



## L'epistola 152 delle *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* dello Shaykh Aḥmad Sirhindī (m. 1023/1624), sull'obbedienza a Dio e al Messaggero

di Fabio Tiddia

**Riassunto:** Nelle celebri *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, opera capitale del “Rinnovatore del Secondo Millennio dell’Islam”, lo Shaykh Aḥmad Sirhindī, è presente una missiva dedicata alla questione dell’obbedienza a Dio e al Profeta Muḥammad, nella quale l’autore commenta una locuzione estatica di Abū’l Ḥasan Kharāqānī, figura chiave del sufismo khorasanico. Il seguente articolo ha come scopo principale quello di offrirne la prima traduzione italiana e una sintetica analisi concettuale, accompagnata da un’introduzione storico-letteraria della figura del maestro *ṣūfī* Sirhindī.

**Parole chiave:** Aḥmad Sirhindī; Abū’l Ḥasan Kharāqānī; Sufismo; Profeta; Locuzione teopatica; Letteratura persiana.

**Abstract:** In the notorious *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, major work of the “Renewer of the Second Millennium” of Islam, Shaykh Aḥmad Sirhindī, there is a letter addressing the matter of obedience to God and the Prophet Muḥammad, which is a commentary on an ecstatic expression of Abū’l Ḥasan Kharāqānī, a key figure of Khorasan Sufism. The main purpose of the following article is to present the first Italian translation of this letter and its concise conceptual analysis, along with a historical-literary introduction on the master *ṣūfī* Sirhindī.

**Keywords:** Aḥmad Sirhindī; Abū’l Ḥasan Kharāqānī; Sufism; Prophet; Theopatic locution; Persian literature.

“Voi, avete nel Messaggero di Dio, un esempio buono, per chiunque spera in Dio e nell’Ultimo Giorno e molto menzioni Dio!”. (*Corano*, XXXIII: 21)

Da Abū Ruqayya Tamīm ibn Aws ad-Dārī – che Allāh sia soddisfatto di lui.

Il Profeta (pace e benedizioni di Allāh su di lui) disse:

“La religione è devozione sincera”;

chiedemmo: “Verso chi?”; rispose:

“Verso Allāh, il Suo Libro e il Suo Messaggero, e verso i Musulmani, tutti e ciascuno”.

Imām Yahya ibn Sharaf An-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn* (I Giardini dei Devoti), 22, 181.

Interrogato sulla prossimità (*qurb*), Sarī al-Saqāḥī rispose: « È l’obbedienza ».

Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq al-Kalābādhī, *Al-ta’arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*

## Introduzione storica.

Eminente maestro spirituale e prolifico scrittore, la cui opera, originale e controversa, ebbe anche come notava il Bausani « un grande influsso sul pensiero filosofico di Muhammad Iqbâl », <sup>1</sup> Aḥmad Farūqī al-Sirhindī era nato nel 1564, alla mezzanotte di un venerdì dell'anno 971 dell'ègira, a Sirhind, località del Punjab orientale che si colloca tra le città di Delhi e Lahore. Sirhindī era stato iniziato fin dall'infanzia a diverse confraternite *ṣūfī*, tra cui, simultaneamente, la *chistiyya*, la *qādiriyya*, la *madāriyya* e anche l'eterodossa *qalandariyya*.<sup>2</sup> Egli era infatti figlio di un famoso erudito, noto come *Shaykh Makhdūm* (m. 1598), che guidava una sua propria *khānqāh* a Sirhind e la cui genealogia risaliva al secondo tra i califfi ben guidati (*khulafa' ar-rāshidūn*), 'Umar al-Fārūq (m. 644). Da lui ricevette la sua prima formazione religiosa, imparando a memoria il Corano, per poi continuare gli studi in logica, filosofia e teologia a Siyalkot, uno dei centri culturali islamici in epoca moghūl. Per le sue competenze di studioso, specie nella lingua araba e persiana, venne invitato ad Agra, la capitale dell'Imperatore Akbar (r. 1556-1605), rimanendo deluso, a causa delle idee religiose che vi circolavano, dall'ambiente di corte e da intellettuali quali il poeta persiano Abū'l Fayḍ Fayḍī (m. 1595)<sup>3</sup> e il suo fratello più giovane, autore dell'*Akbar-nāma*,<sup>4</sup> lo storico Abū'l Faḍl 'Allāmī (m. 1602).<sup>5</sup> Fu questa la ragione che lo condusse ad allontanarsene disilluso.<sup>6</sup> Perso il padre, lo Shaykh 'Abd al-Aḥad, nel 1597, due anni dopo prese la decisione di compiere il pellegrinaggio alla Mecca. Quando però nel 1599, si fermò lungo il tragitto a Delhi, la capitale dell'Impero moghūl, venne iniziato all'ordine *naqhsbandī*,<sup>7</sup> grazie alla mediazione di un « discepolo dei maestri *naqhsbandī* della Transoxiana che introdusse questa « via » in India »,<sup>8</sup> Khwāja Bāqī bi-Llāh (m. 1012/1603), la sua esistenza giunse ad un punto cruciale.<sup>9</sup> Dal momento dell'incontro con

<sup>1</sup> A. Bausani, *Storia delle letterature del Pakistan: urdu, pangiābī, sindhi, pasc'tō, bengali pakistana*, Nuova accademia editrice, Milano 1958, p. 95, 187 segg.

<sup>2</sup> As-Sulamī, *La scala di luce. Tre antichi testi di scuola malāmātī*, a cura di D. Giordani, Torino, Il leone verde 2006, p. 27. Sulla storia di questa confraternita, cfr. M. R. Shafī'ī Kadkanī, *Qalandariyya dar Tārīkh*, Intishārāt-i Sukhan, Tehran 1387/2007. Cfr. J. T. P. de Bruijn, "The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry, from Sanā'ī Onwards", in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. by L. Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London/New York 1992, pp. 75-86; F. Tiddia, "Il motivo qalandar nella letteratura mistica persiana", in *Come la freccia di Arash, Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea (Atti del V CoBIran, Mimesis, 22-23 Ottobre 2020)*, a cura di N. Norozi, Milano 2021, pp. 255-274.

<sup>3</sup> M. Rahman, ad vocem *Fayḍī, Abū'l Fayḍ*, in *EI*, vol. IX, Fasc. 5, pp. 457-459.

<sup>4</sup> R. M. Eaton, ad vocem *Akbar-nāma*, in *EI*, vol. I, Fasc. 7, pp. 714-715.

<sup>5</sup> Su questa celebre figura di storico, segretario e confidente dell'imperatore Akbar, cfr. S. A. A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1975, pp. 339-371.

<sup>6</sup> Probabile conseguenza di tale esperienza sarà la composizione di un'opera, l'unica scritta interamente in arabo, intitolata *Risāla Ithbāt al-Nubuwwa* (L'affermazione della Profezia). Volta a dimostrare, attraverso le argomentazioni tipiche del *kalām*, la necessità della Profezia, essa denuncia infatti la condizione dell'Islam indiano del suo tempo e il dilagante disinteresse di molti intellettuali musulmani verso di essa. Cfr. J. G. J. Ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Brill, Leiden 1992, pp. 24-25.

<sup>7</sup> H. Algar, "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of its History and Significance", in *Studia Islamica*, no. 44, 1976, pp. 123-152.

<sup>8</sup> M. Molé, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, p. 126. Cfr. A.F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina, Columbia 1998, pp. 55-81; Idem, "The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy", in *Journal of Islamic Studies*, vol. 7, no. 2 (1996), pp. 208-228.

<sup>9</sup> Per un'introduzione alla dottrina di Sirhindī, vd. M. A. H. Ansari, *Sufism and Sharī'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*, Islamic Foundation, Leicester 1986.

colui che Annemarie Schimmel (m. 2003) definisce come « a sober but inspiring teacher », <sup>10</sup> egli privilegiò su tutte proprio questa *ṭarīqa* – la quale si richiama al primo califfo Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (m. 13/634), considerato dal *ṣūfī* persiano al-Hujwīrī (m. 1009/1072) il prototipo della *mushāhada*, « la contemplazione intesa come visione di Dio non congetturale » <sup>11</sup> – dedicandosi a diffonderne regole e principi fino alla fine dei suoi giorni, avvenuta il 10 Dicembre 1624 nella sua casa a Sirhind. <sup>12</sup> Difensore dell'ortodossia sunnita, in polemica verso le « innovazioni biasimevoli », gli indù e gli sciiti, <sup>13</sup> *mujtahid* e teologo, appartenente alla scuola di diritto hanafita e di teologia maturidita, Sirhindī giunse a concepire una propria interpretazione, del tutto nuova, dell'unione mistica. Non come opposizione inconciliabile bensì quale superamento della *waḥdat al-wujūd* della scuola di Ibn 'Arabī (m. 683/1240) e di 'Abd al-Karīm Jīlī (m. 805/1403), <sup>14</sup> elaborò la dottrina della *waḥdat al-shuhūd*, secondo una prospettiva che, salvaguardando l'assoluta trascendenza divina, escludesse in modo netto l'unità ontologica dell'uomo e di Dio. Come scrive Alberto Ventura « far from being two opposite and irreconcilable doctrines, in the eyes of Sirhindī they are rather two different perspectives in the path of self-realization ». <sup>15</sup> In questo modo, il grande studioso Marijan Molé (m. 1963), <sup>16</sup> aveva riassunto efficacemente la questione:

Come Simnānī, Sarhindī afferma di essere giunto alla sua concezione tramite l'esperienza mistica. Egli distingue due tipi di *tawḥīd*: *shudūdī* e *wujūdī*. Quest'ultimo è una percezione intellettuale dell'unità dell'essere o meglio della non-esistenza di tutto ciò che non è Dio; si tratta di una teoria che non è di immediata evidenza, né è sempre accompagnata da un'esperienza; perciò si situa al livello meno elevato

---

<sup>10</sup> A. Schimmel, *Mystical dimension of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1978, p. 367. Sulla possibile affinità ideale tra i primi *malāmātī* di Nīshāpūr e i *naqshbandī* della Transoxiana, vd. H. Algar, “Éléments de provenance *malāmātī* dans la tradition primitive *naqshbandī*”, in *Melāmis-Bayrāmīs: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, eds. N. Clayer, A. Popovic and T. Zarcone, Éditions Isis, Istanbul 1988, pp. 27-36.

<sup>11</sup> A. Scarabel, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007, p. 25. Cfr. Al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, trans. R. A. Nicholson, Luzac and Co., London 1911, p. 70.

<sup>12</sup> Dopo la dipartita del *Mujaddid* subentrò alla guida dell'ordine il suo figlio terzogenito, Khwāja Muḥammad Ma'ṣūm (m. 1668), il quale tenne tra le altre cose una corrispondenza con l'imperatore moghūl Awrangzīb. Egli, insieme a suo figlio Shaykh Ṣayfuddīn (m. 1635), portarono avanti l'opera di diffusione dottrinale in India, ma non solo, essendo infatti al di fuori di essa, specie verso i khanati dell'Asia centrale e, con minore successo, verso le città sante dell'Arabia, che la spinta degli insegnamenti di Sirhindī conseguì i maggiori risultati.

<sup>13</sup> Sirhindī, precedentemente alla sua iniziazione all'ordine della *Naqshbandīyya*, aveva scritto una confutazione piuttosto convenzionale del credo sciita, intitolata *Risāla-yi radd-i madhab shi'a*. Più significativi sono i lavori scritti dopo la sua iniziazione all'ordine, la maggior parte delle quali tratta temi sufi, scritti nei quali, come nota lo studioso Ter Haar, non verranno prese più in esame le opere composte prima dell'incontro fatidico con Khwāja Bāqī bi-Llāh. Cfr. A. Schimmel, *Mystical dimension of Islam...*, cit., 367. « Aḥmad Sirhindī, like a number of his compatriots, had an aversion to the Shia, to which persuasion some of the southern Indian rulers belonged and which became more fashionable at the Mogul court in the late days of Akbar's rule and in the reign of Jihangir (1605-27), whose intelligent and politically active wife, Nūr Jihān, was herself Shia. The constant influx of poets from Iran to India during the Mogul period considerably strengthened the Shia element, and it was against them that Aḥmad Sirhindī wrote his first treatise, even before he was formally initiated into the *Naqshbandīyya*, i.e., before 1600. For a while, he was imprisoned in Gwalior, but he was set free after a year, in 1620. ».

<sup>14</sup> Sulla questione, vd. Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī. An Outline of his Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal-London, 1971, pp. 62-68.

<sup>15</sup> A. Ventura, “A Letter of Ṣayḥ Aḥmad Sirhindī in Defense of the *Waḥdat al-Wuḡūd*,” in *Oriente Moderno* 92, no. 2 (2012), p. 509.

<sup>16</sup> Sulla sua figura, vd. P. Gignoux, ad vocem *Molé, Marijan*, in *Elr*, online edition, 2018, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/mole-marijan> (accessed on 29 January 2018). Cfr. G. Scarcia, “Ricordo di Marijan Molé,” in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., XIII, 1963, pp. 319-325; A. Khismatulin, S. Azarnouche, “The Destiny of a Genius Scholar: Marijan Molé (1924-1963) and His Archives in Paris”, in *Manuscripta Orientalia*, 20, no.2 (2014), pp. 45-56.

della certezza quale la intendono i sufi: lo *'ilm al-yaqīn*, il « sapere della certezza ». Il *tawhīd shudūdī*, al contrario, esige un'esperienza, ossia l'unione mistica in cui l'uomo vede identico a Dio; si situa pertanto sul piano dello *'ayn al- yaqīn*, la « vista della certezza ». Ma si tratta di uno stato passeggero, che non implica in alcun modo l'unità ontologica di uomo e Dio. Avanzando nella via mistica, si acquisisce la certezza che essi sono distinti e si perviene così al grado supremo, il *ḥaqq al-yaqīn*, « realtà della certezza ». A questa interpretazione dell'unione mistica corrisponde una metafisica originale originale che esclude ogni possibilità di *waḥdat al-wujūd*.<sup>17</sup>

Come evidenzierà pertinentemente Samuela Pagani « se Sirhindī sottolinea l'importanza del suo superamento della scuola mistica di Ibn 'Arabī, l'immediato termine relativo di tale superamento è costituito dalla tradizione recente e contemporanea della Naqshbandiyya. L'aspetto principale dell'attività riformatrice di Sirhindī consiste appunto nel tentativo di ripristinare nella confraternita lo spirito del fondatore Bahā' al-Dīn Naqshband (m. 791/1389), in polemica più o meno diretta con i propri ex-condiscipoli presso M. Bāqī bi-llāh, rimasti fedeli alla metafisica *wuḡūdī* e ai rituali estatici condivisi dal comune maestro e correnti nella *ṭarīqa* almeno dall'epoca di 'Ubayd Allah Aḥrār ». <sup>18</sup> La sua opera di riforma religiosa, parzialmente riconducibile ad una reazione contro il « sincretismo » islamico dell'imperatore moghūl Akbar, ebbe un notevole impatto sull'ambiente religioso dell'India del XVII secolo. Le sue dottrine influenzarono la corte dell'imperatore moghul Jahāngīr (r. 1601-1627),<sup>19</sup> dal quale fu prima imprigionato per un anno e poi scagionato per diventarne infine intimo consigliere spirituale, ma non, come si è sostenuto spesso a torto, le politiche dell'ultimo grande imperatore della dinastia, Awrangzīb (r. 1658-1707),<sup>20</sup> che intrattenne coi suoi eredi dei rapporti di natura eminentemente spirituale.<sup>21</sup> In quanto l'*opus* dello Shaykh Sirhindī viene a collocarsi attorno all'anno mille del calendario musulmano gli fu attribuito il titolo di « Rinnovatore del secondo millennio » (*Mujaddid-i alf-i thānī*). La *Naqshbandiyya-mujaddidiyya*, nuova branca dell'ordine derivata da Sirhindī e che da lui prenderà il nome, vedrà progressivamente estendere la propria influenza al Subcontinente indiano, all'Asia centrale e in seguito al mondo ottomano, considerando ininterrottamente *ṭarīqa* e *ḥaqīqa* quali ancelle della *sharī'a*, la Legge rivelata, quest'ultima intesa al contempo come scorza (*qishr*) e nocciolo (*lubb*), riflesso e principio, pertanto come molto di più che la mera forma della legge essoterica islamica.<sup>22</sup> Dunque la stessa « esperienza profetica di Sirhindī conduce a una rivalutazione mistica della lettera dell'ortodossia e della sobrietà della vita spirituale ». <sup>23</sup> In seguito, diversi maestri *naqshbandī* avvanzeranno delle modifiche all'influente teoria dello *shaykh* indiano, su tutti il prolifico teologo e

<sup>17</sup> M. Molé, *I mistici musulmani...*, cit., p. 127.

<sup>18</sup> S. Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islām. Un commento di 'Abd al-Ġanī Al-Nāblusī e Aḥmad Sirhindī*, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2003, p. 92.

<sup>19</sup> Sul tema, che richiede estrema misura, vd. K.A. Nizāmī, "Naqshbandi influence on Mughal rulers and politics", in *Islamic Culture*, vol. 39 (1965), pp. 41-52.

<sup>20</sup> A. Ahmad, "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi," in *Rivista degli Studi Orientali* XXXVI, 1961, pp. 259-70.

<sup>21</sup> Sul rapporto tra Awrangzīb e la *naqshbandiyya*, cfr. Y. Friedmann, "The Naqshbandis and Awrangzeb: a reconsideration", in *Naqshbandis*, pp. 209-220. Cfr. S. Digby, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan: Malfuzat-i Naqshbandiyya*, Oxford University Press, New Delhi 2001.

<sup>22</sup> A. Buehler, "Translation Issues In Aḥmad Sirhindī's *Collected Letters: Why Šarī'ah Is A Lot More Than Just "Islamic Law"*", in *Oriente Moderno*, vol. XCII, no. 2, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 2012, pp. 311-321.

<sup>23</sup> S. Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islām...*, cit., p. 92. Cfr. "The Daily Life of a Saint, Ahmad Sirhindi, by Badr al-Din Sirhindi," translated with a preface by C. Ernst, in *Islam in South Asia in Practice*, ed. B. D. Metcalf, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 158-165.

mistico di Delhi, Shāh Walī Allāh (m. 1762),<sup>24</sup> per il quale le due unità, quella dell'essere e quella della contemplazione, si palesano come due aspetti complementari della medesima dottrina.<sup>25</sup>

Il capolavoro che ci lascia in dono l'imponente sintesi dottrinale dello shaykh indiano sono le sue 534 lettere, indirizzate a quasi 200 persone, scritte in lingua persiana e, in minima parte, in arabo.<sup>26</sup> In un periodo di ventiquattro anni, dal 1600 fino all'anno della morte del maestro, sotto la sua supervisione e per mano di tre tra i suoi più significativi discepoli fu realizzata la raccolta, che conoscerà svariate traduzioni, in arabo, turco, urdu, in tutto il mondo islamico:

I tre volumi delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624) sono uno dei testi fondamentali del Sufismo, di importanza pari al *Matnawī* di Ġalāluddīn Rūmī, o ai *Fuṣūs al-Ḥikam* di Ibn 'Arabī. 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 *darwīšān*, funzionari, donne devote, semplici scritti attinenti al grado di comprensione e alla levatura dei destinatari. Alcune di queste lettere, in particolar modo quelle spedite ai figli e ai suoi vicari (*ḥulafā'*), sono invece veri e propri trattati di scienze tradizionali.<sup>27</sup>

Ancora il trentaquattresimo anello della catena iniziatica dell'ordine, il maestro Shāh Abū'l-Ḥasan Zayd Farūqī (m. 1993), affermerà di aver avuto come sua massima fonte di ispirazione proprio le opere di Sirhindī, in particolare questo suo celebre carteggio.<sup>28</sup> Oltre alla raccolta delle sue lettere, intitolata *Maktūbāt-i Imām Rabbānī* (Lettere dell'Imām divino),<sup>29</sup> la grande maggioranza delle opere dello Shaykh Aḥmad Sirhindī consiste in brevi opuscoli, per lo più redatti in persiano, di differente argomento, non sempre pervenutici.<sup>30</sup> Tra le altre opere composte sempre successivamente alla sua entrata nell'ordine *naqshbandī*, sono in particolar modo due epistole, similari sia nel contenuto come nella forma, ad aver attirato l'interesse degli studiosi musulmani e degli orientalisti. Ossia il *Mabda' wa Ma'ād* (L'inizio e il ritorno) e le *Ma'ārif-i Ladunniyya* (Le conoscenze divinamente ispirate).<sup>31</sup> In particolare, per il *Mabda' wa Ma'ād* come scriveva l'orientalista Alberto Ventura nell'introduzione al suo studio intitolato *Profezia e santità secondo*

<sup>24</sup> J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī*, Leiden 1986. In italiano si vedano anche questi studi: A. Bausani, "Note su Shah Waliullah di Delhi, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s., X [1960], pp. 93-147; F. Speziale, "Una lettera dalle *Maktūbāt* di Shāh Walī Allāh Muhaddith Dihlawī sul dischiudersi delle *latā'if*", in *L'idea, il Giornale di Pensiero*, 1, VII, 2001, pp. 153-156.

<sup>25</sup> Sui punti di continuità e innovazione del pensiero mistico di Sirhindī rispetto alla teoria della santità di Ibn 'Arabī e al suo rapporto con la profezia, l'orientalista Alberto Ventura ha prodotto un importante studio, intitolato *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī* (1990), oramai rarissimo da reperire, la cui ristampa sarebbe assolutamente meritoria.

<sup>26</sup> Si possono leggere in occidente le seguenti antologie dell'opera. Vd. M. Abdul-Haqq Ansari, *Sufism and Shari'ah. A study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to reform Sufism*, The Islamic Foundation, Leicester 1986. A. F. Buehler, *Revealed Grace. The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindī (1564-1624)*, Fons Vitae, Louisville 2007.

<sup>27</sup> D. Giordani, *I Naqshbandī. Uomini, storie e dottrine di un ordine ṣūfī*, Jouvence, Milano 2019, pp. 89-90. Le lettere come detto vennero raccolte in tre volumi: il primo dei quali contiene trecentotredici scritti, il secondo novantanove, il terzo centoquattordici. Alla morte di Sirhindī le missive che dovevano far parte di un quarto volume in preparazione, una decina circa, furono inserite nel terzo volume.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 194. Per l'analisi e il commento dell'opera in persiano intitolata *Manāḥij al-sayr wa madārij al-khayr* del maestro Shāh Abū'l-Ḥasan Zayd Fārūqī, cfr. A. Ventura, *Lo Yoga dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma 2019.

<sup>29</sup> Shaykh Aḥmad Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām Rabbānī*, 2 voll., Isik Kitābevi, Karachi-Istanbul 1977.

<sup>30</sup> Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī...*, cit., pp. 1-7.

<sup>31</sup> Šāh Aḥmad Sirhindī, *L'inizio e il ritorno. Mabda' o Ma'ād*, a cura di D. Giordani, Mimesis, Milano 2003.

*Shaykh Aḥmad Sirhindī*, « l'importanza di questo trattato risiede nel fatto che nei suoi 54 brevi capitoli o *ishārāt* esso propone una più agile e sintetica enunciazione di molte dottrine che troveranno la loro conclusiva ed organica definizione nelle *Maktûbât* ». <sup>32</sup> Tra queste lettere, la cui rilevanza è certamente dovuta alla capacità di aver impresso un nuovo corso intellettuale alla storia del Sufismo nel subcontinente indiano, ve n'è una contenuta nel primo volume (*daftar*), la centocinquantadue, che tratta la questione della rispettiva obbedienza (*iṭā'a*) dovuta a Dio e al Messaggero, il Profeta Muḥammad. Per dimostrare l'omologia dell'assunto e confutare possibili travisamenti dovuti ad asserzioni pronunciate dai *marshāykh* durante stati di ebbrezza estatica (*sukr*), oltre a citare il Libro Santo, Sirhindī prende a spunto un aneddoto relativo ad Abu'l Ḥasan Kharāqānī (m. 425/1033), santo khorasanico di umili origini e in tutta probabilità persino illetterato (*ummī*). <sup>33</sup> Svaretiati sono i « fioretti » i quali lo vedono come protagonista che arricchiscono due grandi opere della letteratura mistica persiana quali il *Manṭiq al-Ṭayr* (Il Verbo degli Uccelli) <sup>34</sup> e il monumentale *Mathnawī-yi ma'nawī* (Poema spirituale) di Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 673/1274). <sup>35</sup> Nell'opera *Tadhkirat al-Awliyā'* (Memorie dei Santi) di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 618/1221), una raccolta di biografie edificanti di antichi mistici, all'*ebbro* Kharāqānī – maestro *ṣūfī* di chiara forgia *uwaysī*, <sup>36</sup> come egli stesso riconosceva dichiarando di aver visto in sogno che « io, Bāyazīd e Uways al-Qaranī eravamo in un solo sudario (*kafan*) » <sup>37</sup> – è dedicata una vasta collezione di detti ed episodi, compreso l'incontro citato da Shaykh Sirhindī nella sua epistola:

*Si narra che il sultano Maḥmūd aveva un giorno promesso ad Ayyāz di rivestirlo dei suoi vestiti regali e di posare la spada sguainata sopra la sua testa, come il protocollo degli schiavi esige. Maḥmūd si recò in visita presso lo Shaykh. Alla distanza di una parasanga mandò avanti un emissario per annunciarli: « Il re è venuto da Ghazna per renderti visita, che tu dunque esca dal tuo convento (khānqāh) per incontrarlo e recarti nella sua tenda ». E aggiunse: « Se mai dimostra delle difficoltà, cita il seguente versetto (āyat): “O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità” (Cor. IV:59) ». L'emissario trasmise il suo messaggio. Quando lo Shaykh cercò di scusarsi, l'emissario secondo le istruzioni gli recitò il versetto. Il maestro disse: « Dì a Maḥmūd che sono ancora così immerso in 'Obbedite a Dio', che mi vergogno di ammettere che non ho*

<sup>32</sup> A. Ventura, *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Università di Cagliari, Cagliari 1990, p. 8.

<sup>33</sup> H. Landolt, ad vocem *Abu'l-Ḥasan Kharāqānī*, in *Elr*, vol. I, fasc. 3, pp. 305-306. Cfr. J. T. P. de Bruijn, ad vocem *Kharāqānī*, in *EP*, vol. IV, pp. 1057-1059.

<sup>34</sup> Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano, SE, 1986. Sulla figura e l'opera di questo grande poeta e maestro del sufismo iraniano, cfr. H. Ritter, *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Farīduddīn 'Aṭṭār*, a cura di D. Roso, Ariete, Milano 2004.

<sup>35</sup> Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī. Il poema del misticismo universale*, 6 voll., traduzione dal persiano, introduzione e note di G. Mandel Khān, Bompiani, Milano 2006

<sup>36</sup> I sufi che non hanno avuto un *murshid* visibile, cioè un uomo terrestre come loro, e loro contemporaneo, rivendicano la qualifica e il nome di *uwaysī*. Kharāqānī non aveva avuto una guida visibile da cui essere iniziato, bensì smentiva egli stesso ogni affiliazione ad una confraternita organizzata. Nonostante Abu'l-'Abbās Qaṣṣāb Āmulī (X secolo) lo avesse considerato come il suo legittimo successore, egli riteneva invece la propria persona quale naturale continuazione del grande mistico Abū Yazīd Bastāmī (m. 260/ 874), dalla cui realtà spirituale (*rūhaniyya*) gli sarebbe stata accordata l'iniziazione. Cfr. J. G. Ter Haar, "The importance of the Spiritual Guide in Naqshbandī Order", in *The Heritage of Sufism, Vol. II, The legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, ed. by L. Lewisohn, One World Publications, Oxford 1999, pp. 311-321.

<sup>37</sup> Farīd ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Naīshābūrī 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*, intr., ed. e note M. R. Shafī'ī Kadkanī, Intishārāt-i Sukhan, Tehran 1375/1996, vol. 1, p. 741. Sulla figura di Uways al-Qaranī, pio asceta yemenita, coevo del Profeta, che conobbe quest'ultimo e da questo fu conosciuto senza che i due si fossero mai incontrati dal vivo, cfr. *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, Utet, Torino 1968, pp. 48-50.

ancora realizzato 'Obbedite al Suo Messaggero', figuriamoci 'quelli di voi che detengono l'autorità'». Il messaggero se ne andò e riportò a Maḥmūd la risposta dello Shaykh. Maḥmūd provò della simpatia verso lo Shaykh e disse: « Alzatevi, ecco un uomo che non assomiglia per niente a ciò che ci eravamo immaginati ». <sup>38</sup>

Kharaqānī rappresenta inoltre il settimo anello della catena iniziatica (*silsila*) dell'ordine *naqhsbandī*, successivamente al "sultano degli gnostici" Abū Yazīd Bastāmī,<sup>39</sup> ed entrambi seguivano "la via del Biasimo", ossia « were outstanding representatives of the Malamati tradition which had been in vogue in Khurasan ». <sup>40</sup> Il suo nome è indissolubilmente legato al suo villaggio natale, Kharaqān, che si trova a nord di Bastam, dove questo maestro sedentario sempre risiedette e dove si trova la sua tomba, presso la quale giunse pure il viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūṭa (m. 1368/69), come egli stesso riporta nella sua *Riḥla*. <sup>41</sup> Qui egli condusse vita solitaria, insegnò e ricevette secondo la tradizione un numero vasto di eccezionali visitatori, attratti dalla sua fama di santità. Dal filosofo Ibn Sīnā (m. 428/1037) e il pensatore ismailita Nāṣir-i Khusraw (m. 481/1088), <sup>42</sup> ai mistici Abū Sa'īd b. Abī'l-Khayr (m. 440/1049) e Khwāja 'Abdallāh Anṣārī (m. 481/1089), <sup>43</sup> fino come già visto al potente sultano e conquistatore Maḥmūd di Ghazna (m. 421/1030). <sup>44</sup> Se è 'Aṭṭār ad offrire nella sua poetica « the most detailed and the most clearly-delineated picture of Maḥmūd as a despotic ruler and fighter for the faith » <sup>45</sup>, nel suo *Ilāhī-nāma* (Il Libro Divino) la descrizione dell'incontro con Kharaqānī viene a simbolizzare il rapporto *paradossale* tra il Creatore e la sua creatura, rappresentando la divinità l'indipendenza stessa e tuttavia fondandosi sulla servitù:

*Di ritorno da un viaggio, Maḥmūd giunse di buon mattino presso Khāraqānī, ma, per mettere alla prova il saggio, chiamò suo Ayyāz e gli fece indossare i propri abiti. Poi disse: « Io sono la guardia del corpo e questo è il re che illumina i cuori ». Ma dopo una sola occhiata Khāraqānī gli rispose: « No, non sei la guardia del corpo, sei il re. vieni accanto a me, o re che vuoi apparire un derviscio, perché Dio, ora, ha fatto di te l'oggetto amato. Tu sei re, o Maḥmūd, ma il tuo cuore vuole essere un mendicante. Ti sono stati affidati tutti i regni del mondo e li tieni tra le mani, ma ciò non ti basta. Se sei il sovrano del regno del mondo, perché hai desiderio di qualche tozzo di pane come i dervisci?*

<sup>38</sup> Farīd ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Nāshābūrī 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*..., cit., p. 725. Cfr. Per la versione contenuta nel *Nūr al-'ulūm*, cfr. Kharaqānī, *Paroles d'un soufi*, prés., trad. et notes par C. Tortel, Seuil, Paris 1998, pp. 209-210.

<sup>39</sup> Al-Sahlaḥī, *Il libro della Luce. Fatti e detti di Abu Yazīd al-Bismi*, a cura di N. Norozi, Ester Edizioni, Bussoleno 2018.

<sup>40</sup> I. Weismann, *The Naqhsbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London and New York 2007, pp. 24-25. Sul tema del legame tra i *naqhsbandī* e i principi dei *malāmātiyya*, cfr. Cfr. D. Giordani, "Naqhsbandī e Malāmātī: una questione di metodo", in *El Azufre Rojo IX* (2021), pp. 95-110.

<sup>41</sup> Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, a cura di C. M. Tresso, Einaudi, Torino 2012, p. 429.

<sup>42</sup> Dawlatshāh bin 'Alā'u 'd-Dawla Bakhtīshāh al-Ghāzī of Samarqand, *The Tadhkiratu 'Sh-Shu'arā* ("Memoirs of the Poets"), ed. by E. G. Browne, Luzac, London 1901, pp. 69-71. Il filosofo-poeta ismailita nel suo celebre *Safar-nāma* (Diario di Viaggio) non farà menzione alcuna di Kharaqān e del suo maestro, mentre affermerà di aver visitato « la tomba dello Shaykh Bāyazīd Bastāmī ». Cfr. Nāṣir-i Khusraw, *Safar-nāma*, ed. M. Dabīr Siyāqī, Intishārāt-i Zawwār, Tehran 1394/2015, p. 4.

<sup>43</sup> S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī (396-481 H./ 1006- 1089), Mystique Hanbalite*, Recherches d'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XXVI, Beirut 1965, pp. 66-67.

<sup>44</sup> C. E. Bosworth, "Maḥmūd of Ghazna in Contemporary Eyes and in Later Persian Literature," in *Iran* 4, 1966, pp. 85-92.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 90.

*Non vedi che anche l'Adorato Eterno sembra comportarsi allo stesso modo? Aveva attributi come mari infiniti, un mondo di saggezza e conoscenza: ma rinunciò a tutto questo per l'uomo e si manifestò nella forma di una creatura terrestre. Nella sua purezza scelse quell'attributo e sotto forma di quell'attributo si manifestò.*

Nel caso del testo ripreso anche da Sirhindī ci ritroviamo di fronte ad un dialogo tra coloro che si fanno portatori di una richiesta, anche politica, ma non esclusivamente tale, del Sultano, ed un uomo pio pervaso dal suo stato di ebbrezza: a quest'ultimo vanno infatti ricondotte le stesse parole estatiche contenute nella risposta.<sup>46</sup> Come scriveva infatti il maestro (*pīr*) *ni'matullāhī* Javād Nūrbakhsh (m. 2008), vedendo in questo aneddoto una perfetta illustrazione del carattere *esclusivo* dell'attitudine amorosa, « the consequence of divine love is that they become focused in one direction, concentrating on God alone ».<sup>47</sup> Qui si pone la lettera dello Shaykh Sirhindī, che in un certo senso corregge, integra il quadro, il quale si inserisce a sua volta nella fondamentale discussione riguardante la Profezia (*nubuwwat*) e la Santità (*walāyat*), e le due rispettive nozioni di prossimità della profezia (*qurb-i nubuwwat*) e prossimità della santità (*qurb-i walāyat*).<sup>48</sup> Egli è molto chiaro nel suo assunto, sul quale insiste ripetutamente: chi ama e obbedisce al Profeta Muḥammad lo fa invero per amore di Dio, non essendo le due cose distinte. Per questo, risulta inutile, persino fuorviante, preferire e anteporre l'amore verso Dio a quello per il Profeta e l'esempio buono del quale egli è portatore, giustificando l'affermazione di certe espressioni paradossali in ragione di un'intuizione estatica che pare porsi in contraddizione con il Corano e la *sharī'a*. Sebbene questa asserzione dipenda dallo stato (*ḥāl*) di estasi e intossicazione continue in cui si trova colto il mistico nel suo stato unitivo, stato che contraddistingue la stazione della Santità, ciò significa non aver compreso pienamente il senso stesso del *tawḥīd*. Per tale ragione Sirhindī sostiene come i grandi maestri, ad ogni stazione in cui essi si trovino nel dominio della Legge, della Via iniziatica e della Realtà divina, evitino di pronunciare simili espressioni, spiritualmente immature e che sembrano dipendere da errori di percezione. Così scrive lo studioso Yohanan Friedmann a proposito del tema del santo ebbro, sprofondato precedentemente nella contemplazione della Realtà divina, che ritorna (*rujū'*) nella molteplicità del mondo manifestato,<sup>49</sup> dopo aver ripreso possesso della capacità discriminativa ed essere divenuto non solo *kāmil*, ma *mukammil*, ossia capace di rendere gli altri perfetti, « espletando in tal modo la missione di chiamare (*da'wat*) le creature al vero »<sup>50</sup>:

*In contradistinction to the kalām literature and to Serhendī's own Eṭbāt al-nobūwa, prophecy as usually discussed in the Maktūbāt is not merely the mission of a person whom God sent to a people to warn them of their evil ways or to establish for them a new law; together with its sister concept of sainthood, it is an advanced stage in the Sufi's spiritual journey towards perfection. The stage of sainthood is characterized by mystical intoxication (sokr); at this stage the saint is immersed in his experience of the Ultimate Reality (ḥaqq) to the exclusion of everything else. The prophet also experiences intoxication*

<sup>46</sup> C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, State University of New York Press, Albany 1985.

<sup>47</sup> J. Nurbakhsh, "The Key Features of Early Persian Sufism", in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, edited by L. Lewisohn, One World Publications, Oxford 1999, p. xx.

<sup>48</sup> A. Ventura, *Profezia e santità...*, cit., pp. 31-36.

<sup>49</sup> Sul tema del ritorno dell'essere nella molteplicità del mondo, dopo aver compiuto nella fase ascendente la perfetta realizzazione spirituale, vd. A. Ventura, *Profezia e santità...*, cit., pp. 37-46.

<sup>50</sup> A. Ventura, *Profezia e santità...*, cit., p. 37.



*with the Ultimate Reality at the peak of his spiritual ascent. He is, however, privileged to go beyond this stage: to return to sobriety (ṣaḥw) and to take social responsibilities, i.e., to concentrate upon his mission to his people. While prophecy is in this sense superior to sainthood, both are stages on the same spiritual path. Prophet and saint are privy to the same kind of knowledge. The difference between prophecy and other kinds of spiritual enlightenment is thus blurred to a considerable extent, and prophecy is transformed into an entirely Sufi concept. Prophets defined in this way never cease to exist, despite the Muslim belief that prophecy came to an end with the completion of Moḥammad's mission; the direct link with the Divine is permanently preserved (Maktūbāt I, p. 291, II, pp. 66-67).<sup>51</sup>*

Se la via della santità, la via ascendente del cammino spirituale (*sayr wa sulūk*), è la via del santo pervaso dall'ebbrezza, dall'esperienza dell'unificazione, la via della profezia, la via discendente, è la via che conduce chi la segue alla sobrietà (*ṣaḥw*), fino al ritorno nella fase di separazione dove Dio e il mondo, il Signore e il servo, il bene e il male, l'obbedienza e il peccato sono nuovamente distinti.<sup>52</sup>

*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'aldilà, 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.<sup>53</sup>*

Per rimarcare, seppur in modo estremamente sintetico il concetto, Sirhindī utilizza due brevi storie, nella seconda delle quali chi compare come protagonista è il cantore, in splendide quartine, delle « prime emozioni mistiche dell'anima persiana in lingua materna », Abū Sa'īd b. Abī'l-Khayr (m. 440/1048).<sup>54</sup> Nell'accogliere durante una seduta due differenti figure, un uomo ebbro di Dio e un Sayyid, ossia un discendente del Profeta, lo Shaykh dimostra riguardi diversi, basati sulla presunta preminenza dell'amore per Dio rispetto a quello per il Messaggero. Il messaggio insito in questo racconto è identico: tali divisioni, fondate su entusiastiche e fallaci estasi passeggere, sono ingiustificate ad ogni livello nell'indissolubile trionfo *sharī'a-ṭarīqa-ḥaqīqa*. Sirhindī, come rileva Friedmann, « *made a determined effort to retain within the fold of Islam even those Sufis who had been condemned because of their intemperate utterances concerning unity between God and man* ».<sup>55</sup> Egli aveva pertanto giustificato nelle sue *Maktūbāt* le *shāḥiyyāt* di Abū Yazīd Bastāmī (“*Subḥān-ī! mā a'ẓma sha'n-ī*”, “Io sia lodato, quanto grande è la mia Maestà”) e al-Ḥallāj (“*Anā 'l-Ḥaqq*”, “Io sono il Vero”),<sup>56</sup> gnostici eminenti verso i quali mostra rispetto, ma che nell'istante in cui erano stati soverchiati dall'Amore divino avevano pronunciato non solo parole lontane dalla stabilità, bensì foriere di errore. Kharaqānī – definitosi la Ka'ba attorno alla quale i fedeli devoti avrebbero circumambolato, come egli disse ad Abū Sa'īd b. Abī'l-Khayr – in fondo non faceva che

<sup>51</sup> Y. Friedmann, ad vocem Aḥmad Serhendī (I), in *Elr*, vol. I, Fasc. 6, pp. 654-657.

<sup>52</sup> D. Giordani, *I Naqshbandī...*, cit., pp. 90-96.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>54</sup> A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni, Firenze 1968, p. 210.

<sup>55</sup> Y. Friedmann, ad vocem Aḥmad Serhendī (I), in *Elr*, vol. I, Fasc. 6, pp. 654-657.

<sup>56</sup> Sull'opera di Al-Ḥallāj (m. 309/992), “*martyr mystique de l'Islam*”, cfr. Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2007.

continuare tale tradizione estatica, provocatoria e iconoclasta.<sup>57</sup> Ma l'obbedienza al Profeta non conosce differenza rispetto all'obbedienza a Dio, questo ribadisce Sirhindī al suo interlocutore, lo Shaykh Farīd Bukhārī (m. 1025/1616),<sup>58</sup> appoggiandosi al dato coranico e invitandolo a perseverare in entrambe e non oltrepassare i termini divini. Pena il piombare nell'erranza o rischiare di smarrire il senso tanto esteriore come più intimo di una Profezia il cui concetto è stato totalmente 'sufizzato' e il cui grado risulta "intrinsecamente ed incommensurabilmente superiore" rispetto al grado della santità. Anche accontentarsi di un proprio stato, sebbene sublime, sarebbe per i viandanti della via mistica (*sālikūn*) un errore capitale, perché come annotava ancora Sirhindī « ogni persona dotata d'intelletto comprende che la sobrietà è migliore dell'ebbrezza, e ciò vale sia nel senso metaforico che in quello materiale. Affermare che la santità è superiore alla profezia, o che l'ebbrezza è superiore alla sobrietà, equivale a ritenere la miscredenza migliore dell'Islam o l'ignoranza migliore della conoscenza ». <sup>59</sup> Nel *Kitāb al-Luma' fī'l taṣawwuf* (*Il libro del bagliore nel Sufismo*), introduzione al sufismo di Abū Naṣr 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Sarrāj (m. 378/988) – invero piuttosto che maestro *ṣūfī* uno studioso di sufismo, del quale non esitò a denunciare errori e devianze – è contenuto « un capitolo che è una severa messa in guardia contro coloro che pongono la *walāya* al di sopra della *nubuwwa* ». <sup>60</sup> Nell'opera viene inoltre dedicato un capitolo al tema riguardante l'imitazione del Profeta e l'obbedienza. Il mistico di Tūs, secondo il quale « *the Sufis were the only Muslims who truly deserved to be called 'the heirs of the prophets'* », <sup>61</sup> scrive come teologi e giuristi, i quali avevano codificato gli ordinamenti religiosi e giuridici del Profeta, fossero riconosciuti come i difensori e propagandisti della legge religiosa. Gli eletti tra loro invece, ovvero i *ṣūfī*, si erano imposti il dovere di imitare il carattere spirituale del Profeta così come le azioni, rinnovandone l'indiscusso primato.

*The Prophet was sent to all mankind (Kor. 7,157), that he might teach them "the Book and the Wisdom" (Kor. 62, 2), i.e., the Koran and the Sunna. God has commanded all mankind to obey him (Kor. 24, 53), and has promised that those who obey him will be rightly guided, while disobedient will suffer a grievous punishment. The love of God towards the Faithful depends on their following the Prophet (Kor. 3, 29). He is held up as a pattern to true believers (Cor. 33, 21), who must accept as binding every tradition that has come down to them from him on trustworthy authority.* <sup>62</sup>

Se « i saggi sono gli eredi dei profeti » (*al-'ulamā' warathat al-anbiyā'*), così recita un celebre *ḥadīth*, gli autentici veri saggi eredi dei profeti, come afferma il *Mujaddid* nelle sue *Maktūbāt*,

<sup>57</sup> H. Dabashi, "Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period", in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, edited by L. Lewisohn, One World Publications, Oxford 1999, p. 142.

<sup>58</sup> Discendente del Profeta, nobile attivo alla corte dei Moghūl, fu fin da giovane prima al servizio amministrativo dell'Imperatore Akbar per poi appoggiare la causa di Jahāngīr, dal quale ricevette il titolo di Murtaḍā Khān e il governo del Gujarat. Rimosso dall'incarico divenne governatore del Punjab, dove morì e fu sepolto nei pressi del villaggio di Begampur. Shaykh Farīd fu un devoto discepolo di Sirhindī, dal quale ricevette diverse lettere ed inoltre mecenate generoso dell'architettura islamica, fondò la città di Farīdābād. Cfr. B. M. Alfieri, F. Borromeo, *Islamic Architecture of the Indian Subcontinent*, Laurence King Publishers, London 2000, p. 237.

<sup>59</sup> A. Ventura, *Profezia e santità...*, cit., p. 35.

<sup>60</sup> M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, trad. G. Mongini, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 40-41.

<sup>61</sup> A. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley 2007, pp. 67-69.

<sup>62</sup> Abū Naṣr Abdallah ibn 'Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī'l taṣawwuf*, ed. R. A. Nicholson, London-Leiden 1914, pp. 27-28.

partecipano ai due tipi di conoscenza propri dello stadio profetico, quello proprio agli statuti legali (*'ilm-i aḥkām*) e quello invece relativo ai misteri esoterici (*'ilm-i asrār*).<sup>63</sup> Come riporta il *Kitāb al-ta'arruf* del giurista ḥanafita e tradizionalista Kalābādhī (m. 385/995), il grande mistico di Baghdad, il *sobrio* Abū'l Qāsim Junayd (m. 297/910), 'sobrio' come il *naqhsbandī* Shaykh Sirhindī, aveva sostenuto che « l'atto di obbedienza è un'anticipazione della Buona Novella di ciò che è loro destinato da parte dell'Altissimo. E lo stesso avviene per gli atti di disobbedienza ». <sup>64</sup> Il Messaggero aveva infatti affermato nella terza *sūra* del *Corano*, la *Sura della famiglia di Imrān*: "Se veramente amate Dio, seguite me e Dio vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati, ché Dio è indulgente, pietoso".<sup>65</sup> Sarà allora possibile evitare il "castigo turpe" (*'adhāb muhīn*) del fuoco e raggiungere il "Successo supremo" (*al-fawz al-'azīm*), perché invero "chi obbedisce a Dio e al Suo Messaggero, Dio lo farà entrare in giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, nei quali resterà in eterno".<sup>66</sup>

## I. Volume I, lettera 152.

*Lettera inviata allo Shaykh Farīd su rilevanti questioni e sull'obbedienza al Messaggero che è uguale all'obbedienza a Dio, sia Gloria a Lui, ed è a tal riguardo:*

Ha detto Allāh, il Sublime, l'Altissimo: "Chi obbedisce al Messaggero obbedisce [senz'altro] a Dio" (Cor. 4:80).<sup>67</sup> Dio, il Sublime, l'Altissimo, ha dichiarato l'obbedienza al Messaggero (*iṭā'at-i rasūl*), esattamente alla stregua dell'obbedienza a Lui stesso. Pertanto, l'obbedienza di Dio (*iṭā'at-i khudā*) al di fuori dell'obbedienza del Messaggero non è obbedienza a Lui, sia Egli glorificato. Ed in ordine di enfatizzare e accentuare questa realtà, la parola "*qad*" significante "senz'altro" è stata usata affinché ogni mente pervertita non potesse dare preferenza ad una sull'altra.<sup>68</sup> In un altro passo Dio, il Sublime, l'Altissimo, parla delle persone che fanno distinzione tra i due tipi di obbedienza, quindi sostiene: "Coloro che negano fede a Dio e ai Suoi Messaggeri, e vogliono far distinzione fra Dio e i Suoi Messaggeri, dicendo: "Crediamo in alcuni e altri ne rifiutiamo", e vorrebbero prendere una strada intermedia, - questi sono i veri infedeli" (Cor. 4:15, 152).<sup>69</sup> Sì, qualcuno tra i grandi maestri (*mashāykh*), che Dio santifichi i loro segreti, in uno stato di intossicazione e sotto l'ondeggiare degli stati, ha pronunciato parole che indicano divisione tra queste due obbedienze e implicano la preferenza dell'amore dell'uno rispetto a quello dell'altro. È riferito che una volta il Sultano Maḥmūd Ghaznavī,<sup>70</sup> nei giorni del suo regno, fosse accampato presso Kharaqān. Egli inviò alcuni dei suoi cortigiani ad Abū'l

<sup>63</sup> A. Ventura, *Profezia e santità...*, cit., p. 34.

<sup>64</sup> Kalābādhī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 112. Su Junayd, cfr. Junayd, *Enseignement spirituel*, tr. R. Deladrière, Sinbad, Paris 1983.

<sup>65</sup> *Corano*, III: 31. La traduzione del *Corano* utilizzata è quella di A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1996, p. 38.

<sup>66</sup> *Corano*, IV: 13-14. Cfr. *Corano*, IV: 69; IX: 71; XXXIII: 66; XLVIII: 17.

<sup>67</sup> *Corano*, IV: 80.

<sup>68</sup> La particella *qad*, seguita da un verbo alla coniugazione a suffissi (perfetto-*māḍī*) assume un valore asseverativo che enfatizza, nel caso del verso, il valore di verità dell'enunciato.

<sup>69</sup> *Corano*, IV: 15; 152.

<sup>70</sup> C. E. Bosworth, ad vocem *Maḥmūd b. Sebūktigin*, in *EL*, vol. VI, 1991, pp. 65-66.

Ḥasan Kharaqānī,<sup>71</sup> con la richiesta che il Maestro avrebbe dovuto fargli visita. Allo stesso tempo disse loro che se avessero notato ogni sorta di riluttanza da parte del Maestro, di recitargli: “*Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l’autorità*” (Cor. 4:59).<sup>72</sup> I cortigiani, scorgendo la riluttanza da parte del Maestro, recitarono lui il verso suddetto. Il Maestro disse in risposta: « Io sono così occupato nell’“*obbedite a Dio*” che mi vergogno dell’“*obbedite al suo Messaggero*”, come giungere a coloro “*che detengono l’autorità*”? ». Il vedere, da parte del Maestro, l’obbedienza a Dio, sia Gloria a Lui, come differente dall’obbedienza al Suo Messaggero è qualcosa di lontano dalla stabilità. I grandi maestri in possesso della stabilità evitano di proferire questo tipo di parole in tutte le stazioni della Legge (*sharī‘at*),<sup>73</sup> della Via iniziatica (*tarīqat*) e della Realtà divina (*ḥaqīqat*), riconoscono l’obbedienza a Dio, sia Gloria a Lui, nell’obbedienza al Suo Messaggero; e considerano quell’obbedienza a Dio, sia Egli glorificato, che si manifesta attraverso la mancata obbedienza al Suo Messaggero, su di lui la preghiera e la Pace, un’aberrazione assoluta. È riferito che lo Shaykh di Mīhana,<sup>74</sup> lo Shaykh Abū Sa‘īd Abū l-Khayr,<sup>75</sup> una volta era seduto in riunione (*majlis*), ed anche un eminente Sayyid appartenente ai grandi *Sādāt* del Khurāsān era seduto nella sua riunione.<sup>76</sup> Nel frattempo, per caso, un uomo appassionato, sopraffatto dagli stati spirituali, capitò lì. Lo Shaykh lo accolse con maggiori riguardi rispetto all’eminente Sayyid. Questo dispiacque al Sayyid. Lo Shaykh spiegò che i suoi rispetti verso di lui erano in linea con il suo amore per il Messaggero (*muḥabbat-i rasūl*), su di lui la preghiera e la Pace, e il rispetto verso quest’uomo appassionato era in linea con l’amore per Dio (*muḥabbat-i ḥaqq*), sia Gloria a Lui. Ma coloro che godono di stati stabili non giustificano le divisioni di questo tipo e considerano il prevalere dell’amore per Dio sull’amore per il Messaggero, su di lui la preghiera e la Pace, come derivante da un’ebbrezza tempestiva (*sukr-i ḥāl*) e pertanto una cosa infondata, ovvero superflua.<sup>77</sup> Tanto, tuttavia, c’è che quando si raggiunge la stazione della perfezione

<sup>71</sup> Sulla vita e gli insegnamenti di questo grande maestro, cfr. Muḥammad-Riḍā Shafī‘ī Kadkanī, *Navishta bar daryā. Az mirāth-i ‘irfānī-yi Abū l-Ḥasan Kharaqānī*, Tehran 1384sh/2005.

<sup>72</sup> *Corano*, IV: 59. Sulla cooperazione tra maestri *ṣūfī* e sultani, Cfr. C. W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, State University of New York Press, Albany 1992, p. 15. « In the thirteenth century, Najm al-Dīn Rāzī addressed his treatise on Sufism, the *Mirṣād al-‘ibād* (*The path of devotees*), to the Seljuk ruler of Rum, and placed obedience to the king on a par with obedience to God and his prophet, citing the Qur’anic passage “Obey God, obey the prophet, and those who have authority among you.” ».

<sup>73</sup> Sulla profonda concezione della legge nell’opera di Sirhindī e il suo carattere *ṣūfī*, cfr. A. Ventura, “Une interprétation mystique de la *ṣarī‘a* selon Sayḥ Aḥmad Sirhindī”, in D. Herman, F. Speciale (edited by), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Berlin, Klaus Schwarz 2010, pp. 203-216.

<sup>74</sup> Piccola città del Khurāsān, che si trova a circa cinquanta miglia ad ovest di Sarakhs, dove lo Shaykh Abū Sa‘īd Abū l-Khayr nacque nel 357/967 e morì probabilmente nel 440/1049, fondandovi una sua propria *khānqāh* e lasciandovi una comunità fiorente di seguaci, capeggiata a sua volta da una serie di suoi discendenti. Cfr. A. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period...*, cit., pp.122-124.

<sup>75</sup> Su questa grande figura di *ṣūfī* persiano, vd. Muḥammad b. Munawwar, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Shaykh Abī Sa‘īd*, intr., ed. e note M. R. Shafī‘ī Kadkanī, Intishārāt-i Agāh, Tehran 1366/1987. Cfr. Mohammad Ebn-e Monavvar, *The Secrets of God’s Mystical Oneness or the Spiritual Stations of Shaikh Abu Sa‘id [Asrār al-Tawḥīd fī Maqāmāt al-Šeyk Abi Sa‘id]*, translated by J. O’Kane, Mazda Publishers, Costa Mesa 1992.

<sup>76</sup> *Sayyid*, al plurale di plurale *Sādāt*, è il titolo tradizionalmente attribuito ai discendenti del Profeta.

<sup>77</sup> A. Schimmel, *Mystical dimension of Islam...*, cit., pp. 368-369. « Sirhindī finds himself in full harmony with the great Kubrawi mystic ‘Ala’uddaula Simnanī, who had criticized Ibn ‘Arabī’s theories. As a good psychologist, he acknowledges the reality of the state of intoxicated love, in which the enraptured mystic sees only the divine unity. But as long as he complies to the words of the divine law, his state should be classified as *kufr-i tarīqa*, “infidelity of the

(*maqām-i kamāl*), ovvero il grado della Santità (*martaba-i walāyat*), l'amore di Dio, sia Gloria a Lui, è dominante (*ghālib*), e alla stazione del perfezionamento (*maqām-i takmīl*) che procede dalla stazione della Profezia (*maqām-i nubuwwat*), a prevalere è l'amore del Profeta. Che Dio, sia Gloria a Lui, ci conceda la perseveranza nell'obbedienza al Profeta inviato, che è esattamente l'obbedienza verso Dio, sia Egli glorificato.

## II. Testo persiano.

### مکتوب صد و پنجاه و دویم ( ۱۵۲ )

بسیادت و نقابت پناهی شیخ فرید صدور یافته در بیان آنکه اطاعت رسول عین اطاعت حق است سُبْحَانَهُ وَ مَا يُنَاسِبُ ذَلِكَ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ حَضْرَتِ حَقِّ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى اطاعت رسول را عین اطاعت خود فرمود و پس اطاعت خدای عزوجل که در غیر اطاعت رسول باشد اطاعت او نیست سُبْحَانَهُ وَ از برای تاکید و تحقیق این معنی کلمه قد آورد و تا بوالهوسی در میان این دو اطاعت جدایی پیدا نکند و یکی را بر دیگری نگزیند و در جایی دیگر حضرت حق سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى شکایت میکند از حال جماعه که در میان این دو طاعت تفرقه می نمایند کَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا \* آری بعضی از مشایخ کبار قدس الله تعالی اسرار هم در سُکر وقت و غلبه ی حال سخنان گفته اند که مودن تفرقه اند میان این دو اطاعت و مُشعر باختیار محبت یکی بر دیگری منقول است سلطان محمود غزنوی در ایام پادشاهت خود نزدیک بخرقان فرود آمده بود از آنجا وکلای خود را به خدمت شیخ ابوالحسن خرقانی فرستاد و التماس نمود که حضرت شیخ به دیدن او بیایند و بوکلای خود گفت که اگر از شیخ توفقی فهم کنید کریمه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ بر خوانید چون وکلا از شیخ توقف فهمیدند کریمه ی مذکوره را برخوانند شیخ در جواب فرمودند که چندان گرفتار اطیعوا الله ام که شرمنده ی اطیعوا الرسول ام و باطاعت اولی الامر چه رسد حضرت شیخ اطاعت حق را سبحانه و در غیر اطاعت رسول او دانست این سخن از استقامت دور است مشایخ مستقیم الاحوال از این قسم سخنان تنزه می نمایند و در جمیع مراتب شریعت و طریقت و حقیقت اطاعت حق سبحانه را در اطاعت رسول او می دانند و اطاعت حق سبحانه که در غیر اطاعت رسول اوست علیه الصلوة و السلام عین ضلالت می انگارند و نیز منقول است که شیخ مهنه شیخ ابوسعید ابوالخیر مجلسی داشتند و سید اجل از اکابر سادات خراسان نیز در مجلس ایشان نشسته بودند اتفاقا در ان اثنا مجذوبی مغلوب الاحوال پیدا شد حضرت شیخ او را بر سید اجل تقدیم دادند سید را ناخوش آمد بسید فرمودند که تعظیم شما بواسطه ی محبت رسول است علیه الصلوة و السلام و تعظیم این مجذوب بواسطه ی محبت حق سبحانه بر محبت رسول او علیه الصلوة و السلام از سُکر حال می دانند و جز فضولی نمی انگارند اما این قدر هست که در مقام کمال که مرتبه و لاییت است محبت حق سبحانه غالب است و در مقام تکمیل که نصیبی از مقام نبوت است محبت رسول غالب ثبنتنا الله سبحانه علی اطاعه الرسول التی هی عین اطاعه الله سبحانه .

---

Path," which may lead him eventually to the sober state in which he becomes aware, once more, of the subjectivity of his experience. Such a reclassification of theories elaborated by the Sufis of old was perhaps necessary in a society in which the mystically oriented poets never ceased singing of the unity of all religions and boasted of their alleged infidelity. This "intoxication" is—and here again classical ideas are developed—the station of the saint, whereas the prophet excels by his sobriety, which permits him to turn back, after the unitive experience, into the world in order to preach God's word there: prophecy is the way down, is the aspect of reality turned toward creation. ».