

Una lettera dalle *Maktūbāt* di Shāh Walī Allāh Muhaddith Dihlawī, sul dischiudersi delle *latā'if*.

(Introduzione e traduzione a cura di Fabrizio Speciale)

L'esistenza di un corpo sottile che si raffina in quello fisico in virtù dell'osservanza di un metodo di perfezionamento è un assunto comune a diverse tradizioni religiose, notoriamente quella indù e taoista. Il sufismo e in particolare quello centro asiatico e indiano, ha altresì elaborato una minuziosa descrizione di questa fisiologia sottile e dei suoi accordi con il microcosmo e il macrocosmo [1]. Sebbene si possa ipotizzare una influenza del pensiero indiano e cinese su quello islamico del



Centro Asia e dell'India, nonché notare analogie generali fra le diverse tradizioni, si deve altresì osservare che il modello delle *latā'if* (sing. *Latīfa*) [2], i centri sottili nel sufismo, è interamente basato sul metodo e la metafisica islamica.

Fra i sufi che introdussero tale descrizione della via mistica, vi sono Junayd (m. 910), Hallāj (m. 922), 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī (m. 1021), Ghazālī (m. 1111) e Shihāb ad-Dīn 'Umar Suhrawardī (m. 1234). In centro Asia il modello fu ulteriormente delineato nell'ordine della Kubrawiyya, per opera del fondatore, Najm ad-Dīn Kubrā (m. 1221) e successivamente da Najm ad-Dīn Rāzī (m. 1256) e 'Alā ad-Dawla Simnānī (m. 1336). In India la teoria delle *latā'if* acquisì un particolare rilievo all'interno del metodo della Naqshbandiyya e in particolare nel ramo della Mujaddidiyya, che origina dagli insegnamenti di Shaykh 'Ahmad Sirhindī (m. 1624) [3]. Sebbene non esistano studi specifici, da varie fonti si può dedurre che il modello delle *latā'if* in India si diffuse anche in altri ordini come la Chishtiyya [4], la Qādiriyya [5], la Qalandariyya [6] e la Shattāriyya [7]. Fra i diversi autori si riscontrano apprezzabili differenze sul numero, i punti delle *latā'if* nonché gli attributi che le distinguono. Queste differenze tuttavia non costituiscono un ostacolo al processo conoscitivo, le diversità individuali sono un aspetto intimo della via; come osserva Shāh Walī Allāh nella

1 Si veda Corbin H. (1971) *L'Homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Chambéry; sulla Naqshbandiyya indiana: Ventura A. (1991) *L'invocazione del cuore in Yād-nāma, in memoria di Alessandro Bausani*, a cura di Scarcia Amoretti B. e Rostagno L., Bardi, Roma; ed anche Buehler A. F. *The Naqshbandī-Mujaddidī Universe*, in *'Ayn al-Hayāt*, n. 4, Torino.

2 *Latīf* lett. significa 'sottile', 'fine', 'occulto'.

3 Nelle opere della Naqshbandiyya Mujaddidiyya si rinvennero diverse descrizioni delle *latā'if*: una precisa esposizione è data nella lettera I, 260 delle *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* di 'Ahmad Sirhindī (Delhi 1996, in Urdu); successive nelle: *Maqāmāt-i Mazhariyya* di Shāh Ghulām 'Ali (Hakikat Kitabevi, Istanbul 1993); *Dhurr al-ma'ārīf* di Shah Ra'ūf 'Ahmad (Istanbul 1974); in un manoscritto in Persiano di Shah Ra'ūf 'Ahmad intitolato *Malfūzāt-i Shāh Ghulām 'Ali*, dove si trova anche una raffigurazione della disposizione delle *latā'if* (Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library, Hyderabad, ms. n. 638). Una dettagliata descrizione si trova nell'opera di 'Abū al-Hasan Zayd Fārūqī intitolata *Manāhij as-sayr wa madārij al-khayr* cc.

4 Si veda il *Kashkul-i Kalimī* di Shāh Kalim Allāh (Delhi 1890:2-11), ed anche la breve enunciazione data nelle *malfūzāt* di Shah Rājū descritta nell'articolo di Speciale in questo numero.

5 Muḥī ad-Dīn Bādshāh (m. 1773), *shaykh* della Qādiriyya di Hyderabad, descrive un modello nel quale il *dhikr jalī* e quattro *latā'if* (*qalb, rūh, sirr, khafī*) sono poste in relazione con i cinque livelli di esistenza (*wujūd*), cinque io (*nafs*), cinque stadi del cuore, cinque livelli di *tawhīd* (unità di Dio), cinque gradi di conoscenza, cinque stazioni (*mahall*), cinque piani (*manzil*) e cinque livelli di testimonianza (*shahāda*), in Ghulām 'Ali Qādirī, *Mishkāt al-ubuwwa*, VII: 129 (Hyderabad [1807] 1986).

6 Si veda la *Tadhkirah-i Ghawthiyya* di Gawth 'Ali Shāh Qalandar Pānīpatī, scritta da Shāh Gul Hasan Qalandar (Delhi 1918), che descrive uno schema delle *latā'if* derivato da quello della Naqshbandiyya.

7 Si veda la quarta *jawāhir* delle *Jawāhir-i khamsa* di Muhammad Gawth Gawālyārī, ed. in Urdu di Mirzā Beg Naqshbandī Dihlawī (Delhi, s.d.).

lettera qui tradotta: “nel cammino dell’amore vi sono differenze nel sentiero di ogni persona”.

Questa lettera (I, 108) [8] dalle *Maktūbāt* di Shāh Walī Allāh Dihlawī offre una descrizione di questo tema che denota la specificità del suo modello. Shāh Walī Allāh (1703-1762), autore di numerosi scritti e riformatore religioso, fu uno dei più eminenti esponenti della Naqshbandiyya indiana del XVIII° sec.

Negli autori della Naqshbandiyya indiana menzionati in nota si afferma progressivamente un modello che - in sintesi - descrive l’essere umano un composto di due gruppi di cinque *latā’if*, che si distinguono in relazione alla loro origine dal Mondo del comando divino (‘*ālam-i ‘amr*) e dal Mondo del creato (‘*ālam-i khalq*). Le prime *latā’if* chiamate anche le ‘cinque gemme’ (*jawāhir-i khamsa*) sono: *qalb* (cuore), *rūh* (spirito), *sirr* (segreto), *khafī* (il nascosto) e *akhfā* (il più nascosto), l’origine di queste *latā’if* è nel Mondo del comando divino e costituiscono il lato interiore dell’uomo (*bātin*). Questa origine fa sì che il sentiero dei sufi attraverso le *latā’if* sia descritto anche come il viaggio di ritorno verso il mondo originale (‘*ālam-i amr*) dal quale esse derivano. Il Mondo del comando si trova al di sopra del trono (‘*arsh*), il Mondo del creato al di sotto di questo. Le altre cinque *latā’if* risiedono nel Mondo del creato e sono l’io o anima (*nafs*) e i quattro elementi della teoria galenica: aria, acqua, terra e fuoco. Le ‘cinque gemme’ del Mondo del comando sono dischiuse, nell’ordine descritto, attraverso il *dhikr*, con l’attenzione concentrata sui punti dell’involucro fisico (*qālab*) dove si apre la percezione della loro luce. Questi punti sono disposti secondo un disegno triangolare: la *latīfa qalb* è posta due dita sotto il seno sinistro, *rūh* in posizione speculare a destra, entrambe leggermente spostate verso l’esterno; *sirr* e *khafī* sono disposte in modo simmetrico, a fianco e all’interno del seno sinistro (*sirr*) e destro (*khafī*); *akhfā* è nell’area dello sterno; *nafs* è localizzata nella fronte fra i due occhi, in corrispondenza del primo lobo del cervello [9]. Ogni *latīfa* è posta sotto il comando di un profeta e a ognuna corrisponde la visione della luce di un particolare colore. *Qalb* è sotto il comando di Adamo e la sua luce è gialla, *rūh* di Abramo, la sua luce è rossa, *sirr* di Mosè, la sua luce è bianca, *khafī* di Gesù, la sua luce è nera, *akhfā* è posta sotto il comando di Muhammad ed è di colore verde [10]. Il modello di Shāh Walī Allāh presenta alcune differenze rispetto a quello appena descritto. La prima è che Shāh Walī Allāh inserisce nel suo schema la *latīfa ‘aql*, l’intelletto, precedentemente contemplata da Najm ad-Dīn Rāzī. Questa rilevanza di ‘*aql* nella lettera è accompagnata da un’altra importante asserzione ripetuta due volte a proposito della *latīfa khafī*: sebbene il grembo di *khafī* sia nella luce della santità (*nūr al-quds*) questa *latīfa* è in relazione con l’anima razionale (*nafs-i nātiqa*) che ha sede in tutto il corpo. Nella lettera si trova solo un accenno ad altre due *latā’if* descritte da Shāh Walī Allāh in altre opere: *hajar-i baht*, la ‘pietra filosofale’ e *nūr al-quds* la ‘luce della santità’. Inaspettatamente nella lettera non sono menzionate altre due *latā’if* contemplate dallo stesso autore in altri scritti: *akhfā* (il più nascosto) e *anāniyya kubrā*, *latīfa* che corrisponde allo stato di *fanā* o annichilazione dell’io. Per una descrizione della teoria delle *latā’if* in altri scritti di Shāh Walī Allāh si veda l’articolo di Hermansen (1988). Rispetto alla descrizione dei contenuti di queste opere data da Hermansen si deve notare che il testo di questa lettera differisce chiaramente in un punto: l’anima razionale (*nafs-i nātiqa*) secondo Hermansen è posta da Shāh Walī Allāh in relazione con la *latīfa akhfā*, nella lettera *nafs-i nātiqa* è invece connessa alla *latīfa khafī* [11].

Questa breve lettera di Shāh Walī Allāh indirizzata ad alcuni amici, sebbene non espone in dettaglio la teoria delle *latā’if*, contiene alcune interessanti indicazioni sull’esperienza del loro dischiudersi, che appaiono istruzioni rivolte alla pratica dei discepoli. Un aspetto di questa intenzione didattica - e contributo peculiare di questa lettera - è la descrizione degli stati spirituali (‘*ahwāl*) relativi ad ogni *latīfa*, una relazione assente nelle altre opere note della Naqshbandiyya.

8 *Maktūbāt-i Shāh Walī Allāh Dihlawī* raccolte da Shāh ‘Abd al-Rahmān. Oltre a una selezione pubblicata ad Agra nel 1914 non vi è una edizione completa di queste lettere in Persiano. La traduzione completa in Urdū, in due volumi, è stata recentemente pubblicata dalla Shāh Walī Allāh Academy (1998 I :355-356).

9 *Nafs* è la sola *latīfa* del Mondo del creato sulla quale è eseguito il *dhikr*.

10 ‘Abū al-Hasan Zayd Fārūqī op. cit. (1957: 17 e sg.)

11 M. Hermansen (1988:12) *Shāh Walī Allāh’s Theory of Subtle Centres (latā’if): a Sufi Model of Personhood and Self-Transformation*, Journal of Near Eastern Studies, 47/1. Hermansen si basa sui seguenti testi di Shāh Walī Allāh: *Hujjat Allāh al-Bāligha*, *Tashīmāt al-ilāhiyya* e *Altāf al-Quds*, quest’ultimo tradotto in Inglese da Jalbani, *The Sacred Knowledge*, Londra 1972.

Traduzione del testo

Indirizzata ad alcuni amici.

Grazie a Dio solo e preghiere siano sul suo Profeta, che non ha profeti dopo di lui.

Dopo di ciò. Vicino a noi la *latīfa qalb* pervade e scorre in tutto il corpo. La sua base è connessa a un pezzo di carne a forma di pigna (*sanaūbarī*, il cuore fisico). Fra i segni (‘*āthār*) e gli stati (‘*ahwāl*) relativi a *qalb* vi sono: *wajd* [12], *ifrāt-i mahabbat* [13], *khaūf* [14].

Latīfa ‘aql (l’intelletto). La *latīfa ‘aql* pervade e scorre in tutto il corpo. La sua base (*pānw*) è posta nel cervello. I suoi stati (*hālāt*) sono: *yaqīn* [15], *tawakkul* [16], *firāsāt* [17], *kashf* [18].

Latīfa nafs (l’io). Anche questa *latīfa* scorre in tutto il corpo. La sua base è collocata nella mente [19]. Gli ‘*ahwāl* relativi alla *nafs* sono: *sabr*, *taūba* [20], *zahd* [21].

Latīfa rūh (lo spirito). (L’origine) della *latīfa rūh* è al di fuori del corpo. L’attenzione (*tawajjuh*) e la visione di questa *latīfa* (si dischiude) a lato del cuore (*qalb*). Gli stati di questi *latīfa* sono: ‘*uns* [22] e ‘*injidhāb* [23].

Latīfa sirr (segreto). Anche (l’origine) di questa *latīfa* è esterna al corpo. La sua visione (si dischiude) a lato dello spirito [24]. Gli stati di *sirr* sono: *tajalli* [25], *yād dāsh* [26].

12 Rapimento estatico.

13 Abbondanza d’amore.

14 Paura o terrore.

15 Certezza .

16 Fiducia o rassegnazione in Dio.

17 Discernimento .

18 Svelamento o apertura.

19 Lett. *Jigar*, un sostantivo persiano che di solito significa fegato, cuore, diaframma, in Urdu è usato anche nell’accezione di mente e spirito, vedi Platts J. T. *A Dictionary of Urdu Classical Hindi and English* ([1884] 1997: 384).

20 Pentimento.

21 Astinenza.

22 Intimità.

23 Stato di attrazione.

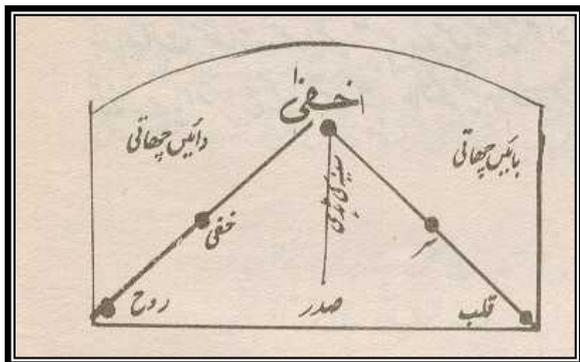
24 Lett. *dimāgh*, sebbene *dimāgh* significhi comunemente cervello o mente, in Urdu può significare anche spirito, vedi Platts J. T. ([1884] 1997: 526); questa appare l’interpretazione più corretta sulla base delle altre descrizioni delle *latā’if*. In questo caso come nel precedente di *jigar* si può pensare a un’approssimazione della traduzione in Urdu. Questi e altri punti sottolineano l’importanza di confrontare la presente traduzione in Urdu con la versione originale di questa lettera scritta in Persiano, tuttavia inedita.

25 Luminosità.

26 Ricordo.

Allorché le *latā'if rūh* e *sirr* giungono al vertice della propria elevazione diverranno attive in congiunzione. Quando la *latīfa rūh* diviene flebile allora entrambe si mostreranno in disunione.

Allorché la *latīfa sirr* diviene negligente il conseguimento della gioia sarà senza ricordo (*ba-ghair yād dāsh*t).



Schema speculare delle *latā'if* nella Naqshbandiyya Mujaddidiyya da *qalb* ad '*akhfa*'. In ordine dal basso in alto e da destra a sinistra: *qalb*, *ruh*, *sirr*, *khafi*, '*akhfā*'. Si noti la differenza rispetto al modello di Shāh Walī Allāh. Schema tratto da *Manahij as-sayr wa madārij al-khayr* di 'Abū al-Hasan Zayd Fārūqī (Qandahar 1957:32)

Latīfa khafī (il nascosto).

Anche (l'origine) di questa *latīfa* è esterna al corpo. La *latīfa khafī* è in relazione con l'anima razionale (*nafs-i nātiqa*) che ha sede in tutto il corpo. Gli stati specifici di *khafī* sono: *tawhīd* [27], *safā'* [28], *dhāt* [29]. Sebbene il grembo (*batn*) di *khafī* sia anche nella luce della santità (*nūr al-quds*), questa *latīfa* è in relazione con l'anima razionale. Fra i suoi stati, (che sono) in connessione con

l'assemblea sublime (*malā'i a'alā*), vi è l'*'unsīyat* [30]. *Hajar-i baht* [31] è il suo grembo (*batn*).

La visione eletta e ammirata da ognuno è essa stessa: “nel cammino dell'amore vi sono differenze nel sentiero di ogni persona”.

Che la pace sia con voi.

27 Testimonianza dell'unità di Dio.

28 Chiarezza o trasparenza.

29 Stato dell'essenza.

30 Intimità o compagnia.

31 *Hajar-i baht* o la pietra filosofale era stata già descritta da Ibn al-'Arabī come un punto essenziale nel cuore da dove emana una luce meravigliosa, Nyberg H.S., *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden, E. J. Brill, 1919) cit. in Hermansen M. (1998 :15).