

LUCI CELESTI E RIFLESSI TERRESTRI  
L'UOMO E L'UNIVERSO NEL SUFISMO INDIANO

THOMAS DÄHNHARDT

*Allāh è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una nicchia in cui è una lampada, e la lampada si trova serrata in un cristallo come astro di splendore immane, accesa rimane grazie all'olio di pianta benedetta; questa pianta è l'ulivo e non si trova né a oriente né a occidente. Il suo olio per poco non brilla anche se non lo tocchi il fuoco. Luce su luce! Allāh guida verso la Sua Luce chi Egli vuole, Simboli salutari Lui manda a ogni vivente, giacché Egli è conoscente! Cor. 24:35 (Sūrat al-nūr, cap. della luce)*

**L**a maniera in cui si articola la Tradizione islamica vuole che per i musulmani ogni tipo di scienza (*ilm*) si differenzi in due aspetti distinti, ma complementari, che riflettono la costituzione stessa del *Dīn*: quello esteriore (*ilm al-ẓāhir*) che prende in considerazione il lato apparente-fenomenico della creazione e quello interiore (*ilm al-bāṭin*) che investiga e interpreta il creato nella sua inerente valenza trascendentale. In questa ottica, la scienza che si occupa del cielo e degli astri, della loro natura e della loro funzione complessiva in ambito cosmico, trova espressione da un lato nell'astronomia (ar.: *ilm al-ḥay'at al-aflāk*, la scienza delle figure celesti), basata sull'osservazione dei corpi celesti, lo studio del loro movimento nello spazio e la struttura di quello stesso spazio in cui tali fenomeni si inseriscono, campo a cui i musulmani da sempre hanno dedicato grande attenzione e a cui furono in grado di dare un contributo significativo;<sup>1</sup> per con-

<sup>1</sup> Fra i tanti nomi conosciuti in questo campo, vogliamo qui menzionare soltanto il famoso scienziato di origine centro-asiatica, Abū Rayhān Muḥammad al-Bīrūnī (362/973-442/1050), il quale entrò al servizio dei sultani di Ghazna, Maḥmūd ibn Sebūktigin (r.998-1030d.C.) e Mas'ūd I ibn Maḥmūd (r.1031-1040d. C.) nella veste di astrologo di corte. Durante questo periodo, al-Bīrūnī accompagnò il primo in

verso, il secondo lato si attiene a un punto di vista più dottrinale ed esoterico che trova riscontro in una serie di scienze particolari che convergono nell'astrologia (ar.: *'ilm al-nujūm*, lett.: la scienza delle stelle, e anche *'ilm aḥkām al-nujūm*, lett.: scienza riguardo i decreti delle stelle). In virtù della sua prospettiva, quest'ultima si inserisce e funge da complemento all'ambito più ampio della cosmologia (ar.: *'ilm al-kā'ināt*, lett.: la scienza delle cose esistenti), la quale, attraverso l'uso di un linguaggio fortemente simbolico, a sua volta è riconducibile in ultima sintesi alla Scienza divina (*'ilm al-ilāhī*), fonte ultima di tutte le scienze a cui l'essere umano può ambire e in cui il Tutto trova la sua soluzione ultima.<sup>2</sup>

alcune delle sue campagne militari in India nel corso delle quali entrò in contatto con ambienti brahmanici di Benares e di Multan. In quei luoghi, oltre ad apprendere la lingua sanscrita, ebbe l'occasione di entrare in contatto con esponenti della scienza astrologica indiana e di accedere ad alcuni testi fondamentali della tradizione *hindū*, quali la *Sāmkhya-kārikā* attribuita a Kapila e lo *Yoga-sūtra* di Patāñjalī; di quest'ultimo sopravvive una traduzione in arabo intitolata *Kitāb-i Bātanjāl* (il libro di Patāñjalī). Le numerose nozioni e conoscenze acquisite in India, specie in campo astronomico, costituiscono il contenuto del suo famoso *Kitāb taḥqīq ma li'l-Hind* (il libro contenente le investigazioni riguardo all'India), anche conosciuto come *Kitāb al-Hind* (il libro sull'India), in cui ampio spazio è dedicato anche all'esposizione di aspetti riguardanti la cosmologia, la geografia, le dottrine e le discipline iniziatiche, i rituali e i costumi sociali dell'India. Fra i personaggi di notevole importanza per quanto concerne la conoscenza dei corpi celesti merita menzione anche 'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī (903-986d. C.), che visse e lavorò a Isfahan presso la corte del sultano Buyide, Sharaf al-Dawlah. Intorno il 964, al-Ṣūfī compilò un trattato intitolato *Kitāb suwar al-kawākib al-thābita* (il libro delle stelle fisse), nel quale l'autore affianca le teorie ed osservazioni esposte da Tolomeo nel suo *Almagesta* a quelle della tradizione astronomica araba. Oltre a riproporre una descrizione dettagliata delle 48 costellazioni già classificate da Tolomeo, al-Ṣūfī ci fornisce una ricca e accurata descrizione di ogni singola stella di queste costellazioni, delle loro esatte posizioni nel cielo, del loro grado di luminosità e del colore della loro luce. In questo contesto, al-Ṣūfī menziona anche, forse per la prima volta, la nebbia di Andromeda (*al-mara'ah al-musalsalah*), da lui nominata la piccola nuvola (*latkha saḥabiya*) e descritta come collocata presso la bocca della costellazione del Grande Pesce (*al-Ḥūt*. lit.: balena).

<sup>2</sup> La distinzione fra questi due punti di vista condusse molti esponenti del punto di vista esoterico a considerare legittimo (*ḥalāl*) lo studio dell'astronomia finaliz-

Seppure spesso criticato e rinnegato dalle autorità delle scienze esoteriche,<sup>3</sup> lo stretto legame che unisce queste due prospettive in un complesso e armonioso insieme traspare tuttavia da numerose opere compilate da dotti e sapienti in entrambi i campi, fra cui astronomi, geografi e altri scienziati. Il rinomato cosmografo e geografo arabo Abū Yaḥyā Zakariyā al-Qazvīnī (600/1203-682/1283), nella prima parte della sua famosa opera cosmografica intitolata *Ajā'ib al-makhlūqāt wa gharā'ib al-mawjūdāt* (*Le meraviglie delle creature e le stranezze fra le cose esistenti*), dedicata ai fenomeni celesti e alle creature che risiedono nelle sfere superiori dell'universo, lascia trasparire l'importanza attribuita da lui alla cosmologia e il rapporto che sussiste fra essa e la dottrina metafisica formulata con sublime maestria nello stesso periodo dallo *Shaikh al-akbar*, il sufi andaluso Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Prendendo spunto dal verso Cor. 50:6 (*Sūrat al-qāf*: "Ma non guardano al cielo sopra di loro come l'abbiam costruito e l'abbiam adornato [...]), al-Qazvīnī ribadisce nell'introduzione al suo trattato l'importanza per l'uomo di investigare e conoscere quanto possibile la meravigliosa creazione dell'Universo concepita con somma saggezza da parte del suo Creatore (*al-Khāliq*) al fine di

zato a scopi pratici quali il calcolo del tempo necessario per fissare l'ora esatta delle preghiere rituali, l'inizio e la fine dell'anno lunare, dei singoli mesi e delle stagioni nonché per orientarsi nello spazio, sia in terra sia in mare; d'altro canto, costoro considerarono illegittima (*ḥarām*) l'astrologia in quanto scienza finalizzata a indagare il dominio dell'invisibile (*al-ghaib*), considerato prerogativa esclusiva di Allāh. Secondo Qatadah ibn al-Nu'mān (m. 632d. C.), uno dei Compagni del profeta (*aṣḥāba*), facendo riferimento al Sacro Corano, Allāh avrebbe creato le stelle per tre usi: 1) come ornamento del Cielo (Cor. 67:5), 2) per lapidare il diavolo (Cor. 67:5) (in verità si tratterebbe di stelle cadenti, *shihāb*, usate dagli angeli per colpire i *jinn* sorpresi a origliare presso le porte celesti nell'intento di captare parte dei segreti divini concernenti il futuro) 3) per dirigere i viaggiatori attraverso la selva e i mari (Cor. 15:16).

<sup>3</sup> Fra i più acclamati critici della veridicità della scienza astrologica basta citare il rinomato teologo e esperto giuridico hanbalita Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328); per le sue posizioni a questo proposito, rimandiamo all'articolo di Yahya J. Michot: "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas", *Journal of Islamic Studies* 11/2 (2000), pp. 147-208.

penetrarne i profondi misteri. E ancora nel XV secolo, il celebre dotto egiziano Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849/1445-911/1505) compose un trattato intitolato *Al-Hay'a al-sanīya fi'l-ḥay'a al-sunnīya* (*La figura celeste raggianti nel corpo testuale della Tradizione profetica*) in cui l'autore ci fornisce una esposizione cosmologica piuttosto dettagliata basata esclusivamente su citazioni tratte dal *Corano* e dal vasto corpo degli *aḥādīth*.

Ne consegue che, nonostante le numerose investigazioni scientifiche compiute dagli studiosi musulmani in campo astronomico e astrologico, soprattutto in epoca 'abbāsīde (VIII-XIII secolo), stimolate e arricchite da nozioni provenienti da altre culture quali quelle ellenistica, persiana e indiana, la cosmologia tradizionale affonda le sue radici principalmente nelle fonti primarie dell'Islam, ovvero il Sacro Corano, le Tradizioni profetiche (*aḥādīth*) e la *Sunnah* del Profeta, nelle quali si riscontrano tuttavia una vasta gamma di dati e conoscenze a loro volta riconducibili a diverse epoche e civiltà pre-islamiche.<sup>4</sup> Così, per esempio,

<sup>4</sup> A queste si dovrebbe aggiungere quella degli antichi Sabii di Harran (ar.: Sābi'ūn), i quali si definirono seguaci di Hermes, identificabile con il profeta Idrīs menzionato nel Sacro Corano, e della sua scienza. Secondo la tradizione riportata dallo storico siriano Ibn Abī Usaibī'a (1194-1270), Dio avrebbe rivelato ad Hermes-Idrīs trenta fogli di pergamena contenenti i principi di quel che in Occidente sarà conosciuto come scienza ermetica, ed è verosimile che i Sabii fossero a conoscenza delle opere ermetiche. Esistono inoltre testimonianze che affermano l'importanza attribuita da loro ad altri personaggi ermetici quali Asclepio, Agathodaimon (ar.: *Aghatīmūn*) e Seth (per i musulmani il profeta Sayyidnā Shīth), il figlio di Adamo (ar.: Sayyidnā Ādam). Infine, esistono delle testimonianze di un loro abituale pellegrinaggio alle piramidi d'Egitto, dove si trovano le presunte tombe di Hermes e di Agathodaimon. Storicamente, Harran, città natale del profeta Abramo, è stato il principale centro di diffusione della tradizione ermetica e, viceversa, la tradizione ermetica il principale canale di diffusione delle notizie sugli harraniani nella tradizione islamica. A questo proposito, veda si l'interessante opera di Shāh Abū'l-Ḥasan Zaid Fārūqī intitolata *Hindūstānī qadīm madhāhib* (*Le antiche dottrine dell'India*), in cui l'autore, nel contesto di una indagine sul ruolo primordiale dei *Veda*, fornisce una breve ma significativa descrizione del culto degli astri diffuso fra questa antica popolazione del Medio Oriente e dalla quale emerge l'importanza di questo popolo per la trasmissione di una antica scienza astrologica e cosmologica ai musulmani. A questo proposito, ricordiamo anche una Tradizione narrata da al-Ṭabarānī e Abū'l-Shaykh, su auto-

troviamo riscontro circa la conoscenza delle stelle nel cinquanta-treesimo capitolo del *Corano* (*āyat* 49),<sup>5</sup> denominato per l'appunto, *Sūrat al-najm* (capitolo della stella), in cui, caso unico nel Sacro testo, vi si trova menzione di Sirio (ar.: *al-shi'rā al-'abūr*, lett.: 'il Capo che ha attraversato' il fiume della Via Lattea), la stella più brillante nella costellazione Canis Majoris (ar.: *al-kalb al-akbar*) la quale con ogni probabilità era parte di un culto astrale importante presso alcune antiche popolazioni tribali della penisola araba. Più significativo dal punto di vista prettamente islamico, la prima parte di questa stessa *sūra* fa riferimento a un episodio chiave per il nascente *Dīn al-Islām*, ovvero al momento in cui la rivelazione divina cominciò a discendere sul profeta Muhammad dal Potente di forze (*shadīd al-quwwa*), l'Essere supremo stesso.<sup>6</sup> Nei primi versi (*āyat*) di questo capitolo, la luminosità di una stella o di un insieme di stelle (sorgenti oppure tramontanti), da molti commentatori identificate con la costellazione delle Pleiadi (ar.: *al-aqd al-thurayyā*), è messa in relazione con la luce che accompagna le visioni

rità di 'Abd Allāh b. Amr ibn al-'Ās, secondo la quale il Trono è accerchiato da un serpente e che la Rivelazione discende lungo questo serpente simile ai membri di una catena. Cfr. anche M. Tardieu, "Sabiens coraniques et Sabiens de Harran", *Journal Asiatique*, No. 274 (1986), pp. 1-44.

<sup>5</sup> "E che, è Lui il Signore di Orione?" Alcuni testi di epoca posteriore, di evidente ispirazione tolemaica, si riferiscono a Sirio come cane di Orione (*al-kalb al-jabbār*).

<sup>6</sup> *Cor.* 53:1-18: "Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Per la stella, quando declina! Il vostro compagno non erra, non s'inganna, e di suo impulso non parla. No, ch'è rivelazione rivelata, appresagli da un Potente di Forze, sagace, librantesi, alto sul sublime orizzonte! Poi discese pendulo nell'aria, s'avvicinò a due archi (*kāna qāba qawsayn*) e meno ancora e rivelò al servo Suo quel che rivelò. E non smentì la mente quel che vide. Volete voi dunque discuter quel che vede? Sì, ei già Lo vide ancora, presso il loto dell'Estremo limite (*sidrat al-muntahā*), presso al quale è il Giardino di al-Ma'wa, quando il loto era coperto come d'un velo. E non deviò il suo sguardo, non vagò. E certo ei vide, dei Segni del Signore, il supremo!" Gli astronomi arabi collocano questo cumulo di stelle nella costellazione del Toro (ar.: *al-burj al-thawr*), ed è una sua caratteristica che esso tramonta nel momento in cui la luce divina appare e discende dal supremo orizzonte per riversarsi sull'eletto dalla Provvidenza al fine di mostrargli i Segni del suo Signore. Nel mondo persiano, le Pleiadi (*parvīn*) sono descritte come una collana di perle luccicanti concessa in dono dal cielo ai poeti ispirati.

celesti di Muhammad durante le quali quest'ultimo ricevette dalla vetta del 'sublime orizzonte' (*al-afwa al-'alā'*), e per ispirazione diretta (*wahy*), la rivelazione divina in Segno della Sua somma bellezza, potenza e saggezza. D'altronde, due soli sono gli episodi in cui, secondo quanto apprendiamo dalla stessa *sūrat al-najm*, l'angelo Gabriele (*Jibrā'īl*), per mediazione del quale il messaggio divino fu trasmesso, apparve in forma visiva al Profeta: la prima ebbe luogo durante la notte della Potenza (*laylat al-qadr*) nella caverna di Hira all'interno della montagna di luce (*jabal al-nūr*), a poca distanza dalla Mecca, nel corso della quale l'essenza dell'intero Corano fu infusa nel cuore del Profeta, in questo modo esemplificando la modalità discendente della realizzazione spirituale; la seconda, quando l'angelo apparve a Muḥammad di notte mentre dormiva in casa sua, per condurlo in un viaggio dapprima dalla Mecca a Gerusalemme e poi attraverso i sette cieli, oltre l'albero del loto dell'estremo Limite (*sidrat al-muntahā*) situato alla fine del settimo cielo e confine ultimo del mondo creato (*al-khalq*), fino al cospetto di Dio stesso dal Quale ricevette dei Suoi segni il supremo, e che denota la modalità ascendente del processo iniziatico caratteristico dei santi.

Quest'ultimo episodio che è conosciuto come il viaggio notturno (*al-isrā'*) a cui si fa cenno nel primo *āyat* dell'omonima *sura* coranica,<sup>7</sup> e che culmina nell'ascensione (*mi'rāj*) fino al Trono di Dio (*al-'arsh*), fu compiuto da Muhammad nel dodicesimo anno della sua missione. Esso rappresenta un evento chiave, rielaborato successivamente in numerose versioni e arricchito da innumerevoli interpretazioni tramandate sia negli ambienti essoterici, nei quali fornisce una descrizione del viaggio compiuto dall'anima di un defunto verso il suo Giudice divino nel giorno del Giudizio (*yawm al-Dīn*), sia negli ambienti esoterici i quali, come ben sappiamo, considerano il processo di realizzazione spirituale successivo a una morte iniziatica

<sup>7</sup> Cor. XVII:1 (*sūrat al-'isrā'*, cap. del viaggio notturno): "Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo (*al-masjid al-ḥarām*) al Tempio Ultimo (*al-masjid al-aqṣā*), dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni. In verità, Egli è l'Ascoltante, il Veggente."

in coincidenza con l'iniziazione stessa. Da questa esperienza vissuta dal profeta Muḥammad si è tratta un'immagine dell'universo estendentesi nello spazio attraverso sette sfere celesti fino a raggiungere il principio stesso dell'Universo creato, identificato con la Ka'ba celeste (*al-ba'it al-ma'mūr*, lett.: la dimora vivificata, in virtù della sua estrema vicinanza alla sorgente stessa della potenza vivificatrice di Allāh), e il Trono divino (*al-'arsh*), punto di partenza e di arrivo nell'ottica di tutte le discipline iniziatiche sviluppatasi allo scopo di ricondurre i loro adepti a una visione totalizzante del cosmo.

Nel sufismo, che per definizione si occupa dell'aspetto interiore, esoterico dell'Universo, il viaggio di ascesa celeste rappresenta l'archetipo del viaggio spirituale (*sair* oppure *sulūk*) nel corso del quale l'iniziato compie il processo di graduale 'cosmicizzazione' fino al raggiungimento del grado di Uomo perfetto (*insān al-kāmil*), indicato dall'incontro con lo stesso Muhammad all'apice del viaggio nei pressi del Trono. Di conseguenza, gli insegnamenti di molti ordini sufi fanno ampio uso di questa immagine e del simbolismo di cui essa è suscettibile. Il completamento di questa escursione celeste sarà l'esperienza chiave che sancirà la definitiva autorità di un maestro spirituale nei confronti del mondo e all'interno dell'ordine, e per cui si stabilirà il suo rango e la sua funzione all'interno della gerarchia dei santi (*awliyā*) che governano l'Universo e per i destini delle creature che vi abitano.

Il Corano menziona in più occasioni sette sfere celesti (*aflāk*, pl. di *falak*) e altrettante terre che costituiscono un vasto Universo creato e sostenuto da Allāh, nel quale è contenuta e compresa l'intera Sua creazione (*al-khalq*). *Cor.* 65:12 (*Sūrat al-talāq*, capitolo del divorzio): "Iddio è Colui che ha creato sette cieli e altrettante terre; e fra tutti discende possente l'Ordine, perché voi sappiate che Allāh è sopra tutte le cose possente, e che Allāh tutte le cose abbraccia di Sua scienza[...], oppure: *Cor.*: 23:17 (*Sūrat al-mu'minūn*, capitolo dei credenti): "In verità abbiām creato sopra di voi sette grandi Vie: e

certo non abbiamo trascurato il creato [...].”<sup>8</sup> L’universo è quindi immaginato come una struttura a sfere concentriche al cui centro si colloca la nostra terra (*al-‘arḍ*) al cui centro, a sua volta, è posto l’uomo, vice-reggente di Dio (*khalīfat Allāh fī l-‘arḍ*) e Sua somma creatura (*tāj al-makhlūqāt*).

Ḥaḍrat Nizām al-Dīn Awliyā (640/1243-725/1325), una delle massime autorità della *ṭarīqa* Chishtiyya e santo patrono della città di Delhi, interpreta la creazione dei cieli e della terra (*al-samāwāt wa l-‘arḍ*) come palcoscenico per l’esposizione dei segni (*āyat*) dell’Onnipotenza divina (*al-quḍrah*) atti da una parte a instillare un senso di gratitudine (*shukr*) nell’uomo (è questa una virtù importante per i sufi), e dall’altra a fargli da guida (*hudā*) sulle numerose vie (*ṭarā’iq*) che conducono al cospetto di Allāh e alla Sua conoscenza.<sup>9</sup> Troviamo qui riscontro di quanto già accennato nel versetto coranico appena citato (*Cor.* 23:17) in cui le sfere celesti sono messe in relazione con vie specifiche contemplando e attraversando le quali è possibile raggiungere la comprensione dell’Universo intero e, tramite essa, la testimonianza diretta della Presenza divina.

Viene in mente, a questo proposito, quanto scrive Shāh Abū'l-Ḥasan Zaid Fārūqī (1906-1993), uno *shaykh* contemporaneo della Naqshbandiyya Mujaddidiyya vissuto a Delhi, che in un capitolo del suo trattato intitolato *Manāhij al-sair* dedicato all’origine dell’Universo scrive: “[...] quando il sostenitore dell’Universo espresse la volontà di far conoscere le perfezioni dei Suoi nomi e dei Suoi attributi, rimosse il velo dell’occultamento dal mondo e così, proiettandolo nel dominio dell’ap-parente, manifestò in esso la Sua Signoria (*rububiyat*)”.

Nella visione dei sufi indiani, l’intero Universo, i cieli, le stelle e i

<sup>8</sup> E ancora: 67:3 (*Sūrat al-mulk*, capitolo del reame): “Colui che creò sette cieli l’uno sull’altro, e tu non puoi scorgere nella creazione del Misericordioso ineguaglianza alcuna. Volgi in alto due volte la vista: vedi tu fenditure?; 71:15 (*Sūrat al-Nūh*, capitolo di Noè): Non vedete come Allāh ha creato sette cieli sovrapposti [...]; 78:12 (*Sūrat al-nabā’*, capitolo dell’annuncio): E sopra di voi costruiamo sette saldissimi cieli.”

<sup>9</sup> Fawā'id al-fu'ād, *Spiritual and Literary Discourses*, tradotto e curato da Ziya al-Hasan Faruqi, New Delhi, DK Printworlds, 1996, p. 147.



pianeti, così come la terra e i suoi climi trassero esistenza da una serie di emanazioni divine provenienti dall'Essere primevo stesso. All'interno di questo Universo creato, l'essere umano costituisce il riflesso diretto del cosmo intero sulla terra, che comprende e contiene in sé tutti i livelli e tutti i movimenti che si possono osservare esteriormente fra stelle e pianeti nelle sfere celesti. La prospettiva assunta è quella basata sulla sostanziale identità fra macrocosmo (*'ālam al-kabīr*) e l'essere umano, inteso come microcosmo (*'ālam al-ṣaghīr*), già sancita nel famoso versetto coranico: “Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi [...]”, (Cor. 41:53).

Basandosi su questo importante presupposto, nello stabilire un rapporto di analogia fra i due domini, lo *shaykh* Naqshbandi mette il Trono attorniante l'intero universo (*al-'arsh al-muḥīṭ*) in relazione con il corpo umano (*jism*), mentre il piedistallo (*al-kursī*), posto al di sotto del Trono, corrisponde all'aggregato sottile (*nafs*), la Ka'ba celeste (*ba'it al-ma'mūr*) al cuore, i centri sottili alle dimore del paradiso (*jannāt*), le facoltà spirituali agli angeli (*malā'ika*), i nove orifizi, l'ombelico e i due capezzoli sono messi in relazione con le dodici case zodiacali (*dvāzdeh burūj*), le cinque facoltà di conoscenza più la ragione e l'intelletto con i sette pianeti (*sab'a-i sayyāra*), fra cui al sole (*al-shams*) è attribuito il ruolo di loro comandante (*riyāsāt*) e alla luna (*al-qamar*) quello del suo assistente.

Vediamo qui emergere una gerarchia delle funzioni macro- e microcosmiche che riflette una struttura dell'Universo tipica della cosmologia islamica inserita al contempo in una visione del mondo caratteristica della Naqshbandiyya in cui i principali elementi costituenti dell'universo sono contemplati come parti e funzioni dell'organismo umano. Nella disciplina spirituale tramandata nell'ambito di questa *ṭarīqa*, la corrispondenza fra macro- e microcosmo si concretizza nell'identificazione delle sette sfere celesti con i sette centri sottili (*laṭā'if*, pl. di ar. *laṭīfa*) che il *sālik* deve attraversare durante la fase ascendente (*'urūj*) del percorso iniziatico (*sulūk*). Questo processo, che durante la prima fase corrisponde al viaggio verso Allāh (*sair 'ilā Allāh*), fu descritto sin dai tempi del grande maestro della *ṭarīqa*, Shaikh Aḥmad Sirhindī (971/1564-1034/1624),

come un viaggio che conduce dai quattro punti cardinali (*sair-i āfāqī*) che definiscono lo spazio verso il punto di risoluzione situato in cima a questa immaginaria struttura, che coincide con il Trono di Dio (*al-'arsh*) posto in vetta all'Universo. Per rendere più chiaro questo concetto è necessario premettere che negli insegnamenti di questo ordine i primi cinque centri sottili sono disposti all'interno del petto umano secondo uno schema che vede i primi quattro posti ai quattro angoli che delimitano i punti estremi della dimora del petto, mentre il quinto è collocato all'esatto centro del petto.<sup>10</sup> I primi quattro sono messi in relazione con i quattro elementi costituenti il dominio grossolano (*anāṣir al-arba'*),<sup>11</sup> mentre l'ultimo, denominato *latīfa-i akhfā* (centro sottile del più grande occulto), è messo in relazione con Muḥammad, che raccoglie e sintetizza i precedenti quattro conducendoli a un livello di ordine superiore, di natura sottile, di cui, nella sua natura intima, ne costituisce il principio. Infatti, per completare il simbolismo impiegato in questo contesto, esattamente come nei racconti del *mi'rāj* compiuto dai vari santi dopo la fine della missione del sigillo della profezia, sarà Muḥammad, l'uomo perfetto ed universale, a condurre l'iniziato da questo punto di risoluzione attraverso il punto limite costituito dal *barzakh*. Quest'ultimo, messo in relazione con il piedistallo (*kursī*), costituisce il limite estremo dell'involucro psichico (*nafs*), collocato in ambito microcosmico nella gola. Alla fine di questo viaggio, descritto come viaggio nell'anima (*sair al-anfusī*), gli sarà dato accesso ai mondi superiori, messi in relazione da una parte con la scatola cranica, dall'altra con l'intero involucro corporeo (*qālib*) che, nell'ordine macrocosmico, viene così

<sup>10</sup> A questo proposito viene in mente l'immagine della volta celeste simile a una tenda tesa dai pioli (*awtād*) conficcati nel terreno in corrispondenza con i quattro punti cardinali, molto diffusa fra gli arabi, popolazione nomade; nella loro personificazione, questi quattro supporti del mondo corrispondono ai quattro *awtād* che fanno parte della gerarchia spirituale dei *rijāl al-ghaib* (uomini nascosti) e risiedono a in ciascuno dei punti cardinali del mondo terrestre.

<sup>11</sup> In un'altra ottica, questi quattro elementi costituiscono le quattro sfere sublunari, fra cui la terra (*al-'arḍ*) che costituisce al contempo il centro e limite di caduta massima all'interno dell'universo (*al-farsh*).

esattamente a corrispondere con il Trono, secondo quanto spiegato poc'anzi. Ed è in questo senso che bisogna intendere l'affermazione dei maestri di questo ordine, ovvero che i centri sottili presenti all'interno dell'aggregato umano costituiscono i riflessi dei loro principi celesti, la cui luce risulta offuscata dai numerosi veli che si frappongono fra la pura luce che contraddistingue la dimora celeste a partire dal Trono e il buio (dell'ignoranza) calato sul mondo profano. Per questa ragione le stelle e i pianeti sono considerati come dei minuscoli fori o buchi attraverso i quali la luce del mondo ultraterreno lascia trasparire dei minuscoli riflessi delle Luce celeste.

Anche in questa ottica, i sette pianeti (*kawākib al sab'a*) svolgono il ruolo di intermediari fra il mondo immutabile degli archetipi celesti (*'ālam al-mithāl*) e l'ambito terrestre (*'ālam al-mulk*). Come spiegato prima, dal punto di vista microcosmico essi sono collocati rispettivamente fra il petto dell'uomo, la gola e la scatola cranica. Inoltre, in quanto identificabili anche con le cinque facoltà di conoscenza, la ragione e l'intelletto, possiamo riconoscere in essi le sette vie, o possibili modalità (*maslak*), attraversando o percorrendo le quali è possibile reintegrare la conoscenza dell'Universo al fine di sintetizzarne l'essenza (*ḥay'at al-wahdānī*). Nella dottrina Naqshbandi, al riflesso delle prime cinque sfere celesti nei centri sottili corrispondono altrettante luci colorate e i rispettivi profeti: alla sfera della luna (*al-qamar*), caratterizzata da una luminosità gialla, corrisponde l'impronta di Adamo, quella di Gesù è messa in relazione con Mercurio ed è caratterizzata da una luminosità rossa, quella di Mosè è messa in relazione con Giove ed è caratterizzata da una luminosità bianca, quella di Noè e Abramo è messa in relazione con Saturno ed è caratterizzata da una luminosità nera, mentre quella di Muḥammad, è contraddistinta da una luminosità verde indicante l'interezza della volta celeste.

Un altro esempio particolare di come in India la scienza delle stelle costituisca parte integrante degli insegnamenti perpetuati in ambito sufi è rappresentato dalla *ṭarīqa Shaṭṭāriya*. Quest'ordine, che rappresenta un prolungamento dell'antica *Bisṭāmiyya*, conosciuto in

Asia Centrale anche come 'Ishqiyya, giunse nel Subcontinente nel XV secolo con Shāh 'Abd Allāh al-Shaṭṭārī (m. 890/1485),<sup>12</sup> uno *shaykh* originario di Bukhara che riuniva in sé iniziazioni in molteplici ordini, fra cui la Suhrawardiyya e la Kubrāwiyya. Dopo un periodo di peregrinazioni attraverso diverse regioni dell'India, egli si era guadagnato il favore dei sovrani della dinastia Khaljī del Mālwa, nell'India centrale. In seguito si stabilì nell'allora capitale del Sultanato di Malwa, Mandu, dove il suo ospizio (*khānaqāh*) godette del patrocinio della dinastia. Nella seconda metà del '400 egli creò una vasta rete di discepoli e influenti *khulafā* che si estese dal Gujarat al Bengala e anche fuori dai confini del Subcontinente. Fu Shāh 'Abd Allāh stesso a dare il nuovo nome di Shaṭṭāriyya alla sua *ṭarīqa* per indicare la fulminante rapidità con cui l'iniziato può procedere lungo il percorso di realizzazione spirituale (ar.: *shaṭṭār*, "tagliare o penetrare rapidamente") da lui formulato, e allo stesso personaggio è attribuita l'organizzazione degli insegnamenti dell'ordine messi per iscritto nel trattato *Laṭā'if-i ghaibiyya* (*I punti sottili degli insegnamenti spirituali pertinenti al mondo occulto*). Questo testo costituì la base dottrinale dell'ordine, in seguito rielaborata ed ampliata dai suoi discendenti nel lignaggio, fra cui spicca lo Shaykh Abū'l-Mu'yyad Muhammad al-Gwāliyārī (907/1501-970/1563), il *Ghawth* (lett.: 'soccorritore' della creazione, spesso identificato con lo stesso Polo -al-Qutb-, in virtù della funzione assiale che svolge in quanto collegamento diretto per gli influssi celesti e il dominio terrestre), una delle autorità sufi più influenti dell'epoca e autorità massima della Shaṭṭāriyya<sup>13</sup> nonché

<sup>12</sup> Per maggiori informazioni circa questa *ṭarīqa* che, come suggerisce il suo nome, ricevette una forte impronta da Abū Yazīd Tayfūr al-Bisṭāmī (m. 261/874), uno dei sufi più importanti nei primi secoli dell'epoca islamica, e per le origini e gli sviluppi di questo ordine nelle diverse regioni del mondo islamico, cfr. J. S. Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, OUP, 1973, pp. 98-99, e più specificamente nel Subcontinente indiano, S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Vol. 2, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, cap. 3; pp. 151-173.

<sup>13</sup> Originario della *qasba* di Kehrar, nei pressi di Jaunpur, Muḥammad Ghawth trascorse la prima parte della sua vita fra le rive del Gange e i monti intorno alla fortezza di Chunar prima di scendere dai suoi ritiri spirituali e insediarsi nella

autore prolifico di numerose opere in lingua persiana che contribuirono alla costituzione di un voluminoso corpo di testi dottrinali concernenti gli insegnamenti specifici di questa *ṭarīqa*.<sup>14</sup>

Come ci rivelano questi testi, la Shaṭṭāriyya preserva e tramanda la propria scienza esoterica nella veste di una conoscenza articolata delle stelle applicabile a più livelli. A livello preliminare, essa si presenta sotto l'aspetto della scienza delle invocazioni dei nomi divini e dei corpi celesti e del soggiogamento del mondo alle loro influenze (*da'wat al-asmā* o *taskhīr*) il cui scopo, nelle parole dello Shaikh Abū'l-Muwayyid al-Gujarātī (m. 956/1549), "consiste nel

città di Gwalior, roccaforte dei sovrani *rājput* della dinastia Tomar, subito dopo la conquista di quest'ultima da parte del sultano Ibrāhīm Lodī nel 1526. A Muḥammad Ghawth e a suo fratello maggiore, Sh. Phūl (Bahlūl) è attribuito non soltanto il ruolo di aver sancito, tramite la loro intercessione, il successo del sovrano timuride Bābar nella conquista dell'India e il suo riconoscimento come sovrano legittimo fra i potentati contemporanei nel Subcontinente, ma anche quello di aver legittimato le ambizioni imperiali della dinastia. Dapprima, Sh. Phūl assunse il ruolo di consigliere del figlio di Bābar durante il periodo di conquista dell'India di quest'ultimo, e successivamente conferì l'iniziazione alla *ṭarīqa* a suo figlio Nāṣir al-Dīn, l'imperatore Humāyūn (r. 1530-40 e 1555-1556), il quale apprese dallo *shaykh* la conoscenza inerente alla invocazione dei nomi di Allāh. Il grande interesse dimostrato da questo sovrano per la scienza delle stelle è d'altronde confermato dalla grande stima nutrita da Humāyūn nei confronti di Mullā Maḥmūd, suo astrologo di corte, per il quale l'imperatore fece costruire appositamente un osservatorio astronomico nei pressi di Dīn-panāh (rifugio del Dīn), la cittadella fortificata fatta erigere secondo criteri astrologici a Delhi, sulle rive del fiume Yamunā, fra il 1533-1534. Grande l'interesse per l'astrologia di Dārā Shukoh (1515-1559), il figlio maggiore di Shāh Jahān e principe ereditario al trono Mughal, il quale per suo maestro Mullā Shāh Badakhshī (m. 1071/1661) fece costruire sui resti di un antico convento buddhista in cima al monte Zebanwan, alle porte di Srinagar, nella valle del Kashmir, un osservatorio astronomico e una scuola astrologica conosciuti come *pari maḥal* (palazzo delle fate).

<sup>14</sup> Fra i testi più conosciuti di Muhammad Ghawth figurano il voluminoso trattato *Jawāhir-i khamṣa*, in cui sono esposti tutti gli aspetti della scienza esoterica tramandata all'interno della *ṭarīqa*, il *Baḥr al-ḥayāt* (*L'oceano della vita*), una traduzione in persiano di un trattato di Hatha-yoga intitolato *Amṛta-kunḍa* (*La piscina del nettare*) e *Awṛād-i Ghawthiyya* e *Risāla-i mi'rājiyya*, in cui l'autore descrive in dettaglio il suo viaggio celeste e su cui torneremo fra breve.

creare amicizia e/o inimicizia fra due o più persone, causare la malattia, la morte o viceversa la cura di un individuo, assicurare vittoria o sconfitta in battaglia, e garantire l'esaudimento di desideri, sia di natura mondana sia di natura spirituale". Sarà proprio Muḥammad al-Gwāliyārī a inserire questa tecnica nella disciplina spirituale dell'ordine e fornirci maggiori dettagli circa il ruolo e la natura di questa scienza in cui possiamo ravvisare il tentativo di affiancare teorie astrologiche agli insegnamenti spirituali dell'ordine.

Nel terzo capitolo della sua famosa opera intitolata *Jawāhir-i khamsa* (*I cinque gioielli*), composta nel 928/1522 quando costui aveva soltanto 21 anni di età, il giovane Muhammad espone in grande dettaglio l'insegnamento circa le invocazioni dei nomi di Allāh (*da'wat*), inserendolo nella parte centrale del suo trattato. Dalle descrizioni che egli ci fornisce, risulta una disciplina assai complessa che integra la conoscenza dei segni zodiacali, dei pianeti (*kawākib*), del valore numerico delle ventotto lettere dell'alfabeto arabo (*abjad*) e della loro relazione con le ventotto mansioni lunari (*manāzil al-qamar*), e degli angeli guardiani (*muwakkilān*) con quella dei nomi divini e della potenza a loro inerente. Verosimilmente, essa integra nozioni tramandate all'interno della *ṭarīqa* attraverso membri della catena iniziatica (*silsila*) già dai tempi di Abū Yazīd al-Bisṭāmī e Ja'far al-Ṣādiq (80/699-148/765), autore del *Kitāb al-jafr*, con tecniche e conoscenze assimilate da ambienti *nātha-yogī*.<sup>15</sup> Tale disciplina dev'essere praticata sotto stretta sorveglianza del maestro ed è vivamente sconsigliata ai novizi. La sua messa in pratica, che presuppone una serie di condizioni preliminari come l'osservanza di una dieta specifica e un periodo di purificazione di 40 giorni (*chilla*), verte intorno alla tecnica dello *dhikr*, la ripetizione dei nomi divini e di altre formule più lunghe e complesse ed è basata sulla distinzione fra i nomi che descrivono gli aspetti benevoli, relativi alla bellezza di Allāh (*asmā' al-jamāliya*), quelli che indicano gli aspetti terribili,

<sup>15</sup> D'altro canto, nel terzo capitolo del trattato *Awrād-i Ghawthiya*, Muhammad Ghawth asserisce di aver appreso la tecnica delle invocazioni direttamente dal grande *shaykh* Suhrawardi.

relativi alla Sua maestà (*asmā' al-jalāliya*) e quelli che li comprendono entrambi. Ciascuno di questi nomi è messo in relazione con una particolare qualità, virtuosa (amicizia, attrazione, amore, intimità,) oppure viziosa (inimicizia, odio), uno dei dodici segni zodiacali (*burūj*, pl. di *burj*, lett.: torri), uno dei sette pianeti (*kawākib*) e dei rispettivi angeli guardiani (*muwakkil*) che presiedono a ciascuna di queste sfere e dei loro genii (*jinn*) caratterizzanti. La specifica rilevanza dei segni zodiacali consiste nella loro divisione in segni di genere maschile (5: Ariete, *burj al-ḥamal*; leone, *burj al-asad*; Scorpione, *burj al-aqrab*; Pesci, *burj al-ḥūt* e sagittario, *burj al-qaws*), femminile (3: Toro, *burj al-thawr*; Bilancia, *burj al-mīzān* e Cancro, *burj al-saraṭān*) e una combinazione dei due, ovvero sia maschili che femminili (4: Gemelli, *burj al-jawzā'*; Vergine, *burj al-sumbulah*; Capricorno, *burj al-jadī* e Acquario, *burj al-dalw*). Sarà tramite il calcolo risultante dalla somma totale del valore numerico delle singole lettere costituenti un particolare nome divino e l'attribuzione di ciascuno di essi a una sfera celeste e uno dei segni dello zodiaco che risulterà non soltanto il numero di volte che occorre ripetere l'invocazione di tale nome da parte del praticante (*'āmil*), ma anche lo specifico messaggero celeste attraverso il quale la potenza inerente al nome divino invocato sarà trasmessa a chi ne richiede l'intervento. È palese che questa tecnica, che ricorda da vicino alcune tecniche yogiche finalizzate all'acquisizione di poteri straordinari (*siddhi*) e di calcolo degli oroscopi diffuse in ambito *hindū*, acquisisce il suo vero significato soltanto quando messa in relazione con la disciplina spirituale vera e propria, in cui interviene comunque un uso specializzato della conoscenza astrale.

Dal punto di vista più specificamente spirituale, il ruolo e significato dei mondi celesti per la realizzazione spirituale contemplata dai *Shaṭṭārī* verte attorno l'esperienza di ascensione celeste (*mī'rāj*) ad imitazione di quella compiuta dal Profeta cui si era accennato già in precedenza. Questo viaggio fu compiuto da Muḥammad Ghawth nel 932/1526, all'età di venticinque anni e dopo cinque anni di totale isolamento spirituale e sancisce definitivamente il suo ruolo nella gerarchia degli amici intimi di Allāh del tempo. Una descrizione dettagliata di questa esperienza, che avviene nello stesso anno in cui il giovane principe Mughal *Zuhūr al-Dīn Bābar* conquistò la sovranità

sull'India sul campo di battaglia di Panipat, la troviamo nella sua *Risāla-i mi'rājiyya* (in un'altra redazione anche conosciuta come *Awrād-i Ghawthiya*) in cui lo *shaykh* ci narra in prima persona come fu rapito improvvisamente dal suo ritiro spirituale in una caverna in cima a un colle nei pressi di Chunar, una fortezza situata fra Benares e Allahabad, nell'odierno distretto di Mirzapur. Il suo racconto si inserisce come apice in una serie di rivelazioni spirituali propedeutiche (*mukāshafāt*), ciascuna delle quali lo aveva trasportato attraverso il tempo e lo spazio per incontrare grandi autorità spirituali del passato, dalle quali ricevette un particolare insegnamento e, al momento del congedo, l'investitura iniziatica in uno dei gradi della santità (*wilāyat*). Se dal punto di vista macrocosmico questo viaggio è simbolicamente descritto come un percorso attraverso i vari livelli del cosmo astronomico, misurato dagli elementi costituenti il suo dominio grossolano, dalle stelle, dai pianeti e dalle loro orbite, a livello microcosmico esso corrisponde a un passaggio attraverso i livelli esistenziali dell'essere. Ecco come egli apre il racconto del suo viaggio celeste:

La Presenza perpetua mi sollevò [...] e rese l'essenza di ogni particella di esistenza come uno specchio in cui si riflette l'Essenza divina. La Presenza divina mi mostrò il passaggio attraverso ogni livello del cosmo e mi rivelò la Realtà ultima dei domini celesti e terrestri. Avendomi rapito e trasportato al cospetto dell'Amato di Dio, fui coinvolto nel gioco della passione fin quando nacque il vero amore fra noi, ed egli mi mostrò l'inizio e la fine dell'Universo; tutto quanto fu rivelato ai miei occhi, dal tempo precedente l'eternità fino ai momenti successivi a essa. La conoscenza, la visione e la conversazione sembrarono prodursi in e di se stessi, senza il mio intervento.<sup>16</sup>

Il racconto prosegue con la descrizione del sopraggiungere di un forte vento prodottosi intorno alla cima della montagna accompagnato

<sup>16</sup> Cfr. A. S. Kugle, "Heaven's Witness: The Uses and Abuses of Muhammad Ghawth's Mystical Ascension", *Journal of Islamic Studies* 14 (2003), p. 16.



dalla comparsa improvvisa di una voce priva di suono giunta dall'alto che interroga Muḥammad Ghawth circa la sua vera identità e il grado della sua conoscenza. Rinvenendo da un breve istante di svenimento, egli scorge davanti a sé la figura di al-Khiḍr, il profeta-guida fonte di ispirazione di tutti gli amici intimi di Dio,<sup>17</sup> che lo esorta a compiere un giuramento in cui si afferma che i due sentieri, quello della santità e quello della profezia, costituiscono in verità un unico percorso di cui i profeti definiscono la forma esteriore (*ṣūrat*) e che i santi riempiono di significato interiore (*ma'nī*).

Annunciandogli che era giunto il momento dell'ascesa attraverso i cieli, Khiḍr conduce Muḥammad Ghawth, in uno stato che questi descrive come né di sonno né di veglia, a una visione in cui tutti gli oggetti inanimati, tutte le piante e tutti gli animali del mondo, avendo assunto sembianze umane, voltarono il loro sguardo verso il cielo. Progredendo un passo oltre, tutte queste creature si dissolsero nell'aspetto di un unico uomo che venne incontro a Muhammad Ghawth chiedendogli di porre il suo piede sulla sua testa per poter procedere oltre lungo il suo cammino ascendente. Interrogato circa la sua identità, l'uomo si fece riconoscere come la personificazione della terra (*al-ārd*) e dopo essere salito sopra di lui raggiunse i limiti estremi di essa.

In questa maniera, il giovane asceta, guidato da Khiḍr e accompagnato nel suo cammino dai seguaci più intimi del Profeta (*ṣaḥāba*), incontra e conosce, una dopo l'altra, le personificazioni umane di tutti gli elementi corporei ascendendo tramite loro attraverso le sfere atmosferiche che caratterizzano il mondo fisico fino ad arrivare alle sfere celesti, in cui fa conoscenza dei vari angeli, spiriti e santi che ivi risiedono. L'entrata a ciascuna di queste sfere è descritta come una fenditura del cielo in cui la luce delle stelle divampò in un bagliore

<sup>17</sup> Per maggiori dettagli circa questo misterioso personaggio, vedasi: T. Dähnhardt, "Encounters with Khidr: Saint-Immortal, Protector from the Waters and Guide of the Elected ones beyond the confluence of the two Oceans", *Guru*, a cura di A. Rigopoulos, *Indoasiatica* 2/2004, collana VAIS, Venezia, Cafoscarina ed., pp. 105-120.

fiammeggiante lasciando spazio all'incontro con gli spiriti dei vari profeti e santi.

Al suo passaggio, tutti i santi e le schiere degli angeli si presentano a lui elogiandolo e dicendogli: "Noi ti abbiamo atteso a lungo, ci siamo rivolti al Signore stesso per sapere quando saresti passato da queste parti. La notte in cui il Profeta [Muhammad] è asceso lungo questo sentiero costui era in compagnia di una moltitudine di santi, e tu eri uno di loro! Ma allora eri in puro spirito, mentre oggi ci rechi onore con la presenza anche del tuo corpo!" In questa maniera, ascendendo per le diverse sfere celesti, a Muhammad Ghawth progressivamente si rivelano i misteri inerenti ai nomi e attributi divini più intimi, come la Potenza (*qudrat*) e la Conoscenza (*'ilm*), dei suoi stessi principi (*uṣūl*) e archetipi (*mithāl*).

Alla fine del passaggio attraverso le successive sfere celesti, anche le stelle assumono sembianze umane e tutti gli esseri celesti rifulgono nella loro luce; dal distante grumo di polvere che è la terra fino alla predella del Trono, ogni singola creatura, occupando il rispettivo posto e grado che le spetta nella gerarchia cosmica, è presente in forma umana dinanzi a Muḥammad in grado di contemplare la natura di ogni altra creatura nella sua intima essenza.

All'improvviso, giunto alla soglia del trono, il profeta Muḥammad stesso gli compare dinanzi e lo informa che soltanto altre sette persone (i poli) erano giunti fino a questo punto aldilà di ogni punto. Senza che la sua volontà glielo dettasse, Muḥammad Ghawth avanzò oltre e, giunto al Trono, gli apparve Azrā'īl, l'angelo che rappresenta la vastità dell'Onnipotenza divina, alla cui vista cadde inconscio. Ritornando ai sensi, Muḥammad scorse una schiera di santi chinati in prostrazione di fronte alla testimonianza dell'Onnipotenza divina. Sollevato oltre, Muḥammad scorge l'espansione immensa della vastità della Maestà divina e, all'interno di essa, la bellezza della sua grandezza, quella grandezza che per mezzo dell'esistenza riconosce la non-esistenza, del non-essere che emerge nell'essere assegnando a ciascuno la sua posizione e il suo rango, dall'alto della cupola celeste fino al piano inferiore. Quando ogni essere aveva preso il suo posto e aveva trovato il suo ordine, una voce accattivante esclamò dall'alto: "Oh Muḥammad, tu che sei Aḥmad senza *mīm* [la lettera 'm' = *aḥad*,

l'Unico, uno dei nomi di Allāh], vieni avanti e accedi al Trono!”

Tramite questo gioco di parole, che si trova di frequente nei testi di dottrina sufi indiani, apparentemente basato su un *ḥadīth qudsī*, si allude alla continuità che sussiste fra la figura storica e umana del profeta conosciuto come Muhammad, la sua intima natura spirituale, a cui ci si riferisce con il nome di Aḥmad, e Aḥad, nome divino che costituisce la Fonte stessa dell'Universo.

Su esplicito avviso di Gesù, suo compagno in questo tratto finale del percorso, Muḥammad Ghawth segue le orme di Muḥammad il profeta compiendo gli ultimi passi per raggiungere il trono. Da questo momento, la sua narrazione sostituisce l'uso della prima persona con la terza persona, corrispondente al pronome persiano *ū* (و) che, come è ben noto, indica non soltanto il soggetto descritto come una terza persona, ma può essere considerato anche come riflesso diretto della Divinità stessa. Egli descrive l'esperienza di quando giunge all'apice dell'Universo, al cospetto del Trono divino, nella seguente maniera:

Egli non sa come descrivere ciò che stava accadendo: in un istante era come se fosse in mezzo al vortice di movimento che distingue ogni essere esistente e subito dopo come se si trovasse in un grande vuoto. Egli fu testimone dell'essenza di quell'Essere che era prima dell'origine primordiale, che si estese sulla superficie dell'eternità al di là di ogni possibile fine. Poi scorse in ogni forma la sua origine e, intessuto in essa, il suo destino. Infine discesi dal Trono.<sup>18</sup>

Così, in conclusione del suo viaggio, Muḥammad Ghawth discende attraverso i vari gradi del mondo celeste, i quali ora non gli appaiono più come cieli colmi di stelle luminose, abitati da schiere di angeli, santi e profeti, ma che ora egli comprende non essere altro che emanazioni e prolungamenti dell'Essere supremo stesso. In tre passi, passando attraverso l'intelletto universale e la realtà spirituale del Profeta, egli ritorna per i diversi gradi del mondo fino a ritrovarsi,

<sup>18</sup> Cfr. A. S. Kugle, “Heaven’s Witness”, *Journal of Islamic Studies*, cit., p. 23.

esausto, sulla stuoia del suo eremitaggio. Scosso profondamente da quanto udito e visto, egli realizza la fondamentale identità che sussiste fra i gradi di realizzazione dei santi (*walāyat*) e le funzioni inerenti alla missione (*risālat*) dei profeti.

Completando in questo modo l'esperienza atta ad apporre il sigillo definitivo alla sua autorità e rango di *ghawth*, supporto e soccorritore dell'Universo, in virtù del suo collegamento diretto con l'asse polare del *quṭb*, il giovane Muḥammad abbandona il suo ritiro spirituale in cima al colle nella valle gangetica per insediarsi nella città di Gwalior, da poco conquistata dai sovrani della nascente dinastia Mughal, per esercitare la sua funzione di *ghawth* nei confronti del mondo e delle sue creature. Con la sua luminosa presenza, da allora indicherà a tutti coloro che si rivolgono a lui in cerca di guida e di assistenza il cammino che conduce attraverso la conoscenza dei cieli e delle stelle al cospetto delle Presenza divina.

Come dicono i versi del grande maestro e poeta sufi persiano Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār:

In apparenza sono le stelle che illuminano il mondo,  
ma poiché in te, o uomo, è racchiuso il mondo intero,  
sei tu che invero, riflettendo l'immagine di tutte le stelle,  
comprendi l'esistenza dell'intero Universo.

## BIBLIOGRAFIA

- al-Biruni, Abu Rayhan, *L'arte dell'astrologia*, Milano, Mimesis, 1992.
- Brookes, John, *Gardens of Paradise: The History and Design of the Great Islamic Gardens*, New York, New Amsterdam, 1987.
- Ernst, Carl, "Situating Sufism and yoga", *Journal of the Royal Asiatic Society*, series 3 (2005), pp. 15-43.
- Faruqi, Shah Abu'l Hasan Zaid, *Hindūstānī qadīm madhāhib (urdū)*, Delhi, Shah Abu'l-Khair Akadimi, n. d.
- Heinen, Anton M., *Islamic Cosmology: a study of as-Suyūṭī's al-Hay'a al-saniya fi'l-hay'a al-sunniya*, with critical edition, translation and commentary, in *Beiruter Texte und Studien (Band 27)*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982.
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, Lahore, Premier Book House, 1885.
- Kugle, Scott Alan, "Heaven's Witness: The Uses and Abuses of Muhammad Ghawth's Mystical Ascension", *Journal of Islamic Studies* 14 (2003), pp. 1-36.
- Kunitzsch, P., "Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike", *Sudhoffs Archiv*, Beiheft 22, Wiesbaden, 1982, p. 358f.
- Michot, Yahya J., "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas", *Journal of Islamic Studies* 11/2 (2000), pp. 147-208.
- Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, 2 voll., New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1978.
- Schaaf, Fred, *The Brightest Stars: Discovering the Universe through the Sky's Most Brilliant Stars*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2008.
- Sharif, Ja'far, *Islam in India or the Qānūn-i Islām*, translated by G. A. Herklots and edited by William Crooke, London-Dublin, Curzon Press Ltd., 1972 (I ed.: OUP, 1921).
- Spencer, Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, Canberra, Oxford University Press, 1974.
- Tardieu, M., "Sabiens coraniques et Sabiens de Harran", *Journal Asiatique*, no. 274 (1986), pp. 1-44.
- Tasadduq, Hussain, "The Spiritual Journey of Dara Shukoh", *Social*

*Sciences*, Vol.30, No. 7/8 (July-August 2002), pp. 54-66.  
*The History of Humayun (Humāyun-nāma)*, translated into English by  
Annette Beveridge, London, Royal Asiatic Society, Oriental  
Translation Fund, 1902.