

Fabrizio Speciale

Istruzioni sullo *dhikr* nei centri sottili in alcuni trattati in urdu sulla via mistica*

La dottrina al riguardo di organi o centri sottili della costituzione umana, distinti dal corpo materiale, ma che nell'involucro fisico si raffinano in virtù di un metodo di realizzazione, costituisce un insegnamento ben noto di diverse tradizioni spirituali orientali. Il misticismo islamico, o sufismo, e quello di matrice indiana in questo caso, offre trattazioni di notevole interesse al riguardo e certo meno note di altre.¹ Le istruzioni esposte oltre rendono chiaro che sebbene la dottrina degli organi sottili dei sufi indiani presenta delle analogie con quella dei *chakra* dello yoga, è solo all'interno della scienza mistica, esoterica e cosmologica islamica che tali insegnamenti sono trattati dagli autori e nei testi qui descritti. Il termine usato nel misticismo islamico per definire un centro sottile è *latīfa*, al plurale *latā'if*. *Latīfa* è un aggettivo arabo al femminile che, come la maggior parte dei termini del lessico sufi, deriva da una radice già impiegata nel Corano; l'aggettivo *latīf* (al maschile) significa 'sottile', 'fine', 'delicato', 'brillante', 'benevolo', il nome di Dio *al-Latīf* è appunto il Benevolo.

Le *latā'if* dimorano nell'uomo in forma sopita, e possono essere dischiuse grazie a l'esercizio di un metodo spirituale, lo *dhikr*, capace di risvegliare questi organi sottili dal loro stato di oblio. Lo *dhikr*, termine anch'esso d'origine coranica, è il più importante metodo di realizzazione spirituale del sufismo. Lo *dhikr* è il 'ricordo' o 'menzione' del nome di Dio, l'orazione mistica che secondo le fonti sufi fu all'origine impartita dal profeta Muhammad al suocero Abū Bakr, nella sua forma silente, ed al genere 'Alī, in quella sonora (*jalī*). È soprattutto la forma silente (*khafī*)

* Questo contributo costituisce la rielaborazione di una conferenza tenuta presso l'Officina di Studi Medievali il 15 dicembre 2005.

¹ Il sufismo fu introdotto in India dall'Asia Centrale e, in misura minore, dal mondo arabo; intorno al 1072 muore a Lahore (Pakistan) al-Hujwīrī, il primo santo patrono del mondo indiano ed autore del *Kashf al-mahjūb*, il primo trattato sul sufismo composto in persiano nel subcontinente indiano. Con la fondazione del sultanato di Delhi all'inizio del XIII secolo, diversi ordini sufi sono introdotti e fondati in India. In epoca sultanale s'impiantano ordini maggiori, ed in particolare la Chishtiyya e la Suhrawardiyya, e ordini minori come la Kubrawiyya, la Shattāriyya, la Qalandariyya, la Madāriyya e la Musa Suhāgiyya. All'epoca dei Moghul (1526-1858) acquistano grande influenza altri due ordini introdotti dall'Asia centrale e dal mondo arabo, la Qādiriyya e la Naqshbandiyya. Alla Qādiriyya aderì il principe moghul Dārā Shukoh (m. 1659), celebre per i suoi studi delle dottrine religiose indiane.

dello *dhikr* ad essere connessa al dischiudersi delle *latā'if*, quando lo *dhikr* è eseguito in corrispondenza dei punti del corpo dove sono localizzati tali centri sottili.

Le trattazioni più rilevanti della dottrina del *dhikr* nelle *latā'if* nella letteratura mistica musulmana d'India sono piuttosto tarde e risalgono per la gran parte all'epoca moghul, fase di considerevole rinnovamento del tessuto mistico indo-islamico. Fra le opere indiane più antiche, si ritrovano delle indicazioni al riguardo nei *Asmār al-asrār* dell'eminente chishtī Muhammad Gīsūdirāz (m. 1422), tuttavia tale dottrina fu poco codificata nella pur vasta letteratura sufi indiana d'epoca pre-moghul. Si può ipotizzare che tali argomenti facevano in passato più parte dell'insegnamento orale trasmesso da maestro a discepolo, sebbene un sufi naqshbandī del XIX secolo, Mawlānā Fazl Rahmān, affermi al proposito che celebri santi chishtī quali Nizām al-Dīn Awliyā (m. 1325) e Nasīr al-Dīn Chirāgh-i Dihlī (m. 1356) eseguivano solo lo *dhikr* del cuore.²

Insegnamenti al riguardo si trovano inclusi in alcuni importanti trattati sulla via mistica tradotti e composti in urdu. Fra questi vi è la traduzione di Khurram 'Alī del *Qawl al-Jamīl* di Shāh Walī Allāh e la *Ta'lim-i Ghawthiyya* di Gul Hasan, due testi che fanno parte della tarda produzione letteraria del misticismo indo-islamico e si segnalano in particolare per essere fra i principali esempi di manuali di sufismo scritti e tradotti in urdu nel XIX secolo. Il fine principale di queste opere era di istruire i discepoli e trasmettere le istruzioni dei maestri sul *sulūk*, il sentiero spirituale. Questi testi espongono gli insegnamenti canonici del sufismo, i concetti e le tradizioni dell'Islam, la dottrina metafisica e cosmologica, la funzione del patto iniziatico con il maestro, i metodi di meditazione e realizzazione, ecc. La descrizione particolareggiata dei diversi metodi dello *dhikr* che si ritrova nell'opera di un autore quale Gul Hasan si rifà nello stile, sebbene un po' meno nella scelta degli argomenti, a quello già affermato di celebri manuali indiani d'epoca moghul, quali i *Jawāhir-i khamsa* di Muhammad Ghawth (m. 1562), un famoso maestro shattārī, ed il *Kashkūl-i Kalīmī* del chishtī Shāh Kalīm Allāh Jahānābādī (m. 1729).

I testi di Gul Hasan, la traduzione-commentario di Khurram 'Alī insieme a quella amplificata in urdu dei *Jawāhir-i khamsa* eseguita nel 1897 da Mirzā Muhammad Beg Naqshbandī, si collocano fra i primi rilevanti manuali sulla mistica islamica apparsi in urdu e che circolarono attraverso la stampa. Gli storici della letteratura urdu hanno riservato finora una scarsa attenzione a tale letteratura mistica in prosa a carattere manualistico e biografico redatta e tradotta dalla metà del diciannovesimo secolo. Se i temi ed il simbolismo mistico avevano ispirato la letteratura poetica urdu fin dal suo sorgere, diversamente nella produzione letteraria sufi in prosa a carattere manualistico il passaggio dal persiano, lingua dell'aristocrazia indo-musulmana, all'urdu si realizzò solo molto più tardi. Non mancano alcuni esempi d'opere precedenti a carattere mistico composte in prosa urdu e in particolare nella sua variante dakhni, ma fino al XIX secolo i sufi indiani

² SAYYID MUHAMMAD 'ALĪ, *Irshād-i rahmānī wa fazl-i yazdānī*, Matba'-i Intizāmī, Kanpur 1895, p. 11.

continuarono a impiegare ampiamente il persiano per la redazione di testi in prosa quali i manuali sulla via spirituale e le biografie dei santi. Questi testi in urdu furono preceduti dalle prime traduzioni del Corano in questa lingua apparse per opera di Hakīm Sharīf Khān (m. 1804)³ e di due figli di Shāh Walī Allāh, Shāh Rafī‘ al-Dīn (m. 1817) e Shāh ‘Abd al-Qādir (m. 1814).

L’uso dell’urdu nei trattati mistici in prosa, nelle biografie dei santi così come le traduzioni e i commenti in questa lingua di precedenti manuali arabi e persiani, si affermarono in una fase storica caratterizzata da crescenti critiche e attacchi contro il misticismo sufi portati da altre sezioni della società indo-musulmana. I manuali di mistica in urdu qui citati furono tradotti e composti fra il decennio precedente e il mezzo secolo successivo alla caduta dell’ultimo ed inerme imperatore moghul nel 1858, seguita dall’instaurazione del rāj britannico. In epoca coloniale, e soprattutto dalla seconda metà del XIX secolo, l’islam indiano fu attraversato dall’attivismo di diversi movimenti e pensatori religiosi riformisti che, sebbene in diversa misura e restandone talora influenzati, criticavano il misticismo sufi condannandone in particolare alcuni aspetti come il culto dei maestri e dei santi ed i rituali popolari connessi quali il pellegrinaggio alle tombe di questi e la richiesta di intercessione. Per diffondere le proprie idee ed i propri testi fra segmenti più ampi della società indiana e soprattutto fra le classi popolari, all’aristocratico persiano i riformisti preferirono l’uso dell’urdu, parlata dalla maggioranza dei musulmani del subcontinente.

La comparsa di questi trattati di misticismo in urdu fu accompagnata dal passaggio della letteratura indiana del genere dalla copiatura manuale dei testi alla stampa; tutti i testi in urdu qui indicati furono pubblicati, e in alcuni casi più di una volta, in epoca coloniale. L’innalzamento dell’urdu a lingua letteraria della manualistica sufi si conformava anche al fatto che questa, come testimonia l’opera di Gul Hasan, era diventata la lingua principale, sebbene non la sola, usata dai maestri indiani durante il loro insegnamento. Il linguaggio di un manuale come *Ta’līm-i ghawthiyya*, che evidentemente riflette il poliglottismo dell’insegnamento orale, resta impregnato del lessico arabo e persiano, con frequenti citazioni e strofe poetiche nelle due lingue; lo stile rimane quello dotto ed esoterico della letteratura persiana del genere, accessibile in prevalenza alle élite dei discepoli sufi. Resta forte in questi scritti il richiamo all’importanza del rapporto con un precettore spirituale, al fatto che la vera istruzione in tali ambiti passi non tramite il testo, ma attraverso la relazione fra maestro e discepolo.

La *Shifā’ al-‘alīl* di Khurram ‘Alī è una traduzione commentata del *al-Qawl al-jamīl fī bayn sawā’ al-sabīl* di Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762).⁴ Il *Qawl al-*

³ Cfr. il recente articolo di HAKĪM ‘ABĪD AL-RAHMĀN ISLĀHĪ, *Hakīm Muhammad Sharīf Khān, urdū kā pahlā mutarjīm-i Qur’ān*, in ALTĀF A‘ZMĪ (Eds.), *Tibb-i yūnānī awr urdū zabān wa adab*, Hamdard, Delhi 2004, pp.129-134.

⁴ KHURRAM ‘ALĪ, *al-Qawl al-jamīl ma’ sharh Shifā’ al-‘alīl*, Kanpur 1922; questa edizione include il testo in arabo e le note in urdu di Mawlānā Nawāb Qutb al-Dīn Khān Dihlawī. L’opera fu tradotta nuovamente in urdu da Muhammad Sarwar a Lahore nel 1957, cfr. A. BAUSANI, *Note su Shāh*

jamīl, composto originariamente in arabo, è un'opera giovanile di Shāh Walī Allāh e probabilmente minore rispetto ad altre del celebre autore di Delhi. Khurram 'Alī era un esperto di studi arabi (*mawlawī*) e da quanto lui stesso riferisce possiamo dedurre che era presente agli insegnamenti di Shāh 'Abd al-'Azīz. Il testo tratta nella prima parte del patto iniziatico (*bay'at*) fra maestro e discepolo e dei metodi spirituali (*dhikr*, *murāqaba*, *habs-i nafs*, ecc.) di tre ordini, la Qādiriyya, la Chishtiyya e la Naqshbandiyya. Nella seconda parte sono esposte invocazioni e pratiche particolari 'sperimentate' (*a'māl-i mujarrab*) per diversi usi, quali la guarigione delle malattie e l'esorcismo gli spiriti, che Shāh Walī Allāh apprese dal padre e suo precettore 'Abd al-Rahim (m. 1719).⁵ Khurram 'Alī terminò la sua traduzione il 24 del mese di *rabi' al-akhar* del 1260/13 maggio 1844. La versione di Khurram 'Alī, come lo stesso segnala nell'introduzione, include in vari passi spiegazioni ed istruzioni in merito al testo date da Shāh 'Abd al-'Azīz (m. 1824), il figlio e successore maggiore di Walī Allāh, e anche da Shāh Ahl Allāh, il fratello di Walī Allāh.⁶

L'opera di Sayyid Shāh Gul Hasan Qalandar Qādirī, intitolata *Mir'āt al-wahdat* (Specchio dell'unità) e meglio nota come *Ta'līm-i ghawthiyya*, raccoglie l'insegnamento (*ta'līm*) del suo maestro, Sayyid Ghawth 'Alī Shāh Qalandar Qādirī (1804-1880) di Panipat.⁷ Sayyid Ghawth 'Alī Shāh si ricollegava per via familiare alla Qādiriyya attraverso il padre, Ahmad Alī Hasan, e il nonno, Zuhūr al-Hasan. Come numerosi altri mistici della sua epoca, Ghawth 'Alī Shāh fu iniziato anche ad altre confraternite sufi. Fidā Husayn Rasūl Shahī di Delhi lo affiliò all'ordine Rasūl Shāhī, un ramo qalandarī derivato dalla Suhrawardiyya, e Habīb Allāh Shāh Sanbhalī, un successore dell'insigne Shāh Abū Sa'īd (m. 1835), lo iniziò alla preminente linea naqshbandī indiana derivata da Ahmad Sirhindī (m. 1624) e Mirzā Mazhar Jān-i Jānān (m. 1781). Fu poi iniziato una seconda volta alla Qādiriyya da Shaykh 'Abd al-Latīf Thānī di Kiratpur (Uttar Pradesh), mentre un altro biografo, Wāqif al-Rahmān, riferisce che Ghawth 'Alī Shāh conferiva anche la *khilāfa*, o successione spirituale, dell'ordine Chishtiyya. L'istruzione di Ghawth 'Alī Shāh spaziò dallo studio dell'arabo, del persiano, della logica e delle tradizioni religiose islamiche a quello del sanscrito. Egli narra in un altro passo a carattere autobiografico che ancora in età molto giovane si recò a Delhi con il padre dove studiò le tradizioni profetiche (*hadīth*) con altri due illustri maestri di ambiente naqshbandī, Shāh Muhammad Ishāq (m. 1846) e anche il nonno di questi, il menzionato Shāh 'Abd al-'Azīz. Ghawth 'Alī Shāh menziona fra i maestri avuti in

Walīullāh di Delhi (1703-1762), in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 10 n.s. (1960), pp. 93-147, alla p. 106.

⁵ Shāh Walī Allāh riferisce nella sua autobiografia di aver studiato un compendio del padre sulle proprietà dei nomi divini e dei versetti coranici (*Khawāss-i asmā' wa āyāt*); cfr. Hidayat Husain, *The Persian Autobiography of Shāh Walīullah bin 'Abd al-Rahīm al-Dihlavī*, in «Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal» 8/4 (1912), pp. 161-175, alla p. 172 del testo persiano.

⁶ Shāh Ahl Allāh (m. 1776) fu autore di opere mediche, fra le quali la traduzione persiana del *Mūjaz al-qānūn*, noto compendio in arabo del *Canone* di Avicenna redatto da Ibn al-Nafīs (m. 1288).

⁷ Centro ad alcune ore a nord di Delhi noto in particolare per il celebre santuario del mistico qalandarī Abū 'Alī Qalandar (m. 1324).

giovane età anche Fazl Imām Khayrābādī (m. 1825), un noto insegnante di logica e filosofia discepolo di Mullā ‘Abd al-Wāhid di Khayrabad. Sulle orme d’altri sufi indiani del passato, Ghawth ‘Alī Shāh fu indubbiamente un conoscitore della tradizione e delle dottrine indiane, sapere del quale il suo discepolo e biografo Gul Hasan ci offre alcune interessanti testimonianze. Lo stesso Ghawth ‘Alī Shāh ricorda nei suoi discorsi di aver studiato in gioventù il sanscrito e le tradizioni indiane con Pandit Rām Santhī e poi con Pandit Siddha Chandra-Kātuki. Gul Hasan scrive che in tutto Ghawth ‘Alī Shāh prese il *ba‘yat* da undici maestri musulmani ed ebbe otto maestri indu.⁸

Gul Hasan iniziò la sua opera il primo del mese di *rajab* del 1304/26 marzo 1887 e la completò il 14 di *rabi‘ al-awwal* del 1305/30 novembre 1887. Il testo, in una lunga introduzione e tre capitoli (*bāb*), tratta vari argomenti canonici della letteratura del genere, a partire da una dettagliata definizione del sufismo, include argomenti di metafisica e cosmologia, affronta il dibattuto rapporto fra la dottrina del *wahdat al-wujūd* (Unicità dell’esistenza) di Ibn ‘Arabī (m. 1240) e quella del *wahdat al-shuhūd* (Unicità della testimonianza) di Ahmad Sirhindī, e su tale argomento riporta il testo persiano di varie lettere (*maktūbāt*) di noti naqshbandī indiani, fra le quali alcune di un altro illustre maestro di Panipat, Qādī Thanā Allāh (m. 1810). Il secondo capitolo è dedicato ai metodi di realizzazione spirituale e contiene una dettagliata descrizione dello *dhikr* e delle sue forme in diverse battute (*zarb*). Gul Hasan fu il compilatore di un precedente e famoso testo in urdu di sufismo, la *Tadhkira-yi ghawthiyya*, terminata il 14 di *sha‘bān* del 1301/9 giugno 1884. Questa *tadhkira* (biografia) raccoglie la vita, gli insegnamenti e i racconti sapienziali del suo maestro Ghawth ‘Alī Shāh. L’opera non è una biografia in senso stretto, ma secondo modelli già collaudati nella precedente letteratura mistica indo-persiana coniuga lo stile biografico della *tadhkira* con quello altrettanto canonico e qui forse più influente delle *malfūzāt*, ovvero i ‘discorsi’ dei santi raccolti dai discepoli, e allo stesso tempo include alcuni temi più tipici dei trattati e manuali sulla dottrina sufi.⁹

Gul Hasan fu uno scrittore raffinato e dotto, capace di spaziare fra le forme e gli stili del repertorio letterario precedente e di adattarli pienamente all’urdu. L’intensa descrizione che offre della vita e dell’insegnamento del suo maestro costituisce una delle più vive testimonianze letterarie dell’ambiente sufi indiano ottocentesco. La sua opera si colloca a ragione fra i massimi esempi della letteratura mistica a carattere biografico e manualistico in urdu. Gul Hasan, sebbene ne fu il

⁸ Cfr. GUL HASAN QALANDAR QĀDIRĪ, *Tadhkira-yi ghawthiyya*, Delhi 1918, pp. 16-23; WĀQIF AL-RAHMĀN, *Sīrat-i ghawthiyya*, Delhi s.d., pp. 6-7, 18.

⁹ GUL HASAN QALANDAR QĀDIRĪ, *Tadhkira-yi ghawthiyya*, cit.; l’opera fu stampata nel 1881 (Delhi), 1900 e 1918 (Delhi), ed è stata recentemente ripubblicata varie volte. La *Tadhkira-yi ghawthiyya* è stata anche tradotta parzialmente in inglese da Hasan Askari, il quale ha riunito soprattutto le molte storie e i racconti allegorici narrati da Ghawth ‘Alī Shāh ad istruzione dei suoi discepoli; non sono però inclusi nella traduzione di Askari la maggior parte dei passi biografici su Ghawth ‘Alī Shāh che ho segnalato prima né il discorso riferito oltre sui *chakra* dello yoga, cfr. H. ASKARI, *Solomon’s Ring. The Life and Teachings of a Sufi Master*, Altamira Press-Sage, Walnut Creek-London-Delhi 1998.

maggiore, non fu l'unico biografo di Ghawth 'Alī Shāh, un'altra e più succinta biografia del santo di Panipat fu scritta, anche questa in urdu, da Wāqif al-Rahmān, un ispettore del sale e discepolo, e a sua volta successore, di un *khalīfa* (vicario spirituale) di Ghawth 'Alī Shāh.¹⁰

La *Tadhkira-yi ghawthiyya* contiene anche riferimenti ad insegnamenti di origine indiana, notabili sono alcune descrizioni comparative della dottrina islamica ed indù. In conclusione al quarto capitolo, sulla dottrina dell'Unicità divina (*tawhīd*), Gul Hasan traspone il discorso di un saggio (*mahā-purusha*) indiano nel quale si equipara la funzione degli *avatār* e dei profeti quali portatori di un insegnamento esteriore per le masse e di uno esoterico per gli eletti, come quello trasmesso da Krishna ad Arjuna e da Muhammad ad 'Alī.¹¹ Il discorso successivo si sofferma sulla descrizione delle *latā'if*, e il particolare che si segnala di questo passo è di essere accompagnato da istruzioni sulla dottrina dei *chakra* o *kanwal* (loto) dello yoga. Sono qui descritte due gerarchie di *latā'if*, secondo l'insegnamento dei naqshbandī, e secondo il modello (vedi oltre) che Ghawth 'Alī Shāh espone anche nella *Ta'līm-i ghawthiyya*, il quale contempla anche i centri sottili (come nello yoga) dell'ombelico e all'apice del cranio. La forma è quella dell'esposizione comparativa, come già per altri sufi indiani che avevano trattato di tali argomenti l'intento non è di giungere ad una sintesi della dottrina islamica con l'indiana, né si affronta nel dettaglio la questione delle analogie e delle differenze fra i due insegnamenti. La descrizione qui data dei *chakra* è piuttosto canonica, e la meditazione sulle lettere riferita da Gul Hasan appare una forma del *nyāsa*, rituale che consiste nel trasferire lettere, sillabe o *mantra* nel corpo, o parti del corpo, attraverso la visualizzazione. Queste descrizioni offrono in ogni caso una testimonianza indicativa di come anche in tarda epoca rimasero vive fra i dotti musulmani una certa conoscenza ed attenzione per il sapere indiano.

Gul Hasan scrive che anche secondo la visione dei sannyāsīn (*shanyās*) vi sono sei centri sottili (*latā'if*), che secondo la via dello *yoga sāstra*¹² sono i sei *kanwal* o *chakra*. Com'è noto le diverse scuole indiane, così come quelle sufi, non concordavano sullo stesso numero di centri sottili, e Gul Hasan riporta al riguardo due diverse classificazioni dei *chakra*. Questa descrizione comparativa dei centri sottili è accompagnata nell'edizione a stampa del testo del 1918 da tre diagrammi, il primo simboleggia le sei *latā'if* secondo l'insegnamento naqshbandī, il secondo il modello delle *latā'if* descritto anche nella *Ta'līm-i ghawthiyya* e sul quale ritorneremo, mentre l'ultimo raffigura la gerarchia dei *chakra* attraverso la composita immagine di una pianta allegorica dal cui fusto-asse centrale dipartono fasci laterali

¹⁰ WĀQIF AL-RAHMĀN, *Sīrat-i ghawthiyya*, cit., pp. 17-18.

¹¹ GUL HASAN, *Tadhkira-yi ghawthiyya*, cit., p. 144; cfr. H. ASKARI, *Solomon's Ring*, cit., p. 159.

¹² Qui da intendersi verosimilmente come 'scienza' (*sastra*) dello yoga, e non in diretto riferimento ai testi di autori indiani, quali il jaina Hemacandra (1160) e il maestro *nath* Adinatha Parvatiputra, intitolati appunto *Yoga sāstra*; poco oltre Gul Hasan riferisce che la fonte da lui riportata in questo passo è il 'detto' (*maqūla*) di un non meglio identificato saggio indiano (*kasī gyānī*).

di petali o foglie (*barg*). Questi fasci sbocciano su entrambi i lati del fusto all'altezza dei punti simboleggianti i diversi lotti nel corpo. Il numero dei petali di ogni centro sottile varia, dal primo loto del supporto (*ādhār* per *mūlādhāra*), posto alla base della spina dorsale, dipartono quattro petali o boccioli (*kalī*), sei da quello dell'organo genitale, dieci da quello dell'ombelico, dodici da quello del cuore, sedici da quello della gola, due da quello della fronte ed infine ventidue da *bram-manda*,¹³ chiamato anche il 'tesoro delle emanazioni nascoste' (*makhzan-i fayzān-i ghayb*), vale a dire il *chakra* posto sull'apice del cranio. Queste efflorescenze connettono i *kanwal* a gruppi di lettere dell'alfabeto sanscrito. Ad esempio, al primo *chakra* sono collegate quattro lettere, dalla *va* alla *sa*, al secondo sei, dalla *ba* alla *la*, al terzo dieci, dalla *da* alla *pha*, sebbene il numero delle lettere connesse ad ogni loto non sempre è identico a quello dei petali. Nei gruppi di lettere collegati ai primi quattro *chakra*, il primo e l'ultimo fonema della sequenza compongono delle formule. Questi gruppi di lettere, servendosi dell'immaginazione (*ba-tasawwur*), devono essere addotte dai petali all'interno del fusto, il quale deve essere a sua volta immaginato come un immenso fiume (*daryā-yi 'azīm*) che scorrendo verso l'alto trasporta le lettere fino a *bram-manda*; *daryā* termine persiano che significa 'mare', 'fiume', traduce qui il 'canale' o *nādī* della *sushumnā*. Quando tutte le lettere sono state riunite in cima si fanno fuoriuscire ognuna in ordine (*ba-tartīb*). In alto nella figura, al lato destro di *bram-manda*, è raffigurato un seggio (*takht*). Una chiosa a lato riferisce che l'aspirante (*tālib*) deve immaginare il guru o il *pīr* che siede sul seggio, mentre un fiume di luce dal 'tesoro delle emanazioni nascoste' riempie il cuore. In tal modo, conclude l'autore, dopo diversi giorni si attivano i centri sottili (*latā'if*) e tutto il corpo diventa lucente (*munawwar*).¹⁴

Shāh Walī Allāh appare invece meno incline alla comparazione fra i metodi spirituali islamici ed indù, e nel *Qawl al-Jamīl*, discutendo della pratica naqshbandī del controllo del respiro, non esita a rilevare che esiste una considerevole differenza fra questa e il metodo usato dagli yogi per regolare il respiro.¹⁵

Gli scritti degli autori naqshbandī attivi fra il XVII e il XIX secolo sono le fonti sufi dell'India che offrono le esposizioni più dettagliate della dottrina delle *latā'if*. Il principale modello naqshbandī è descritto anche nella *Tadhkira-yi ghawthiyya* di Gul Hasan. La raffigurazione del modello naqshbandī dei centri sottili in forma di diagrammi si ritrova in un altro e coevo testo redatto in urdu, le *malfūzāt* del menzionato Mawlānā Fazl Rahmān (1793-1895, Muradabad) raccolte dal suo discepolo e *khalīfa* Sayyid Muhammad 'Alī.¹⁶ Nei diagrammi dei testi di Gul Hasan e Muhammad 'Alī i centri sottili sono raffigurati da piccoli cerchi disposti ad

¹³ *Brahmanda*, qui usato al posto di *brahma-randhra*, il loto capovolto dai mille petali.

¹⁴ GUL HASAN, *Tadhkira-yi ghawthiyya*, cit., pp. 147-152.

¹⁵ Cfr. KHURRAM 'ALĪ, *al-Qawl al-jamīl ma' sharh Shifā' al-'alīl*, cit., p. 62.

¹⁶ La filiazione naqshbandī di Mawlānā Fazl Rahmān si ricollega alla linea di un *khalīfa* di Muhammad Ma'sum (m. 1668), cfr. Sayyid Muhammad 'Alī, *Irshād-i rahmānī wa fazl-i yazdānī*, cit., pp. 9-10, 80.

imitazione del loro ordine gerarchico e geometrico.¹⁷ Shāh Walī Allāh osserva sull'uso simbolico di questi cerchi che il padre gli raffigurava le *latā'if* disegnando una circonferenza (*dā'ira*, che Khurram 'Alī traduce anche con *kundal*, 'anello', 'cerchio') dicendo che questo è il cuore, poi tracciava un secondo cerchio dentro al primo simboleggiante *rūh* e così via fino al sesto cerchio più interno chiamato *anā*, l'io interiore, che Khurram 'Alī spiega anche quale realtà dell'uomo (*haqīqat-i insānī*), aggiungendo che in persiano è detto *man* e in hindi *main*.¹⁸ La cosmologia naqshbandī simboleggia l'universo come un cerchio denominato sfera dell'esistenza possibile (*dā'ira-yi imkan*), raffigurata dal secondo diagramma del testo di Muhammad 'Alī, la quale è divisa in due metà da una linea orizzontale che a sua volta simboleggia l'ubicazione di *al-'Arsh* il Trono di Dio. La sezione superiore del cerchio, al di sopra del Trono divino, rappresenta il Mondo del comando divino (*'ālam-i amr*), quella inferiore simboleggia il Mondo del creato (*'ālam-i khalq*). In rapporto alla dottrina delle Cinque Presenze Divine alla quale si accennerà oltre, si può dire che al di sotto del Trono si trovano il mondo sottile degli spiriti (*'ālam-i malakūt*), le sfere astrali e planetarie e infine il mondo sensibile e terreno (*'ālam-i mulk* o *'ālam-i nāsūt*).

L'antropologia spirituale dei naqshbandi indiani descrive la costituzione umana come un composto (*nuskha*, *khamīra*) di dieci elementi o *latā'if*, suddivisi in due gruppi di cinque, a secondo della loro provenienza dal Mondo del comando divino o dal Mondo del creato.¹⁹ Le *latā'if* del Mondo del comando, chiamate anche le cinque gemme (*jawāhir-i khamṣa*), costituiscono la natura interiore (*bātin*) dell'uomo e sono: *qalb* (cuore), *rūh* (spirito), *sirr* (segreto) *khafī* (nascosto), *akhfā* (il più nascosto). Le cinque *latā'if* del Mondo del creato, connesse alla costituzione esteriore (*zāhir*) dell'uomo, sono la *nafs*, l'io individuale dell'uomo, ed i quattro elementi: aria, acqua, terra e fuoco. Le cinque gemme costituiscono i principi superiori delle cinque *latā'if* del Mondo del creato. Oltre agli elementi, ciascuna *latīfa* è connessa ad un colore, che si manifesta quando il centro sottile è dischiuso, essenziali sono i rapporti con i profeti e gli attributi divini. A livello dell'involucro fisico, le *latā'if* sono localizzate nel torace, *locus* della conoscenza gnostica, e sono disposte secondo un ordine gerarchico che disegna un triangolo raffigurato nel primo

¹⁷ Diagrammi più sintetici delle *latā'if* compaiono già nei manuali in persiano di due importanti autori naqshbandī di poco più antichi, *Hidāyat al-tālibīn* di Abū Sa'īd Dihlawī (m. 1835) e *Marātib al-wusūl* di Ra'ūf Ahmad (m. 1838), cfr. ABŪ SA'ĪD MUJADDIDĪ DIHLAWĪ, *Hidāyat al-tālibīn*, Lahore 1912, p.10, SHĀH RA'ŪF AHMAD, *Marātib al-wusūl*, ms. pers. 638, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library, Hyderabad, p. 6.

¹⁸ KURRAM 'ALĪ, *al-Qawl al-jamīl ma' sharh Shifā' al-'alīl*, cit., p. 84.

¹⁹ Spiega un più recente autore naqshbandī che «Dio, il saggio medico (*hakīm-i dānā*), preparò la sublime ricetta (*nuskha*) dell'uomo con le parti di entrambi i mondi, dei cieli e della terra, di modo che la composizione (dell'uomo), nella sua essenza, divenne uno specchio dell'universo e un piccolo mondo (*'ālam-i kūchak*) ... Per tale motivo, l'uomo è chiamato essenza delle possibilità e microcosmo (*'ālam-i saghīr*)» (ABŪ AL-ASAN ZAYD FĀRŪQĪ, *Manāhij al-sayr wa madārij al-khayr*, Qandahar 1957, pp. 11-12).

diagramma del testo di Muhammad ‘Alī.²⁰ Attraverso lo *dhikr*, il ricordo, questi organi sottili si epurano e si destano dallo stato d’oblio, ed è come se acquisissero memoria e consapevolezza della loro natura originale. A questo punto le *latā’if* fuoriescono dalla gabbia corporea degli elementi e si ricongiungono alla loro origine nel Mondo del comando divino.

Esistono alcune differenze fra gli insegnamenti di diversi ordini indiani riguardanti i gradi dello *dhikr* e le *latā’if*, e alle volte anche all’interno dello stesso ordine. Fra i massimi autori della Chishtiyya d’epoca pre-moghul, Muhammad Gīsūdirāz espone nei *Asmār al-asrār* un modello a cinque *latā’if* che nell’ordine sono *nafs* (anima), *qalb* (cuore), *rūh* (spirito), *sirr* (segreto) e *khafī* (nascosto).²¹ In una delle sue lettere, il chishtī-sābirī ‘Abd al-Quddūs Gangohī (m. 1537) enumera quattro gradi dello *dhikr*, quello della lingua, del cuore, del segreto e dello spirito.²² Shāh Rājū (m. 1682), un discendente di Muhammad Gīsūdirāz attivo come il suo avo nel Deccan, contempla invece cinque livelli dello *dhikr*, quello della lingua, del cuore, dello spirito, del segreto e del nascosto.²³ Gul Hasan offre un’interessante sebbene coincisa descrizione di uno *dhikr* qalandarī nelle *latā’if*. Si tratta di uno *dhikr* silente (*khafī*), eseguito ritenendo il respiro (*habs-i dam*) ed invocando il nome *Huwa Allāh* ascendendo dal centro sottile posto vicino all’ombelico a quello all’apice del cranio (*umm al-dimāgh*) e poi da questo all’ombelico; quando non si riesce più a trattenere, il respiro deve essere esalato invocando *Allā Hū*.²⁴ Al di là delle variazioni riscontrabili fra i diversi ordini, nell’insegnamento *naqshbandī* come nel modello

²⁰ La prima *latīfa*, il cuore, l’origine della *nafs*, è connessa al profeta Adamo, al colore giallo ed è collocata sotto al seno sinistro. Il centro sottile dello spirito, origine dell’aria, è connesso ai profeti Noe e Abramo, al colore rosso, ed è localizzato sotto il seno destro. La terza *latīfa*, il segreto, è connessa all’acqua, al profeta Mosè e al colore bianco ed è posta due dita sopra il seno sinistro. La *latīfa* successiva, il nascosto, è connessa al fuoco, al profeta Gesù, al colore nero e si trova in posizione simmetrica rispetto alla precedente, sul lato destro. La *latīfa akhfā*, origine della terra, è connessa a Muhammad, il sigillo dei profeti, al colore verde, ed occupa il vertice del triangolo formato degli altri centri sottili. A questi cinque gli autori *naqshbandī* fanno spesso seguire altri due centri sottili, il primo dei quali è la stessa *nafs*, la quintessenza (*lubb*) dei quattro elementi, posta fra i due occhi. Infine vi è la *latīfa qālibiyya*, ovvero la *latīfa* del corpo (*qālab*), il cui luogo è appunto nella totalità del corpo, dai capelli alle unghie dei piedi; nella gerarchia dei centri sottili questa *latīfa* è anche posta all’apice del cranio. Fra i testi già menzionati cfr. KURRAM ‘ALĪ, *al-Qawl al-jamīl ma’ sharh Shifā’ al-‘alīl*, cit., p. 84-86, ABŪ SA’ĪD DIHLAWĪ, *Hidāyat al-tālibīn*, cit., pp. 10-12, SAYYID MUHAMMAD ‘ALĪ, *Irshād-i rahmānī wa fazl-i yazdānī*, cit., pp. 8-12, ABŪ AL-HASAN ZAYD FĀRŪQĪ, *Manāhij al-sayr wa madārij al-khayr*, cit., pp. 15-29; in italiano si veda in particolare lo scritto di A. VENTURA, *L’invocazione del cuore*, in B. SCARCIA AMORETTI – L. ROSTAGNO (cura di), *Yād-nāma. In memoria di Alessandro Bausani*, Bardi, Roma 1991, pp. 475-485.

²¹ Cfr. KHUSRO HUSSAINI, *Sayyid Muhammad al-Husaynī-i Gīsūdirāz (721/1321-825/1422) on Sufism*, Idarah-i adabiyat, Delhi 1983, pp. 87, 109, 150.

²² ‘ABD AL-QUDDŪS GANGOHĪ, *Maktūbāt-i Quddūsiyya*, al-Faisal, Lahore 2004, trad. urdu di Wāhid Bakhsh Siyāl Chishtī, p. 538, lettera n. 122.

²³ YŪSUF AL-HUSAYNĪ SHĀH RĀJŪ, *Tarīq al-muwahhidīn*, Shāh Rājū Academy, Hyderabad 1975, pp. 28-32.

²⁴ Gul Hasan aggiunge che fra gli effetti (*athar*) di questo metodo vi è il volo spirituale (*tayr*), GUL HASAN, *Ta’līm-i ghawthiyya*, Hyderabad s.d., p. 292.

associato alle Cinque Presenze Divine circolante fra i chishtī e i qadirī indiani appare centrale il nesso stabilito fra la dottrina dei centri sottili e i principi della scienza metafisico-cosmologica.

I testi redatti da Gul Hasan e la traduzione di Khurram ‘Alī offrono alcune interessanti illustrazioni delle dottrine trasmesse in seno ai qadirī indiani e alle quali vogliamo accennare nel resto di questo scritto. Definire come esclusivamente qadirī alcuni di questi insegnamenti appare tuttavia impreciso, in quanto, come segnaleremo oltre, se ne ritrovano descrizioni alquanto simili in testi dell’ordine chishtī. Questo è da ricondurre anche al fatto che già da molto prima di Ghawth ‘Alī Shāh numerosi maestri indiani fra i più insigni, pur mantenendo un rapporto privilegiato con un ordine, erano allo stesso iniziati ad altri e ne trasmettevano gli insegnamenti e la successione spirituale. Gul Hasan riporta in entrambi i suoi testi istruzioni di Ghawth ‘Alī Shāh concernenti un modello a sei *latā’if* che pone *akhfā* all’apice del cranio, *khafī* fra le due sopracciglia, *rūh* sotto il seno destro, *sirr* al centro del petto fra *rūh* e *qalb*, *qalb* sotto il seno sinistro, ed infine la *latīfa nafs* poco sotto l’ombelico. Il colore connesso ad *akhfā* è il verde, quello di *khafī* è il nero, *rūh* è collegato al rosso, *sirr* al bianco, il colore di *qalb* è invece il giallo, mentre la *nafs* è della tonalità del bianco lunare. L’ordine nel quale i centri sottili devono essere attivati inizia da *qalb* dal quale si passa alla *latīfa* speculare di *rūh*, poi a quella centrale di *sirr*, dopo a quella inferiore della *nafs*, dalla quale si ascende a *khafī* ed infine ad *akhfā*. Quando tutte le *latā’if* sono attivate si passa allo stadio del *sultān al-adhkār*, ovvero il ‘sultano degli *dhikr*’, che corrisponde alla menzione del nome dell’Essenza (Allāh) emesso da ogni radice dei capelli, lembo di carne e pelle.²⁵ Gul Hasan non chiarisce se tale modello dei centri sottili sia di origine qadirī o meno, mentre altre fonti indicano che questo circolava anche fra altri ordini indiani.²⁶

Nel capitolo sullo *dhikr* della *Ta’līm-i ghawthiyya*, Gul Hasan raccoglie l’insegnamento del suo maestro concernente i rapporti fra i piani della realtà e i livelli dello *dhikr*. La trattazione data si riallaccia alla dottrina metafisica delle Cinque Presenze Divine che fu sviluppata in particolare, sebbene non solo, dalla scuola di Ibn ‘Arabī (m. 1240). La Qādiriyya indiana fu un ordine sicuramente ricettivo ai temi della dottrina metafisica e gnostica di Ibn ‘Arabī e dei suoi eredi. La dottrina delle Cinque Presenze Divine ordina la realtà in cinque piani o mondi, secondo un assetto gerarchico che va dalla sfera della Ipseità divina al mondo della natura umana. Nel testo di Gul Hasan questi cinque piani coincidono con i diversi stadi dello *dhikr*, indicando in tal modo la corrispondenza esistente fra la dottrina

²⁵ Cfr. GUL HASAN, *Ta’līm-i ghawthiyya*, cit., p. 158; ID., *Tadhkira-yi ghawthiyya*, cit., pp. 147, 152.

²⁶ Cfr. la chiosa del traduttore e scrittore sufi contemporaneo Wāhid Bakhsh Siyāl Chishtī (m. 1995) alla lettera menzionata (n. 122) di ‘Abd al-Quddūs Gangohī, cfr. ‘ABD AL-QUDDŪS GANGOHĪ, *Maktūbāt-i Quddūsiyya*, cit., p. 538; a proposito di alcune fonti naqshbandī cfr. A. BUEHLER, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press, 1998, p. 109, nota 39.

iniziatica e quella metafisico-cosmologica, e che la struttura del macrocosmo si rispecchia nel microcosmo del corpo sottile dischiuso dallo *dhikr*. Scrive a questo riguardo Gul Hasan che lo *dhikr* della lingua (*zaban*), vale a dire quello eseguito solo verbalmente e non da un organo sottile, corrisponde allo '*Alam-i nāsūt*, il Mondo umano, materiale e sensibile.

Il *dhikr* del cuore si collega allo '*Alam-i malakūt*, letteralmente il Mondo del Reame, vale a dire il mondo sottile delle forme incorporee e degli spiriti; è questo il mondo abitato dai *jinn*, i geni.

Il *dhikr* di *rūh*, lo spirito, corrisponde allo '*Alam-i jabarūt*, il Mondo della Potenza, ovvero il dominio della manifestazione sopraformale o mondo serafico, il mondo che abbraccia e contiene la creazione formale.

Il *dhikr* eseguito da *sirr*, il segreto, è connesso allo '*Alam-i lāhūt*, il Mondo della natura divina creatrice, dei Nomi e delle Qualità divine.

Il *dhikr* invocato da *khafī*, l'ascosto, corrisponde infine allo '*Alam-i hāhūt*, (dal nome divino *Huwa*, Lui, nome dell'Essenza divina), cioè il Mondo della Ipseità divina, la sfera della natura essenziale di Dio.

Il rapporto fra i livelli dello *dhikr* e i piani dell'essere è connesso all'invocazione di formule specifiche, alla via e gli stadi della conoscenza religiosa e spirituale, questi ultimi sono: la *sharī'at*, ovvero la legge religiosa essoterica; *tarīqat*, la 'via' iniziatica e spirituale; *haqīqat* la 'realtà' o 'verità' spirituale; *ma'rifat*, la 'conoscenza' nel senso di 'gnosi' suprema.

Il primo livello, sul piano della *sharī'at-i nāsūtī*, è quello dello *dhikr* della lingua che invoca la formula *lā ilāha illā Allāh Muhammad rasūlu-llāh*, vale a dire la professione (*shahāda*) di fede islamica.

Il secondo livello corrisponde al piano della *tarīqat-i malakūtī* ed è quello del *dhikr* del cuore invocante la prima parte della *shahāda*, ovvero *lā ilāha illā Allāh* (non vi è divinità all'infuori di Dio), attestante l'unicità divina.

Il terzo livello dello *dhikr*, corrispondente alla *haqīqat-i jabarūt*, è quello del nome *Allāh*, il nome dell'essenza divina, invocato da *rūh*.

Il quarto livello, connesso alla *haqīqat-i lāhūtī*, è quello dello *dhikr* del nome *Hu* (Lui), menzionato da *sirr*.

Il quinto livello è quello dello *dhikr* di *khafī* invocante *anā* (io), che è correlato alla *ma'rifat-i hāhūtī*. Si menziona infine un sesto ed ultimo livello che è quello della *haqīqat al-Haqq*, la 'realtà di Dio', che corrisponde a *khafī al-akhfā* (il nascosto del più nascosto), del quale niente è detto. Sul rapporto con le formule invocate, è aggiunto poco oltre che *dhikr-i jabarūtī* è anche da considerarsi quello del nome dell'essenza, ovvero *Allāh*, unito ad una qualità divina (*sifat*), come *Allāh al-Samad* (Dio l'Eterno), mentre *dhikr-i lāhūtī* è quello del nome dell'essenza senza qualità.²⁷

²⁷ GUL HASAN, *Ta'lim-i ghawthiyya*, cit., pp. 281-283.

Tav. 1. Schema riassuntivo delle relazioni fra livelli della realtà, stadi dello *dhikr* e della via spirituale secondo Ghawth ‘Alī Shāh Qalandar Qādirī.

Cinque Presenze Divine	Stadi dello <i>dhikr</i>	Via spirituale
<i>Hāhūt</i>	<i>Nascosto</i>	<i>Ma ‘rifat-i hāhūtī</i>
<i>Lāhūt</i>	<i>Segreto</i>	<i>Haqīqat-i lāhūtī</i>
<i>Jabarūt</i>	<i>Spirito</i>	<i>Haqīqat-i jabarūtī</i>
<i>Malakūt</i>	<i>Cuore</i>	<i>Tarīqat-i malakūtī</i>
<i>Nāsūt</i>	<i>Lingua</i>	<i>Sharī‘at-i nāsūtī</i>

Esposizioni analoghe di tale insegnamento si ritrovano in precedenti opere persiane di sufi indiani. Nell’ambito della Qādiriyya si segnala la *Risāla-yi jām-i haqq-numā* di Muhī al-Dīn Ahmad Qādirī, autore attivo a Hyderabad (Deccan) dove morì nel 1773. Muhī al-Dīn Ahmad aveva dato, con qualche variazione rispetto a Gul Hasan, un’enunciazione ampliata della gerarchia pentadica menzionata prima, che oltre ai livelli della realtà e dello *dhikr* includeva la dottrina concernente l’anima (*nafs*), il *wujūd* (essere), il cuore (*qalb*), il *tawhīd* (Unità Divina), la conoscenza, i luoghi (*mahallāt*), la testimonianza (*shahādat*). Tali sintesi offrono al discepolo e al lettore un’illustrazione comprensiva del sapere metafisico e mistico della tradizione, un albero della conoscenza che espone le concordanze fra le sfere della scienza tradizionale e le corrispondenze fra i livelli della gnosi, dell’universo, dell’Essere e della costituzione umana. Ad esempio, la corrispondenza fra le nature dell’anima e i piani della realtà (qui detti *manāzilāt*) codifica il principio cardine della struttura gerarchica della costituzione animica dell’uomo, che riflette appunto la gerarchia dei mondi nell’universo.

Le cinque vie (*sabīlāt*) secondo Muhī al-Dīn Ahmad sono: la via della legge religiosa (*rāh-i sharī‘at*), la via sufica (*rāh-i tarīqat*), la via della realtà (*rāh-i haqīqat*), la via della gnosi (*rāh-i ma ‘rifat*) e la via dell’ Unità Divina (*rāh-i tawhīd*).

Le condizioni e i livelli del *wujūd* sono dell’Esistenza Necessaria (*lāzim al-wujūd*), dell’Esistenza Possibile (*mumkin al-wujūd*), dell’Esistenza Impossibile

(*mumtani' al-wujūd*), dopo di che troviamo *'ārif al-wujūd*, lo gnostico o conoscitore dell'Esistenza, e *wāhid al-wujūd*, l'unico dell'Esistenza.

La dottrina dell'anima contempla: l'anima concupiscente (*nafs-i ammāra*), vale a dire l'io vile ed inferiore legato alla natura materiale e alla sfera infera del sussurro satanico; l'anima che biasima (*nafs-i lawāmma*), l'anima ispirata (*nafs-i mulhama*), l'anima pacificata (*nafs-i mutma'inna*), ovvero purificata dei suoi difetti inferiori e capace di reintegrarsi nella sfera spirituale, ed infine *nafas-i Rahmānī*, il respiro o soffio del Misericordioso.

I cinque cuori (*qulūb*) sono il cuore carnale (*qalb-i muzgha*), il cuore penitente (*qalb-i munīb*), il cuore bello o grazioso (*qalb-i wasīm*), il cuore che testimonia (*qalb-i shahīd*) e il cuore reale (*qalb-i haqīqī*).

I cinque gradi del *tawhīd* sono quello delle parole (*aqwālī*), delle azioni (*af'ālī*), degli stati (*ahwālī*), dell'Essenza (*dhātī*) e dell'estinzione nell'Essenza (*fanā fī-l-dhātī*).

Le forme di conoscenza (*'uqūlāt*) sono l'analogia o sillogismo (*qiyās*), l'immaginazione (*wahm*), la congettura (*gumān*), la comprensione (*fahm*), l'ultimo grado è quello di *'aql-i kull*, l'Intelletto Universale.

I cinque luoghi o stazioni (*mahallāt*) sono la stazione dell'aria (*hawā*), della purezza o limpidezza (*safā'*), della dimora (*makān*), del non luogo (*lā makān*), l'ultimo *mahall* è definito come il 'dopo l'oltre' (*warā' al-wāra*).

L'ultima divisione data riguarda la gerarchia dei livelli o gradi (*marātibāt*) che verosimilmente concerne i centri sottili, i quali sono la *nafs*, il cuore (*dil*), lo spirito (*rūh*), la luce (*nūr*) ed il segreto (*sirr*); gli ultimi due gradi appaiono incongrui, ed è verosimile ipotizzare che nella copiatura del testo la posizione di *sirr* sia stata invertita accidentalmente con quella di *nūr*.²⁸ Il passo citato da Ghulām 'Alī (cf. nota precedente) non include commenti o spiegazioni delle gerarchie descritte e dei termini corrispondenti ai diversi gradi. I richiami fondamentali agli insegnamenti canonici della tradizione sono in ogni modo ben visibili. Fra questi si possono notare in particolare i riferimenti alla dottrina menzionata dei livelli dell'anima e a quella delle stazioni del cuore.²⁹ I primi tre gradi del *wujūd* richiamano a prima vista le

²⁸ Il passo in questione della *Risāla-yi jāmi' haqq-numā* fu incluso da un discendente dell'autore, Shāh Ghulām 'Alī (m. 1842), nell'ampia voce su Muhī al-Dīn Ahmad del suo celebre dizionario biografico dei sufi del Deccan, cfr. SHĀH GHULĀM 'ALĪ QĀDIRĪ, *Mishkāt al-nubuwwat*, Hyderabad 1985, trad. urdu di Wahīd Qādirī, vol. VII, pp. 128-129; il passo è qui riportato nell'originale persiano con traduzione urdu a fronte.

²⁹ La suddivisione ternaria della *nafs* in *ammāra*, *lawāmma* e *mutma'inna* è d'origine coranica, e questa costituì il modello fondamentale della dottrina sufi dell'anima; tuttavia diversi mistici musulmani descrissero anche altre *nufūs* (pl. di *nafs*), come la *nafs-i mulhama* e la *nafs-i nātiqa* (anima razionale o logica), assimilando alle volte elementi tipici delle scienze filosofiche e naturali, come la *nafs-i nabātiyya* (anima vegetativa). La dottrina delle stazioni (*maqāmat*) del cuore si ritrova in eminenti sufi del passato come Hakīm al-Tirmidhī (m. 936 c.), sebbene la terminologia usata da Muhī al-Dīn per i diversi gradi è diversa da quella di al-Tirmidhī, cfr. N. HEER, *A Sufi Psychological Treatise. A Translation of the Bayān al-Farq bayn al-Hadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb of Abū*

modalità fondamentali (necessità, contingenza, impossibilità) della logica aristotelica, mentre negli ultimi due gradi di questa gerarchia, gnostico dell'Esistenza ed unico dell'Esistenza, è chiaro il riferimento terminologico e concettuale alla dottrina della Unicità dell'Esistenza (*wahdat al-wujūd*) di Ibn 'Arabī. Anche i primi tre gradi più che in riferimento all'abituale definizione filosofica e teologica dei termini adottati devono qui essere intesi in rapporto alla dottrina esoterica e alla gerarchia dei piani dello sviluppo spirituale; ciò risulta chiaramente da alcuni paragrafi della *Ta'lim-i ghawthiyya* dove i termini in questione sono definiti con più precisione e connessi ai livelli del corpo, dello spirito e alle sfere angeliche. Ad esempio, lo stadio di dell'Esistenza Necessaria (*wājib al-wujūd*) corrisponde al livello del corpo terrestre (*tan-i khākī*) e alla sfera dell'angelo Michele, quello dell'Esistenza Possibile al corpo sottile (*tan-i rūhānī*), al cuore penitente e allo spirito viaggiatore (*rūh-i jāri* o *rūh-i musāfir*) che si libra nel mondo del sogno (coincidente con il mondo del *malakūt* nello schema di Muhī al-Dīn Ahmad), mentre il grado di gnostico dell'Esistenza, vale a dire dell'essere conoscitore (*dānā*) di sé stesso, è quello del corpo luminoso (*tan-i nūrānī*), del cuore che testimonia, dello spirito santo (*rūh-i qudsī*) che corrisponde tradizionalmente a Gabriele.³⁰

Tav. 2. Schema riassuntivo parziale delle corrispondenze in pentadi secondo Muhī al-Dīn Ahmad.

Vie (<i>sabīlāt</i>)	<i>Rāh-i sharī'at</i>	<i>Rāh-i tariqat</i>	<i>Rāh-i haqīqat</i>	<i>Rāh-i ma'rifat</i>	<i>Rāh-i tawhīd</i>
Esistenza	Necessaria	Possibile	Impossibile	Gnostico dell'Esistenza	Unico dell'Esistenza
Anima	Concupiscente	Che biasima	Inspirata	Pacificata	Soffio del Misericordioso
Cuore	Carnale	Penitente	Bello	Che testimonia	Reale
<i>Tawhīd</i>	Delle parole	Delle azioni	Degli stati	Dell'Essenza	Dell'estinzione nell'Essenza

'Abd Allāh Muhammad ibn 'Alī al-Hakīm al-Tirmidhī, in «The Muslim World» 60/1 (1961), pp. 25-36, alle pp. 25, 27.

³⁰ GUL HASAN, *Ta'lim-i ghawthiyya*, cit., pp. 322, 327, 338.

Conoscenza	Analogia	Immaginazione	Congettura	Comprensione	Intelletto Universale
<i>Dhikr</i>	Sonoro (<i>jalī</i>)	Del cuore	Dello spirito	Del segreto	Del nascosto
<i>Mahallāt</i> (Stazioni)	Dell'aria	Della limpidezza	Della dimora	Del non luogo	Del dopo l'oltre
<i>Manāzilāt</i>	<i>Manzil-i nāsut</i>	<i>Manzil-i malakūt</i>	<i>Manzil-i jabarūt</i>	<i>Manzil-i lāhūt</i>	<i>Manzil-i hāhūt</i>
<i>Marātibāt</i> (Gradi o livelli)	<i>Martaba-yi nafs</i> (Grado dell'anima)	<i>Martaba-yi dil</i> (Grado del cuore)	<i>Martaba-yi rūh</i> (Grado dello spirito)	<i>Martaba-yi sirr</i> (Grado del segreto)	<i>Martaba-yi nūr</i> (Grado della luce)

Sintesi dottrinali analoghe si incontrano in precedenti fonti redatte da autori chishtī. Muhammad Gīsūdirāz aveva indicato le corrispondenze delle cinque *latā'if* menzionate sopra con i livelli della auto-manifestazione di Dio (Effetti, Atti, Nomi, Attributi divini, Essenza divina), con i cinque livelli della via spirituale (*sharī'at*, *tarīqat*, *haqīqat*, *haqq al-haqīqat*, *haqīqat al-haqq*), con gli stadi in rapporto alla profezia e con i cinque stadi mistici dell'audizione musicale (*samā'*).³¹ Meno rilevante appare qui il riferimento alla dottrina delle Cinque Presenze Divine, e al proposito si può ricordare che Muhammad Gīsūdirāz era un sostenitore della prospettiva del mistico iraniano 'Alā al-Dawla Simnānī (m. 1336), uno dei maggiori critici del *wahdat al-wujūd* di Ibn 'Arabī. Una sintesi pressoché uguale a quella data da Muhī al-Dīn Ahmad è presente nel *Ma'rifat al-sulūk*, un importante trattato sulla dottrina mistica composto da Shaykh Mahmūd Khwush-Dahān (m. 1617), un chishtī vissuto anch'egli nel Deccan, a Bijapur.³² Shāh Kalīm Allāh aveva trattato brevemente delle correlazioni fra formula e nome invocato e le Presenze divine; secondo tali corrispondenze *lā ilāha illā Allāh* è uno *dhikr-i nāsutī*, l'affermazione *illā Allāh* è *malakūtī*, lo *dhikr* del nome *Allāh* è *jabarūtī*, ed infine *Huwa* è *lāhūtī*.³³

³¹ Cfr. KHUSRO HUSSAINI, *Sayyid Muhammad al-Husaynī-i Gīsūdirāz on Sufism*, cit., pp. 87, 150, 178.

³² Cfr. W. C. CHITTICK, *Travelling the Sufi Path. A Chistī Handbook from Bijapur*, in L. LEWISOHN - D. MORGAN (Eds.) *The Heritage of Sufism*, vol. III, Oneworld, Oxford 1999, pp. 247-265.

³³ SHĀH KALĪM ALLĀH SHĀHJAHĀNĀBĀDĪ, *Kashkūl-i Kalīmī*, Delhi s.d., p. 81.

Tav. 3. Corrispondenze fra Presenze Divine, formule e nomi invocati nel *dhikr* secondo Shāh Kalīm Allāh e Ghawth ‘Alī Shāh.

Presenze Divine	Formule e nomi corrispondenti secondo Shah Kalim Allah
<i>Lāhūt</i>	<i>Huwa</i>
<i>Jabarūt</i>	<i>Allāh</i>
<i>Malakūt</i>	<i>Illā Allāh</i>
<i>Nāsut</i>	<i>Lā ilāha illā Allāh</i>

Presenze Divine	Formule e nomi corrispondenti secondo Ghawth ‘Ali Shah
<i>Hāhūt</i>	<i>Anā</i> (dal nascosto)
<i>Lāhūt</i>	<i>Hū</i> (dal segreto)
<i>Jabarūt</i>	<i>Allāh</i> (dallo spirito)
<i>Malakūt</i>	<i>La ilāha illā Allāh</i> (dal cuore)
<i>Nāsut</i>	<i>La ilāha illā Allāh</i> <i>Muhammad rasūlu-llāh</i> (invocato dalla lingua)

La traduzione di Khurram ‘Alī e la *Ta’līm-i ghawthiyya* di Gul Hasan descrivono diverse forme e stili di *dhikr*. Il quarto capitolo della *Shifā’ al-‘alīl* è dedicato alla Qādiriyya e n’espone i metodi spirituali, ed in particolare le forme di *dhikr*, l’osservazione del respiro (*tarīqa-yi pās-i anfās*), alcuni tipi di *murāqaba* (contemplazione spirituale), e considera anche un metodo per la guarigione della malattia che consiste nell’invocazione del nome divino *yā Shaftī* (oh il Guaritore). Dopo una breve introduzione sull’ordine qādirī e il suo fondatore ‘Abd al-Qadir al-Jīlānī (m. 1166), è descritto lo *dhikr* sonoro (*jahrī*) del nome *Allāh* eseguito in diverse battute (*zarb*). Nella forma a due battute, l’invocante, seduto nella posizione della preghiera, deve menzionare il nome *Allāh* prima sul ginocchio destro e nella seconda battuta con enfasi nel cuore; nello *dhikr* a tre battute, seduto a gambe incrociate, questi deve invocare prima *Allāh* sul ginocchio destro, poi sul sinistro ed infine alla terza battuta con forza nel cuore; la forma a quattro battute è uguale alla precedente nei primi tre movimenti, mentre l’ultima *zarb* va emessa con intensità di ‘fronte a sé’. Lo *dhikr* qādirī sonoro della negazione e dell’affermazione (*nafti awr ithbāt*), vale a dire recitante la formula *lā ilāha illā Allāh*, è eseguito sedendo ad occhi chiusi nella posizione della preghiera, in direzione della *qibla*, dopo di che s’invoca la negazione *lā* salendo dall’ombelico alla spalla destra, nella seconda battuta s’invoca *ilāha* ascendendo dalla spalla destra al cervello, ed infine *illā Allāh* battendo con forza sul cuore.³⁴ Lo *dhikr* della negazione e dell’affermazione eseguito con l’osservazione del respiro consiste nell’invocare la negazione *lā ilāha* con l’espiazione e l’affermazione *illā Allāh* durante l’inspirazione; l’effetto maggiore della via dell’osservazione dei respiri (*pās-i anfās*) è di estinguere i pensieri ed il sussurro della *nafs*.³⁵

Fra i metodi di *dhikr* qādirī implicanti la concentrazione sulle *latā’if* vi è uno peculiare di questo ordine chiamato *daura-yi Qadiriyya*, il ‘circolo della Qadiriyya’; *daura*, o *daur*, è un termine che indica un moto circolare, una rotazione, una rivoluzione, di un corpo o del tempo, e quindi un orbita, un epiciclo. Tale metodo è descritto con qualche variante sia nel commentario di Khurram ‘Alī sia nel trattato di Gul Hasan. Il circolo della Qadiriyya, nella sua forma a tre stazioni, consiste nell’invocazione del nome dell’Essenza divina (*ism-i dhat*) insieme ai tre nomi che si riferiscono agli attributi (*sifāt*) divini dell’Udito (*Sam’*), della Vista (*Basar*) e dell’Onniscienza (*‘Ilm*). L’istruzione preliminare specifica di sedere chiudendo gli occhi e le labbra, Ghawth ‘Alī Shāh aggiunge di porsi in direzione della *qibla*, di unire la lingua al palato e, particolare più rilevante, di ritenere il respiro, particolare al quale invece non si fa riferimento nel *Qawl al-Jamīl*. A tal punto si deve recitare con la lingua del cuore (*dil ki zabān*) i tre nomi *Allāh Samī’* (Allah l’Udente), *Allāh Basīr* (Allah il Vedente), *Allāh ‘Alīm* (Allah l’Onnisciente). *Allāh Samī’* deve essere invocato ascendendo dall’ombelico al centro del petto, dove, chiarisce Gul Hasan, si trova la *latīfa sirr*, dopo si deve invocare *Allāh Basīr* salendo dal petto all’apice del

³⁴ KHURRAM ‘ALĪ, *al-Qawl al-jamīl ma‘ sharh Shifā’ al-‘alīl*, cit., pp. 39-40.

³⁵ *Ibid.*, p. 43.

cranio, poi si deve invocare *Allah 'Alīm* ascendendo dal cervello fino a raggiungere il Trono di Dio (*'Arsh*). A questo punto si deve discendere grado per grado, recitando gli stessi nomi in ordine inverso, vale a dire *Allāh 'Alīm* dal Trono divino all'apice del cranio, *Allāh Basīr* dal cranio al centro del petto, *Allāh Samī'* discendendo dal petto all'ombelico. In tal modo si forma appunto un *daura*. Si fa qui forse allusione alla circonferenza immaginaria il cui diametro verticale coincide con il segmento di retta che unisce i punti corrispondenti ai centri sottili umani per lo zenit fino al Trono divino; si può notare in tal senso che proiettando il movimento ascensionale e discensionale del *dhikr* dal diametro sui due archi della circonferenza si ottiene in effetti un moto ed un'orbita circolare che dal piano umano ascende a quello divino e poi da questo ridiscende al primo. Khurram 'Alī, commentando il conciso testo di Shāh Walī Allāh, spiega che alcuni eseguono tale *dhikr* invocando anche un altro nome, quello dell'attributo divino dell'Onnipotenza (*Qudra*), dividendo l'ultimo movimento ascendente in due parti; secondo tale variazione si deve invocare *Allah Qadīr* (Allah l'Onnipotente) al terzo movimento che giunge così fino al cielo (*āsmān*); mentre il quarto, con *Allah Alīm*, ascende dal cielo al Trono divino.

Gul Hasan chiarisce che il *dhikr* dei tre gradi (*pāya*) del circolo della Qādiriyya deriva il suo nome dal fatto di avere tre fondamenti (*rukūn*), il primo è di stabilire il nome dell'essenza nello stadio (*maqām*) della conversazione della *nafs* (*hadīth-i nafs*), il secondo è di stabilire la contemplazione degli attributi principali (*mulāhazay-i sifāt-i ummahāt*) nella stazione della paura (*mahall-i khatra*), il terzo è di stabilire la visione del cuore (*nazar-i dil*) nel suo centro. Quando i nomi degli attributi divini sono uniti al nome dell'essenza, questo nella terminologia dei sufi è detto contemplazione (*mulāhaza*) ed inclinazione (*irāda*), e ciò che è visto è detto immaginazione (*tasawwur*), mediatore (*wāsita*), connessione (*rābita*) e mondo intermedio (*barzakh*). In questo *dhikr* vi sono poi otto condizioni (*shart*), delle quali le prime quattro sono interne (*dākhilī*) e sono indispensabili allo *dhikr*, queste sono l'intensità (*shadd*) e il prolungamento (*madd*) dell'invocazione della lettera *alif* del nome dell'Essenza; la parte inferiore (*taht*) e l'apice (*fauq*) o nadir e zenit, che si riferiscono alle regioni dell'ombelico e dell'apice del cranio dove è invocato lo *dhikr*; la quinta condizione è il combattimento (*muhāraba*) che si compenetra con l'intensità (*shadd*) ed è di due tipi, il piccolo (*saghīr*) ed il grande (*kabīr*), il piccolo combattimento consistente nella ripetizione del nome quaranta volte in un respiro, mentre il grande combattimento corrisponde ad un numero di ripetizioni superiore a quaranta fino a cento; la sesta condizione è la *murāqaba*, la vigilanza o concentrazione, che si compenetra con la contemplazione; la settima condizione è l'esame dell'anima (*muhāsaba*) mentre l'ottava sono i consigli o insegnamenti (*mawā'iz*), e queste ultime due condizioni sono invece esterne.³⁶

Le descrizioni qui presentate offrono solo una sintesi di alcuni insegnamenti concernenti lo *dhikr* nelle *latā'if* che si ritrovano nelle fonti mistiche indo-islamiche; queste istruzioni sono in ogni caso indicative dell'attenzione che fu riservata a tale

³⁶ *Ibid.*, p. 42-43; GUL HASAN, *Ta 'līm-i ghawthiyya*, cit., pp. 293-294.

dottrina nei trattati in urdu sulla via mistica che furono redatti in epoca coloniale. La trattazione del soggetto dei nuovi trattati in urdu segue sostanzialmente quella canonica dei testi persiani del genere e consolida ed arricchisce l'uso di diagrammi illustranti le *latā'if*. Questa letteratura svolse il ruolo di rendere accessibili in urdu i principi e i metodi della dottrina mistica, in forme talora più estese e dettagliate, come nel caso della *Ta'īm-i ghawthiyya*, in altri casi più sintetiche e compendiate, come per la traduzione di Khurram 'Alī. Spetta a sforzi futuri il compito di offrire studi più ampi della letteratura sufi a carattere manualistico e biografico redatta in urdu e ricognizioni più dettagliate degli insegnamenti sullo *dhikr* nei centri sottili che furono assimilati ed esposti in queste opere.