excerpt from the Maktubat-i Imami-i Rabbani*. Dhaka 2010
- Al-Bazdawī Ṣayfuddīn Muḥammad: *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*, Il Cairo 1963.
- Al-Bursawī Ismā'īl Ḥaqqī: *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut 1985.
- Algar Hamid: "**Boḥārī 'alā' -Al-Dīn Moḥammad**", voce **dell'Encyclopaedia Iranica**. www.iranica.org..
- Id.: "Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandī order" in: *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen Germany. August 1974.
- Id.: "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of its History and Significance". *Studia Islamica*, No. 44, 1976, pp.123-152.
- Id.: "A brief History of the Naqshbandī Order", in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naq-*

shbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985. Istanbul 1990.

Id.: "Political aspects of Naqshbandī History", in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985. Istanbul 1990.*

Id.: "Reflections of Ibn 'Arabī in Early Naqshbandī Tradition". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, vol. X, 1991.

Id.: "Éléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive naqshbandī", in : *Melāmis-Bayrāmis. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Isis, Istanbul 1998.

Al-Ġazā'irī 'Abd al-Qādir Emīro: *Il libro delle soste*, [*Kitāb al-Mawāqif*] introduzione, traduzione e note di Michel Chodkiewicz, Milano 1982.

Al-Ġazālī Abū Hāmid: *Kitāb al-Tafakkur- Il libro della Meditazione*, trad. di G. Celentano, SITI, Trieste 1988.

Al-Ġurgānī 'Alī ibn Muḥammad al-Šarīf: *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Librairie du Liban, ed. G. Flugel, Bayrūt 1985.

Id.: *Kitāb al-ta'rīfāt*. Traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton, préfacé par Pierre Lory: Teheran, Presse Universitaire d'Irān 1994.

Al-Hānī 'Abd al-Mağīd: *Al-Ḥadā'iq al-Wardiyya fī Ḥaqā'iq Aḡillā' al-Naqshbandiyya*. Baghdad 1306 h.

Al-Huḡwīrī 'Alī ibn 'Uṭmān: *Kašf ol-Maḡḡūb*, ed. Mahmūd Abedī, Teheran 1383 (h.š.).

Id.: *The Kashf al-Mahjub the Oldest Persian Treatise on Sufism*, a cura di R.A. Nicholson, Lahore 1976.

Al-Iṣfahānī Abū Nu'aym: *Ḥilyat al-Awliyā' wa ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Al-Kālābaḡī Abū Bakr Muḥammad: *Il Sufismo nelle parole degli antichi* [*Al-ta'arruf li-maḡḡhab ahl al-taṣawwuf*] trad. it a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.

Al-Kāshifī 'Alī ibn Ḥusayn al-Wā'iz Ṣafī: *Raṣaḡāt'ayn al-Ḥayāt*, Taškent 1911.

Id.: *Raṣaḡāt'ayn al-Ḥayāt*, Kanpūr 1912.

- Id.: *Raṣahāt 'ayn al-Ḥayāt fī manāqib maṣāyih al-Ṭarīqa al-Naqṣbandiyya wa ādābihim al-nabawiyya wa asrārihim al-rabbāniyya*, versione araba di Ṣaykh Muḥammad Murād ibn 'abd Allāh Al-Manzilawī al-Qazānī, Dar al-Kutub al-'ilmiyya, Beirut 2008.
- Al-Kürdī Muḥammad Amīn: *Tahdīb al-Mawāhib al-Sarmadiyya fī Agillā' al-Sādat al-Naqṣbandiyya*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 2004.
- Al-Nabhānī Yūsuf: *Ġāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, 2 vol., Beirut 1993.
- Al-Nābluṣī 'Abd al-Ġanī: *Miftāḥ al-Ma'iyya fī Dustūr al-Ṭarīqa al-Naqṣbandiyya*, Al-Qāhira 2008.
- Al-Qayṣarī: *Il Khidr e l'Acqua di Vita (Taḥqīq Mā' al-Ḥayyāt fī Kaṣf Asrār al-Ẓulumāt)*. Il leone verde, Torino 2012.
- Al-Qurṭubī Abū 'abd Allāh Muḥammad: *Al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Il Cairo 1950.
- Al-Quṣayrī Abū-l-Qāsim: *Laṭā'if al-Iṣārāt*, Il Cairo 1983.
- Id.: *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, Beirut 2001.
- Id.: *Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Al-Risālah al-Quṣayriyya fī 'ilm al-tasawwuf*, Trad. ingl. Alexander D. Knysch, , Garnet, Reading 2007.
- Al-Raḥāwī Muḥammad: *Al-Anwār al-Qudsiyya fī Manāqib al-Sādat al-Naqṣbandiyya*, Il Cairo 1344 h.
- Al-Safī Alī ibn Husayn: *Rashahāt 'ayn al-hayāt. Beads of Dew from the Source of Life*, trad. ingl. a cura di Mukhtar Holland, Lauderdale 2001.
- Al-Sahlaḥī Muḥammad ibn 'Alī: *Il libro della Luce (Kitāb al-Nūr). Fatti e detti di Abū Yazīd Al-Biṣṭāmī*. Introduzione, traduzione e note a cura di Nahid Norozi, Ester, Torino 2018.
- Al-Sakandarī Ibn 'Aṭā' Allāh: *Al-Maqṣad al-Muḡarrad fī Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*, Al-Qāhira 2002.
- Al-Sulamī Abū 'Abd al-Raḥmān: "Bayān aḥwāl al-ṣūfiyya" in: *Tis'a kutub fī uṣūl al-taṣawwūf wa'l zuhd li Abī 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*. Ed. Suleyman Ibrahim Atiş, Riyāḍ, 1993.
- Id.: *Al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, Al-Qāhira 1998.
- Id.: *La scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmātī*. A cura di Demetrio Giordani. Il Leone verde, Torino 2006.

Id.: *Risāla al-Malāmatiyya*, in Abū al-‘Alā al-‘Afīfī: *Al-Malāmatiyya wa al-Šūfiyya wa ahl al- Futuwwa*, Beirut-Baghdad 2015.

Ambrosio Alberto Fabio: *L'Islam in Turchia*, Carocci, Roma 2015.

Alvi Sajida S.: "The Naqshbandī Mujaddidī Sufi Order's Ascendancy in Central Asia Through the Eyes of its Masters and Disciples (1010S-1200S/1600S-1800S)" in: *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*. Edited by Todd Lawson, London New York 2005.

Anjum Tanvir: "Calm amid Chaos. The Role of Shah Ghulam Ali in the Revival of Sufi Tradition in the 19th century in India and beyond". *Pakistan Vision*, vol. 11, n°2.

Ansari Abdul Haqq Muhammad: *Sufism and Sharī'a. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*. Leicester 1986.

‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn: *Taḍkirat al-Awliyā'* (Memoirs of the Saints) ed. critica a cura di Reynold A. Nicholson, Brill, Leiden 1905.

Id.: *Taḍkirat al-Awliyā'*. Ed. a cura di Mohammad Estelami, Teheran 1346 h. š.

Id.: *Tadhkirat al-awliyā'*. *Parole di Šūfī*. Traduzione italiana a cura di Laura Pirinoli, Luni, Milano 1994.

Bahraicī Šāh Na‘īmullāh: *Ma‘mūlāt-i Mazhariyya*, Kānpūr 1275 h.

Bernardini Michele: *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il mondo iranico e turco*. Einaudi, Torino, 2003.

Buehler Arthur: "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: the Central Asian Legacy", in *Journal of Islamic Studies* 7-2, 1996.

Id.: *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press 1998.

Id.: *Fihāris-i taḥlīl-yi Maktūbāt-i Aḥmad Sirhindī*, Lahore 2001.

Id.: "Mawlānā Khālid and Shāh Ghulām ‘Alī in India", *Journal of the History of Sufism*, n° 5, 2007.

Id.: *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindī (1564-1624)*, Fons Vitae, Louisville, 2011.

- Id.: "Translation Issues in Ahmad Sirhindi's Collected Letters: Why Shari'ah is a lot more than just Islamic Law" in: *Faith and Practice in South-Asian Sufism*, Oriente Moderno, Anno XCII, 2-2012, edited by Demetrio Giordani.
- Buḥārī Salāḥ ibn Mubārak: *Anīs al-ṭālibīn wa 'uddat al-ṣāliḥīn*. Kanpūr 1901, Istanbul 2010.
- Chittick William: "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī" in *Studia Islamica* XLIX (1979).
- Id.: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al- 'Arabi's Methaphysics of Imagination*, SUNY 1989.
- Chodkiewicz Michel: *Le Sceau des Saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine de Ibn 'Arabi*, Parigi 1986.
- Id.: "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Tarīqa Naqshbandiyya" in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*, Istanbul 1990.
- Id.: *Il Sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabi*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Coomaraswamy A. K.: *Khawājā Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art*, "Studies in Comparative Religion", Vol. 4, No. 4. (Autumn, 1970).
- Corbin Henry: *Nell'Islam Iranico. Aspetti spirituali e filosofici*. Vol. I, *Lo Shī'ismo diodecimano*. A cura di Roberto Revello. Mimesis, Milano 2012.
- Dahnhardt Thomas: *Change and Continuity in Indian Sufism, a Naqshbandī-Mujaddidī Branch in the Hindu Environment*. Delhi 2002.
- Dahnhardt Thomas: *Delucidazioni sulla via iniziatica e sull'accesso ai gradi delle virtù interiori*, Libreria editrice Cafoscarina, Venezia, 2005.
- Damrel David W.: "The 'Naqshbandī Reaction' reconsidered", in (a cura di) David Gilmartin e Bruce Lawrence: *Beyond Turk and Hindu. Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, University Press of Florida, 2000, pp. 176-199.
- Digby Simon: "'Abd al-Quddūs Gangohī (1456-1537 A.D.): the Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi"; in *Medieval India*, vol. III, Aligarh 1975.

- Elias Jamal: *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Ala'ad-Dawla Simnānī*, S.U.N.Y., New York, 1995.
- Ernst Carl: "The Daily Life of a Saint, Ahmad Sirhindi (d.1624) by Badr al-Din Sirhindi, translated with a preface of Carl W. Ernst" in: *Islam in South Asia in Practice*, edited by Barbara Metcalf, Princeton University Press 2008.
- Fānī Abū Kalīm Muḥammad Šiddīq: *Tahrīg Aḥādīṭ al-Maktūbāt*, Khaniwāl-Pakistan 2005.
- Fārūqī Abū'l-Ḥasan Zayd Ḥaẓrat Šāh (a cura di): *Kulliyāt-i Bāqī bi-Llāh*. Lahore 1927.
- Id.: *Manāhiḡ al-sayr wa madāriḡ al-ḥayr*, ed. persiana, Qandahar 1957.
- Id.: *Maqāmāt-i Ahyār*, Delhi 1974.
- Id.: *Ḥazrat Mujaddid and his critics*, Lahore 1982.
- Fārūqī Abū Sa'īd Muḡaddidī Ḥaẓrat Šāh: *Hidāya al-Ṭālibīn*, testo persiano e traduzione urdu, edizione a cura di Nūr Aḥmad Amritsarī, Patiala 1344 h.
- Fārūqī Muḥammad Maẓhar: *Manāqib Aḥmadiyya wa Maqāmāt-i Sa'īdiyya*, Delhi 1865.
- Foltz Richard: "The Central Asian Naqshbandī Connection of the Mughal Emperors,, in: *Journal of Islamic Studies*, 7.2 (1996).
- Id.: "Cultural Contacts between Central Asia and Mughal India,, in: *Central Asiatic Journal*, 42 (1998).
- Forūzānfār Badī'ul-Zamān: *Aḥādīth wa Qiṣaṣ-i Maṭnawī*, Teheran 1376.
- Friedmann Yonahan: *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. McGill- Queen's University Press 1971.
- Id.: "The Naqshbandī and Awrangzēb: a reconsideration", in: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990.
- Fritz Meier: *Ipoteri del maestro. Due saggi sul sufismo naqshbandī*. Morcelliana, Brescia 2014.
- Fusfeld Warren Edward: *The shaping of Sufi Leadership in Delhi, the Naqshbandiyya Mujaddidiyya, 1750 to 1920*, Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1981.

Gaborieau Marc: "Protestation d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaykh Aḥmad Sirhindī", in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990

Id.: *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*. Parigi 2007.

Ġāmī Mawlānā 'Abd al-Raḥmān: *Nafahāt al-uns min ḥaḍarāt al-quḍs*, ed. Maḥdī Tawhīdīpūr, Teheran 1375 h.š.

Id.: *Šarḥ-i Rubā'īyāt*, Tashkent 1331 h.

Giordani Demetrio: *La Vita perfetta di Mīrzā Mazhar Jān-i Janān (1699-1781) sufi e poeta di Dehī, nel racconto dei suoi discepoli (Maqāmāt-i Mazhariyya)*, prefazione di Alberto Ventura, Mimesis, Milano 2010.

Id.: "Il bastone del *Pīr* fa le veci del *Pīr*. Note su Šāh Ġulām 'Alī di Delhi (1745-1824), da alcune fonti agiografiche", *Oriente Moderno*, XCII (2012), n. 1, pp. 101-122.

Id.: "Stages of Naqshbandī Sulūk in Šāh Abū Sa'īd Muḡaddidī's *Hidāyat al-Ṭālibīn*" in: *Faith and Practice in South-Asian Sufism*, Oriente Moderno, Anno XCII, 2-2012, edited by Demetrio Giordani.

Gross Jo-Ann: "Authority and Miraculous Behavior: Reflection on Karāmāt Stories of Khwājah 'Ubaydullāh Ahrār", in Leonard Lewison (a cura di): *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London and New York, 1992.

Ġulām 'Alī Šāh, *Makātīb-i Šarīfa*. Istanbul 1989.

Id.: *Maqāmāt-i Mazhariyya*, Istanbul 1993.

Gümüşhanevī Ḍiyā'uddīn al-Naqshbandī: *Ġāmi' al-Uṣūl*, Beyrut 2002.

Halman Hugh Talat: *Where the two Seas Meet. The Quranic Story of al-Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual Guidance*. Fons Vitae, Louisville 2013.

Ḥasan Muḥammad: *Maqāmāt-i Imām-i Rabbānī, muḡaddid-i alf-i tānī*. Lucknaw 1333 h.

Hourani Albert: "Shaykh Khālīd and the Naqshbandī order", in: *Islamic Philosophy and the Classical tradition*, Oxford 1972.

Irvine William: *Later Mughals*, Delhi 2007.

Kaḥḥāla 'Umar Riḍā': *Mu'ḡam al Mu'allifīn*, Damasco 1957.

- Kiṣmī Badahšānī Muḥammad Hāsim: *Barakāt-i Aḥmadiya (Zubdat al-maqāmāt)*, Kānpūr 1332 h., Istanbul 2011.
- Kubrā Nağmud-dīn: *Gli Schiudimenti della Bellezza e gli Aromi della Maestà [Fawātiḥ al-ğamāl wa fawā'ih al-ğalāl]* trad.it a cura di Nahid Norozi, Mimesis, Milano 2011.
- Lawrence Bruce: *Notes from a Distant Flute. Sufi literature in Pre-Mughal India*, Teheran 1978.
- Le Gall Dina: *A Culture of Sufism. Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, S.U.N.Y. 2005.
- Lings Martin: *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*. S.I.T.I., Udine 1988.
- Lo Jacono Claudio: *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Vicino Oriente*. Torino 2003.
- Madelung Wilferd: "Yusuf al-Hamadani and the Naqshbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-8).
- Mahmood Ahmad Ghazi: *Islamic Renaissance in South Asia (1707-1867). The Role of Shah Waliullah and His successors*. New Delhi 2004.
- Mansura Haider: "The Mongol Traditions and their survival in Central Asia (XIV-XV Centuries)". *Central Asian Journal*, XXVIII: 1-2, (1984) pp.57-79.
- Metcalf Barbara D., Metcalf Thomas R.: *Storia dell'India*, Milano 2004.
- Molē Marijan: "Autour de Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā'uddīn Naqšband", *Revue des Etudes Islamiques*, 1959.
- Monzavī Aḥmad, *Fihristvāra-ye kitābhā-ye fārsī*, Teheran, 1382 hš.
- Muğaddidī 'Abd al-Ġanī ibn Abī Sa'īd: *Huwa al-Ġanī*, in appendice a Ġulām 'Alī Šāh: *Maqāmāt-i Maḥhariyya*, Istanbul 1993.
- Muğaddidī Šāh Ra'ūf Aḥmad: *Ġawāhir-i 'Alawiya* (ms. ḥānqāh Šāh Ġulām 'Alī, s.d.).
- Id.: *Marātib al-uṣūl*, in *Mağmū'a-ye rasā'il-e sulūk-e ṭarīqa-ye Naqšbandiyyah*, Hayderābād, 1253 h.
- Id.: *Durr al-Ma'ārif*, Istanbul 1997.
- Muḥammad 'Ubaydullāh ibn Šayḥ Muḥammad Ma'sūm: *Ḥasanāt al-Ḥaramayn*, ed. Muḥammad Iqbāl Muğaddidī, Lahore 1981.

- Muḥammad Husain Azad: *Ab-e Hayat*, ed. F.Pritchett, S.R. Faruqi, Delhi 2001.
- Mujeeb Muhammad: *The Indian Muslims*, Delhi 1967.
- Murādābādī Muḥammad Ḥusayn Mas'ūd: *Anwār al-'ārifīn*, Lucknow 1876.
- Naqšbandī Muḥammad Faḍl Allāh: *Umdat al-Maqāmāt*, Lahore 1355 h..
- Nīsābūrī Mīr 'Abd al-Awwāl: "Malfūzāt-i Ahrār", in: *Aḥwāl wa Suḥanān-i Ḥwāja 'Ubaydullāh Ahrār*, a cura di 'Arif Nawšāhī, Teheran 1380 h. š.
- Nwyia Paul: "Le Tafsīr mystique attribué à Ja'far Sādiq" in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome XLIII/4, Beirut 1968.
- Pagani Samuela: *Il rinnovamento mistico dell'Islām. Un commento di 'Abd al-Ġanī Al-Nāblusī a Aḥmad Sirhindī*. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2003.
- Pānīpātī Muḥammad Ṭanā'ullāh: *Al-Tafsīr al-maḥzarī*, Lahore 1991.
- Pārsā Ḥwāja Muḥammad Buḥārī: *Faṣl al-Ḥitāb bi-waṣl al-Aḥbāb*. Tashkent s.d..
- Id.: *Qudsiyya, kalimāt-i Ḥwāja Bahā'uddīn Naqšband*, Teheran 1354 h.š.
- Paul Jürgen: "Forming a Faction: the Ḥimāyat System of Khwaja Ahrar", in *Journal of Middle East Studies*, vol. 23, N4 4 (Nov.1991).
- Id.: *Organization and doctrine: The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn*. Berlin: Das Arab Buch 1998.
- Id.: "Solitude within Society: Early Khwājagānī Attitudes toward Spiritual and Social life" in Paul L. Heck (editor) *Sufism and Politics*, Princeton University 2007.
- Id.: "The Khwājagān at Herat during Shāhrukh's Reign", *Horizons of the World: Festschrift for Isenbike Togan*, Istanbul 2011.
- Id.: "The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat" in: *Afghanistan's Islam. From Conversion to the Taliban*, edited by Nile Green, University of California Press 2017.

Qurayṣī ‘Abdurrazzāq: *Mīrzā Maẓhar Jān-i-Jānān aur unkā Urdū Kalām*, Bombay 1961.

Quṣūrī Ġulām Muhyiddīn: *Malfūzāt-i Šarīfa*, Maktaba-yi Naba-wiyya, Lahore 1978.

Razī Nağmuddīn “Dāyeh” Abū Bakr: *The Path of God Bondsmen from Origin to Return* [*Mirṣād al-‘Ibād min al Mabda’ ilā al-Ma ‘ād*] traduzione a cura di Hamid Algar, IPI, New Jersey, 1980.

Rizvi Saiyid Athar Abbas: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar’s Reign*. New Delhi 1975.

Id.: *A History of Sufism in India*, 2 vol., New Delhi 1978.

Id.: *Shāh Walī-Allāh and His Times*, Canberra 1980.

Id.: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz. Puritanism, Sectarian Polemics and Jihād*. Canberra 1982.

Id.: *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteen and Seventeen Centuries*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1993.

Rūmī Mawlānā Ġalālud-dīn: *Maṭnawī Ma ‘nawī*, edizione persiana a cura di Reynold A. Nicholson, Teheran 1349 h.š.

Id.: *The Mathnawī of Jalaluddin Rumi edited and Translated by Reynold A. Nicholson*, E. J. W. Gibb Memorial, Cambridge 2001.

Scarabel Angelo: *Il Sufismo. Storia e dottrina*. Carocci, Roma 2007.

Schimmel Annemarie, *The empire of the great Mughals: history, art and culture*, Londra, Reaktion Books 2004.

Id.: *Islam in India e Pakistan*, Intitute of Religious Iconography, State University Groningen, Brill, Leiden 1982.

Id.: *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill 1975.

Sirhindi Šayḥ Aḥmad: *Risāla-yi tahlīliyya*, edizione del testo arabo e traduzione urdu curata da Ġulām Muṣṭafā Ḥān, Karachi 1383.

Id.: *Maktūbāt-i Imām-i rabbānī*, Karachi-Istanbul 1977.

Id.: *Risāla Itbāt al-Nubuwwa*, edizione del testo arabo e traduzione urdu curata da Ġulām Muṣṭafā Ḥān, Karachi 1404/1984.

Id.: *Al-Maktūbāt li-l-Imām al-Rabbānī al-Muğaddid li-l-alf al-tānī. Ta‘rīb al-maktūbāt al-šarīfah al-mawsūm bi-l-durar al-maknūnāt al-naḥṣa*, versione araba di Muḥammad Murād al-Manzalawī, 2 volumi, Istanbul, 1999.

- Id.: *Mabda' wa Ma'ād*, Karachi-Istanbul 2000.
- Id.: *L'inizio e il ritorno (Mabda' o Ma'ād)*, traduzione e note a cura di Demetrio Giordani, Milano 2003.
- Sirhindī Šayḥ Badrud-dīn: *Ḥaḍarāt al-Quds*, Lahore 1971.
- Spear Percival: *Delhi. A Historical Sketch*, Bombay 1945, in: *The Delhi Omnibus*, Oxford University Press, 2001.
- Svirī Sara: "Al-Hakīm alTirmidhī and the Malāmatī Movement" in: *The Heritage of Sufism*, vol. I, *Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī (700–1300)*, a cura di Leonard Lewisohn, Oxford 1999.
- Takao Kenichiro: "Shaykhs facing "Orthodoxy" and "Moderation". The case of Aḥmad Kuftārū in Modern Siria", *Orient*, vol. XLVI, 2011.
- Ter Haar Johann G.J.: "The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindī," in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990
- Id.: *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992.
- Id.: "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandī Order", in: *The Heritage of Sufism*, Vol.II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, edited by Leonard Lewisohn, Oxford 1999.
- Topbaş Šayḥ Osman Nūrī Naqšbandī: *Al-Silsila al-Dahabiyya*. Istanbul 2017.
- Torri Michelguglielmo: *Storia dell'India*, Roma-Bari 2000.
- Tosun Necdet: *Bahauddin Naqshband. A Central Asian Sufi*. Istanbul 2008.
- ‘Umar Muhammad: "Mīrzā Mazhar Jānjānān. A Religious and Social Reformer of the Eighteenth Century", in *Studies in Islām*, VI, 1969.
- Valiuddin Mir: *Contemplative Discipline in Sufism*, Londra 1980.
- Valsan Michel: "Un texte du Cheikh el-Akbar sur la Réalisation Descendante" in: *Études Traditionnelles*, aprile – maggio 1953, n° 307.
- Vambery Arminius: *Travels in Central Asia*, New York 1865.
- Ventura Alberto: *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*, Cagliari 1990.

- Id.: “L’invocazione del cuore”, in B.M. Scarcia Amoretti e Lucia Rostagno (a cura di): *Yâd Nâma, in memoria di Alessandro Bausani*, Roma 1991.
- Id., Fârûqî Hazrat Abû-l-Hasan Zayd Mujaddidî: “Le undici regole della Naqshbandiyya”, in: *‘Ayn al-Hayât, Quaderno di Studi della Tariqa Naqshbandiyya*, n.1, Torino, 1995.
- Id.: *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2016.
- Id.: *Lo Yoga dell’Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma 2019.
- Weismann Itzhak: *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*, London and New York 2007.
- Wensinck A.J.: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1988.
- Ylmaz Hasani Kamil : *La Catena d’Oro. I maestri dell’Ordine Naqshbandi*, traduzione e note a cura di Giuseppe Seminara, Erkam, Istanbul, 2009.
- Zarcone Thierry : “Le mausolée de Bahauddin Naqshband à Bukhara”, in: *Le culte des saints dans le monde musulman. Sous la direction de H. Chambert-loir et Claude Guillot*. École française d’Extrême Orient, Paris, 1995.

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI

- Abdalī, Aḥmad Šāh 118
 ‘Abd al-‘Azīz Šāh, 137
 ‘Abd Allāh Ḥān, 84
 ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, 21
 ‘Abd al-Qādir Emiro, 104
 ‘Abd al-Raḥīm Khān-i Khanān, 88
 ‘Abd al-Raḥīm Naqšbandī Šāh, 145
 ‘Abd al-Salām Ḥalḡī Samarqandī Qāḍī, 78
 ‘Abd al-Wāḥid Yahyā Šayḥ (René Guénon), 190
 ‘Abduh Muḥammad, 190
 ‘Abdullāh Ilāhī di Simav Mollā, 77
 Abū al-Dardā’, 27
 Abū al-Nūr Islamic Foundation, 15
 Abū Bakr al-Šiddīq, 7, 10, 23, 24, 25, 79
 Abū Dāwud, 22
 Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād, 32
 Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān, 28, 29
 Abū Hurayra, 21
 Abū l-Fayḍ, 82
 Abū Madyān, 93
 Abu Manneh Butros, 71, 151, 203
 Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz, 32, 79
 Abū Sa‘īd ibn Muḥammad ibn Tīmūr, 72
 Adamo, 29, 39, 166, 171, 195, 198
 Agra, 82, 83, 199
 Ahl al-Ḥadīṡ, 184
 Aḥrār ‘Ubaydullāh, 7, 10, 43-46, 52, 70-78, 151
 Akbar, imperatore, 82-83, 119, 192
 Al-‘Aḡlūnī Isma‘īl ibn Muḥammad, 23
 Al-Asad Ḥāfiẓ, 15
 Al-Barzanḡī ‘Abd al-Karīm, 149
 Al-Baṣrī Ḥasan, 25
 Al-Bazdawī Šayfuddīn Muḥammad, 103
 Al-Biṣṭāmī Abū Yazīd (Bayazīd), 7, 25, 29, 30-31, 34-35, 79-80, 93, 95, 98, 150
 Al-Buḥārī Muḥammad ibn Ismā‘īl, 23, 27, 39, 82,
 Al-Bursawī Ismā‘īl Ḥaqqī, 196
 Al-Daghestānī Šayḥ ‘Abdallāh Fā’iz, 15
 Al-Fārmaḍī abū ‘Alī, 7
 Algar Hamid, 19, 23, 24, 35, 37-38, 47, 49-50, 56, 64, 67, 69, 73, 76-77
 Al-Ġazālī Abū Ḥamid Imām, 63, 82, 99, 104,
 Al-Ġifārī abū Ḍarr, 21, 27
 Al-Ġilānī ‘Abd al-Qādir, 37, 143
 Al-Ġuḡduwānī ‘Abd al-Ḥāliq, 7, 25, 30, 31-32, 38-39, 44, 47-50, 55, 61, 64
 Al-Ġurḡānī Šarīf, 32, 97
 Al-Ḥakīm al-Tirmidḡī Muḥammad ‘Alī, 54, 70
 Al-Ḥallāḡ Ḥusayn ibn Manšūr, 62, 95

- Al-Hānī ‘Abd al-Mağīd, 12, 23, 25, 29, 31, 75, 78, 139
- Al-Hānī Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, 19
- Al-Ḥaqqānī Šayḥ Muḥammad ‘Adil, 16
- Al-Ḥaraqānī abū al-Ḥasan, 7, 30-31
- Al-Hīrī Abū ‘Uṭmān, 33
- ‘Alī ibn abī Ṭālib, 25, 119
- Al-Iṣfahānī Abū Nu‘aym, 28-29
- Al-Kalābādī Abū Bakr Muḥammad, 22, 70, 81, 95-86
- Al-Kāšifī ‘Alī al-Wā‘iz Al-Šafī, 10, 70, 72
- Al-Kūrdī Muḥammad Amīn, 12, 29-30, 35, 39, 139
- ‘Allāmī Abū’l-Faḍl, 82-83
- Al-Manzilawī Muḥammad Murād al-Qazānī, 71
- Al-Nabhānī Yūsuf, 124
- Al-Nāblusī ‘Abd al-Ġanī, 31
- Al-Nibāğī Abū ‘Abd Allāh, 96
- Al-Nūrī Abū al-Ḥusayn, 95
- Al-Qaranī Uways, 30-31, 54
- Al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī-Bakr, 7
- Al-Qayṣarī, 38
- A-Qubrušī al-Ḥaqqānī Šayḥ Nāzim, 15-16
- Al-Qurtubī Abū ‘abd Allāh Muḥammad, 22
- Al-Quṣayrī abū-l-Qāsim, 51, 90, 95, 142
- Al-Raḥāwī Muḥammad, 139
- Al-Rāmitānī ‘Alī, 7
- Al-Sakandarī Ibn ‘Aṭā’ Allāh, 41
- Al-Sammāsi Muḥammad Bābā, 7
- Al-Šiblī Abū Bakr, 90, 95
- Al-Sulamī Abū ‘Abd al-Raḥmān, 22, 28, 32-33, 67, Al-Šuniziyya, 95
- Al-Šuyūṭī Ġalāluddīn, 104
- Alvi S. Sajida, 152
- Amīr Kulāl al-Buḥārī Sayyid, 7, 10, 47-48, 55-58, 64
- Amkangī Ḥwāja, 7, 78
- Amritsar, 118
- Amritsarī Nūr Aḥmad, 147
- Anjum Tanvir, 38
- Ansari Muhammad Abdul Haq, 83
- Arcangelo Gabriele, 19, 98, 142, 164
- ‘Aṭṭār ‘Alā’uddīn, 7, 52, 62-64, 69
- ‘Aṭṭār Farīdud-dīn, 28
- Awliya’yi Kabīr Ḥwāja, 44
- Awrangzēb ‘Ālamgīr Muḥammad, 11, 74, 114-115, 117, 119
- Ayasofya, 77
- Bābur, 77
- Badahšan, 70
- Badahšanī Muḥammad Hāšim Kišmī, 83
- Badahšī Mīr Nu‘man, 199
- Badayūnī Nūr Muḥammad, 7, 121, 123, 125, 132
- Bağdād, 37, 95, 149, 151
- Bahraicī Na‘īmullāh Šāh, 119
- Banda Bahadur, 118
- Bāqī bi-Llāh Muḥammad, 7, 78, 80, 85-86, 88, 113-114, 122, 143, 152, 179
- Barelwī, 184
- Bayazīd II, sultano, 77
- Bilāl al-Habašī, 21
- Bombay, 178
- Buehler Arthur, 9, 90, 113, 140, 144-145, 147, 157, 166
- Buḥārā, 10, 38-39, 42, 47, 49-50, 58, 63, 65-66, 69
- Buḥārī Aḥmad Šayḥ, 70
- Buḥārī Farīd Šayḥ, 88
- Buḥārī Salāḥ ibn Mubārak, 10, 48, 54, 57
- Bulgārī Muḥammad Amīn Ḥwāja, 77
- Bundelkhand, 144
- Busanjird, 37

- Ćagāniyān, 69-71
 Ćarḥī Ya'qūb, 7, 69-71
 Ćarşamba, 15
 Chittick William, 32, 76, 104, 174
 Chodkiewicz Michel, 32, 57, 75, 93, 104, 123
 Cina, 13, 73
 Ćiştīyya, 81, 83, 127, 151, 156, 166
 Citlī Qabar, 135, 137, 140, 149-150, 156, 188-189
 Clayer Nathalie, 32, 64
 Comitato panindiano per il Califfato, 186
 Coomaraswamy A. K., 38
 Coşan Esat, 15
 Corano, 11, 19-20, 22, 24, 28, 29, 34, 38-39, 41, 44, 51-52, 66, 70, 82, 92, 98, 100-101, 104, 109, 128-129, 131, 142, 155, 157, 163-164, 166-169, 173-175, 177, 189-190, 195-196, 198
 Corbin Henry, 28
 Dahnhardt Thomas, 13, 40, 147, 157-158, 193
 Damasco, 12, 15, 150-151, 190
 Dargāhī Naqşbandī Şāh, 156, 177
 Darwīş Muḥammad, 7
 Deccan, 132
 Delhi, 12-16, 78, 81-82, 85, 114, 119, 126, 130, 133, 135, 137-138, 140, 144, 150, 156, 177-181, 183-185, 188-190, 192, 199
 Deoband, 190-192
 Dēobandī, 184
 Dēobandī Maḥmūd al-Ḥasan Mawlānā, 187
 Digby Simon, 207
 Dihlawī 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddī, 144
 Dū'l-Nūn al-Miṣrī, 96
 Efendi Maḥmūd Aziz Hudayi Vaqfi, 15
 Egitto, 190
 Elias Jamal, 88
 Faḡnawī Maḥmūd Injīr, 7, 49
 Fārūqī 'Abd al-Aḥad, 81, 83-84, 113
 Fārūqī 'Umar Muḡaddidī, 7, 178-179
 Fārūqī Şāh Abū Sa'īd, 7, 16, 147, 149, 152-153, 155-177, 188, 194-195, 198
 Fārūqī Şāh Abū'l-Ḥasan Zayd, 7, 12-13, 17, 40-41, 43, 45-46, 59, 80, 138, 157, 168, 176-177, 182-183, 188-189, 198
 Fārūqī Şāh Abū'l-Ḥayr Muḥyiddīn, 7, 12, 16, 179-189, 198-199
 Fārūqī Şāh Aḥmad Sa'īd, 7, 16, 138, 152, 156, 177-180, 194
 Fārūqī Şāh Anas Abū Nāṣir, 7, 17, 198-199
 Fatih, 15
 Fīrūzābād, 85
 Fīrūz-Jang Nawwāb Ḥān, 131
 Foltz Richard, 78
 Forūzānfār Badī'ul-Zamān, 99, 104, 142
 Fusfeld Warren Edward, 138, 140-141, 144, 177, 180-182, 184, 187
 Futuwwa, 35, 67
 Ća'far al-Şādiq, 7, 25, 28-30, 67
 Gaborieau Marc, 13, 23, 189, 191-193
 Ćalīl Misgarnizhād, 69
 Ćāmī 'Abd al-Raḥmān, 10, 36, 39-40, 42, 67, 76, 91, 142
 Ćāmī' Masḡid, 153, 179, 188
 Gangōhī 'Abd al-Quddūs, 81, 84
 Ćatafān, 22
 Gente della Veranda, 21

- Gerusalemme, 179, 190
 Giovanni Paolo II Papa, 15
 Guğdūwān, 38
 Gulām ‘Alī Šāh (‘Abd Allāh Dihlawī), 8, 11, 14, 16-17, 105-106, 119-120, 127, 134-135, 138-153, 156-157, 161-162, 164-166, 171-173, 177, 180, 188, 194, 198
 Gulām Muṣṭafā Hān, 83-84
 Gulām Sādāt Cīstī Šāh, 140
 Gümüşhanevī Diyā’uddīn al-Naqšbandī, 51, 157
 Ğunayd al-Bağdādī, 25, 90, 95, 97
 Gwalior, 88
 Hālid al-Bağdādī, 7, 12, 14, 16, 138, 140, 144-145, 147, 149-151
 Halman Hugh Talat, 38
 Hamadān, 37
 Hamadānī Yūsuf, 7, 30, 37, 39, 69
 Hamdūn al-Qaṣṣār, 32
 Haqqāniyya, 15-16
 Hayderabād, 132, 181
 Herat, 10, 60, 70-71, 76, 150
 Hıdır, Al-Hıdır, 38-39, 52, 57-58, 140
 Hiğāz, 157, 178, 180, 192
 Hōrāsān, 37, 73, 141
 Hūd, 75
 Huğwīrī ‘Alī ibn ‘Uṣmān, 21, 24, 27, 30, 32, 97
 Hısayn Mīrzā Bayqara, 76
 Iblīs (Satana), 29, 166
 Ibn ‘Arabī Muhyiddīn, 11, 32, 38, 69-70, 74-76, 79, 81, 89, 83, 99, 193
 Ibn Māğah, 23
 Ibn Taymiyya, 192
 Il Cairo, 22, 51, 103, 139
 Imām Hısayn, 25, 134-135
 Imām Reza, 150
 India, 13, 16, 76-78, 80-84, 88-89, 113-114, 116-117, 138, 140, 143-145, 147, 155-156, 170, 178-179, 186, 191
 ‘Irāq, 26, 37, 141
 Irvine William, 130
 ‘Isā ibn Maryam, Gesù figlio di Maria, 75-76
 Isfahān, 26
 Iskandar, 196
 Iskandar Paşa moschea, 15
 Ismail Ağa moschea, 15
 Isma‘il ibn Nuğayd, 33
 Istanbul, 13, 15, 77, 141
 Jahāngir, 74, 88-89
 Jamšīd, 192, 196
 Ka‘ba, 66, 116, 150, 168-169, 175, 196
 Kabul, 78, 138, 150
 Kaḥḥāla ‘Umar Riḍā’, 139
 Kalb ‘Alī Hān Bahādūr Nawwāb, 179
 Karachi, 178
 Kāšğarī Sa‘dud-dīn, 43, 45, 76
 Kashmir, 199,
 Kašmīrī Darwāza, 188
 Kašmīrī Kamāluddīn, 82
 Kubrā Nağmuddīn, 40
 Kubrawiyya, 40, 56, 87, 151
 Kuftāriyya, 15
 Kuftārū Amīn, 15
 Kuftārū Šalāhuddīn, 15
 Kuftārū Šayḥ Aḥmad, 15
 Kurdī Sayyid ‘Alī Mawlānā, 77
 La Mecca, 19, 23, 34, 66, 71, 80, 85, 98, 115-116, 149-150, 156, 179, 190-191
 Lahore, 9, 78, 150, 192
 Lāhōrī Hāfiz Muḥammad, 91
 Lawrence Bruce, 170
 Lefke, 15
 Lings Martin, 21, 24, 26
 Londra, 15
 Lord Lake, 137

- Lucknow, 152,155,157
 Madelung Wilferd, 30
 Mahmood Ahmad Ghazi, 137
 Malāmatiyya, Malāmatī, 32-36,
 64-68, 79
 Manikpūrī Husāmuddīn, 170
 Ma'rūf al-Karḥī, 25
 Marw, 38
 Mašhad, 84
 Mawlid, 192
 Mazdāḥān, 47, 61
 Medina, 16, 21-23, 26, 28, 30,
 116, 138, 156, 178, 190
 Mehmet II Fātiḥ, 77
 Meier Fritz, 147, 162
 Metcalf Barbara D., 186
 Metcalfe Charles, 144
 Mīr Dard Ḥwāja, 140
 Mīrzā Jān, 119
 Mīrzā Maḥzar Jān-i Janān, 7, 11,
 17, 105-106, 119-135, 138,
 140, 143, 148, 150, 153,
 156, 177-178, 180, 188,
 194, 198-199
 Mīrzā Rahīmullāh Beg, 150
 Moḡul, 11, 16, 77, 80, 82, 88-89,
 114, 119, 130-131, 137,
 143, 178
 Molé Marijan, 57, 63, 65
 Mollā Muḥammad 'Uṭmān, 180
 Mollā Šāh, 143
 Monte Ṭawr, 24-25
 Mosè, Mūsā, 38, 100, 169, 172-
 173, 175
 Mossul, 26
 Muḡaddidī 'Abd al-Ġanī ibn Abī
 Sa'īd, 138, 155-156
 Muḡaddidī Muḥammad Iqbāl,
 115,
 Muḡaddidī Ra'ūf Aḥmad Šāh,
 139, 141, 145
 Muḥammad 'Alī, 186, 187
 Muḥammad 'Aḡam Šāh, 117
 Muḥammad Husain Azad, 134
 Muḥammad ibn 'Abd al
 Wāḥḥāb, 191
 Muḥammad Ma'sūm Ḥwāja, 7,
 89, 110, 114-115, 117-118,
 123, 155, 199
 Muḥammad Sa'īd, 113, 115, 126
 Muḥammad Šādiq, 113, 116
 Muḥammad Šāh imperatore,
 130, 132
 Muḥammad Yahyā, 115
 Muḥammad Zāhid Walī, 7
 Muḥammad, il Profeta
 dell'Islām, 7, 19-23, 26,
 30-31, 39, 75, 79, 98, 101,
 127, 146, 167, 171-175,
 Mujeeb Muḥammad, 130, 192
 Multan, 118
 Murādābādī Muḥammad
 Husayn Mas'ūd, 155
 Muslim, 23
 Mutiny, 178, 183
 Nabī Karīm, 78
 Naḡd, 191
 Najaf Ḥān, 133
 Naqšband Bahā'uddīn, 7, 10, 14,
 27, 30-31, 39, 42, 44, 47-
 67, 69-72, 149
 Naqšbandī Faḍl Allāh
 Muḥammad, 78, 114
 Naqšbandiyya, 9-17, 19, 23, 25,
 28, 31, 37-38, 40, 43, 47,
 53, 69-70, 72, 76-78, 84,
 88-89, 113, 119, 122, 127,
 139, 147, 148, 151, 175,
 180, 189, 191
 Naqšbandiyya-Ḥālidiyya, 14-17,
 149, 151
 Nasaf, 58
 Nawšāhī 'Arif, 74
 Nicholson R.A., 21, 24, 27, 30
 Nīšābūrī Mīr 'Abd al-Awwāl,
 74, 76
 Nīšāpūr, 32, 34, 66,150
 Nizām al-Mulk Nawwāb, 131
 Nizāmuddīn Awliyā', 144
 Norozi Nahid, 41
 Nwylia Paul, 28

- Omayyadi moschea degli, 15
 Pānīpātī Muḥammad Tanā'ullāh, 22, 140, 150
 Pārsā Muḥammad, 10, 26, 42, 48, 50, 69-70
 Patna, 131
 Paul Jürgen, 70, 73
 Persia, 26, 76-77
 Pešāwar, 150, 182
 Piedistallo, 196
 Pleiadi, 26
 Popovic Alexandre, 13, 23, 32, 64
 Puna, 185
 Punjab, 118, 178
 Qādirī Nāṣiruddīn, 139
 Qādiriyya, 83, 127, 151, 156, 166
 Qamaruddīn Hān, 130
 Qandahār, 40, 138, 150, 157, 193
 Qandahārī Dost Muḥammad, 178, 180
 Qaradāğ, 149
 Qaṣr-i 'Arifān, 47
 Qaṣr-i Hinduvān, 47
 Qazwīn, 77
 Quetta, 184-185, 189
 Qurayṣī 'Abdurrazzāq, 130
 Quṣūrī Ġulām Muḥyiddīn, 144
 Raṣīd Riḍā, 190
 Rayy, 150
 Razī Nağmuddīn Abū Bakr, 56, 70, 100
 Re Ḥusayn di Herat, 60
 Revello Roberto, 28
 Riwwarī 'Arif, 7
 Rizvi Saiyid Athar Abbas, 81-83, 113-114, 117, 131
 Rošan Ārā Bēgum, 117
 Ruknuddīn Ṣayḥ, 81
 Rūmī Ġalālud-dīn, 11, 20, 89, 105
 Sa'dullāh Hāfiz, 126
 Safavidi, 77
 Ṣāh Abū'l-Ḥayr marg, 188
 Ṣāh Jahān, 115, 179
 Ṣāh Ruḥ, 72
 Salmān al-Fārisī, 7, 21, 26, 27, 32, 67, 79
 Samarcanda, 10, 44, 69-70, 72-73, 76, 78, 138
 Ṣamṣīr Bahādur Nawwāb, 144
 Saraḥs, 60
 Ṣarfī Ya'qūb Ṣayḥ, 82
 Sarī al-Saqaṭī, 25
 Sarmad Ṣahīd, 143
 Ṣawqat 'Alī, 186-187
 Scarabel Angelo, 25
 Schimmel Annemarie, 78, 143
 Semnānī 'Alā' al-Dawla, 70, 87
 Sikh, 118, 153
 Sirāğuddīn 'abd al-Wahhāb, 77
 Sirhind, 80-83, 89, 113, 115, 117-118, 133, 153
 Sirhindī Aḥmad Fārūqī Ṣayḥ, 7, 9, 11-12, 14, 16-17, 25, 71, 74, 80-111, 113-114, 116-119, 122-123, 126, 142, 144-145, 152, 155-156, 159, 166, 168-171, 173-174, 176-177, 189, 192-194, 199
 Sirhindī Badrud-dīn Ṣayḥ, 83
 Sirhindī Sayfuddīn, 7, 117-118, 123, 155
 Siyalkot, 82
 Spear Percival, 180
 Sufyān al-Tawrī, 28
 Suhrawardī Abū al-Nağīb, 142
 Suhrawardī Ṣihābuddīn 'Umar, 81, 142
 Suhrawardiyya, 127, 151
 Sulaymāniyya, 149-151
 Sunna, 19, 48, 59, 61, 98, 123, 126, 128
 Sunnāmī Muḥammad 'Ābid, 126-127, 148, 199
 Tablīgī, 184

- Tabrīz, 77
 Ṭāhir Lahorī Mawlānā, 91, 114
 Tajikistān, 69
 Tamerlano, 72
 Ṭanāwī Ašraf ‘Alī, 192
 Taškent, 44, 70, 138
 Tawhīdīpur Mahdī, 36
 Teheran, 150
 Ter Haar Johan G.J., 53, 55-56, 83-84, 86, 108-109, 171
 Thanešwār, 83
 Tirmidī, 23, 26-27
 Tonk, 156
 Topbāš Osman Nūr Naqšbandī Šayḥ, 15
 Tosun Necdet, 28, 59, 66
 Transoxiana, 34, 37, 64, 69, 72-73, 76-78, 84, 141
 Trono di Dio, 158, 162
 Turkestan, 50
 Turkmān Gate, 188
 ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, califfo, 17, 21, 24, 30, 81, 84, 116, 156, 177
 Umm al-Dardā, 27
 Ustaosmanoğlu Šayḥ Maḥmūd, 15
 Uskudar, 15
 Urizzi Paolo, 22
 ‘Uṭmān, califfo, 84, 149
 Uttar Pradesh, 199
 ‘Uyayna ibn Ḥisn, 22
 Valsan Michel, 93
 Vambéry Arminius, 50
 Ventura Alberto, 91, 121, 159-160, 163
 Wāhhābī, 184
 Wāhhābismo, 190-192
 Wālī Allāh Šāh, 137, 145
 Weissmann Itzchak, 30, 49
 Wensinck A.J., 26-27, 39, 97, 100-101, 170
 Yasavī Aḥmad, 38
 Yasawiyya, 38
 Yoga, 81
 Yohanan Friedmann, 117
 Zarccone Thierry, 13, 23, 32, 50, 64
 Zayd ibn al-Ḥaṭṭāb, 21
 Zuyūrtūn, 61-63





Jouvence

Volti d'islam

1. Ibn al-Gawzī, *Le sante sufi*, a cura di Giancarlo Rizzo
 2. Anna Maria Martelli, *Il meraviglioso nell'Islam medievale*
 3. Lorenzo Declich, *L'Islam nudo. Le spoglie di una civiltà nel mercato globale*
 4. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Le Profondità del cuore. Trattato sufi*, a cura di Demetrio Giordani
 5. Seyyed Hossein Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam*
 6. Ibn Sayyār al-Warrāq, *Il simposio dei sultani. Dal più antico trattato di cucina arabo-musulmano*
 7. Alberto Fabio Ambrosio, *È brezza divina. Parabole sufi*
 8. Cesare Capone (a cura di), *Dante e la cultura islamica*
 9. Biancamaria Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo* (riedizione)
 10. Alessandro Cancian, *La scuola degli Imam. L'Iran e l'educazione religiosa nell'islam sciita*
- 

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI XXXX 2019
DA DIGITAL TEAM - FANO (PU)