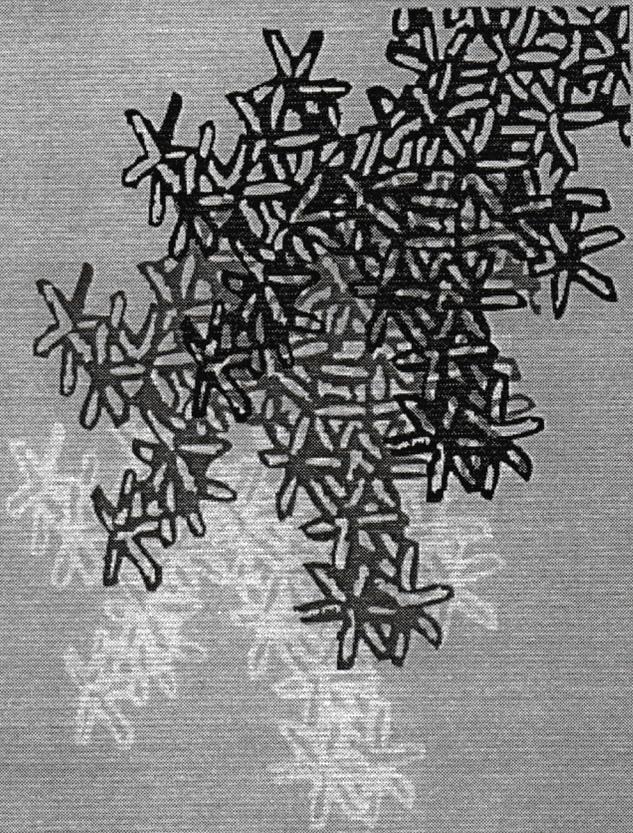


MASIATICA VENETIANA

Rivista del Dipartimento di Studi Indologici ed Estremo-Orientali dell'Università Ca' Foscari di Venezia



2

1997



LA SCIENZA SUFICA DEI CENTRI SOTTILI PRESSO UNA SCUOLA CONTEMPORANEA DI YOGA

THOMAS DÄHNHARDT

In India si verifica un curioso, ma certo non unico esempio di contatto e interazione fra due ordini iniziatici appartenenti a due differenti ambiti tradizionali, quello hindu e quello islamico. Nel caso specifico preso qui in considerazione, si tratta di un diretto trasferimento degli insegnamenti tramandati dall'ordine sufico ortodosso Naqshbandi, in un contesto yogico hindu, trasferimento che è avvenuto tramite iniziazione spirituale (*bai'at* o *dikṣā*).¹ Questa trasmissione dell'iniziazione da un contesto islamico a quello hindu ha comportato anche il passaggio sia della dottrina, base fondamentale di tutti gli ordini iniziatici, sia della corretta applicazione delle tecniche e dei metodi di cui essa si serve.

Prendendo come base i testi fondamentali dei due ordini, che descrivono il cammino spirituale (*sulūk* o *mārga*) e le modalità per percorrerlo, ci sembra non privo di interesse mettere in risalto l'affinità e la compatibilità preliminari fra le dottrine originarie delle due scuole. Si potrebbe d'altronde obiettare che questo fenomeno è dovuto necessariamente al fatto che l'ordine yogico deve la sua esistenza direttamente all'altro, di cui non è altro che un semplice derivato. Se ciò può essere in parte vero nella prospettiva storica, non sarà tuttavia senza significato constatare che la dottrina della costituzione dell'essere microcosmico e la sua posizione nei riguardi del Macrocosmo, com'è esposta dai maestri della *tariqa* Naqshbandiyya indiana, sia estremamente simile alle corrispondenti teorie hindu del *Sāṃkhya-darśana*, dello *Yoga-darśana* e di alcune concezioni del *Vedānta*. Vi è sufficiente evidenza della menzio-

¹ Quando due termini omologhi appaiono tra le parentesi si deve intendere il primo come appartenente al lessico islamico di origine araba, traslitterato secondo le esigenze della lingua urdū; il secondo appartiene al lessico sanscrito.



nata simiglianza terminologica se si analizza il linguaggio utilizzato dagli *yogi* di questo *sampradaya*, che non provano alcun imbarazzo nell'inserire un termine sufico di origine araba in un contesto lessicale sanscrito dei loro trattati di dottrina.

Per quanto riguarda l'argomento di questo studio, ovvero la scienza della fisiologia sottile dell'essere umano, risulta che spesso l'analogia si trasforma in autentica identità di vedute tra le dottrine sufiche e quelle yogiche. Le concezioni elaborate separatamente dal sufismo e dallo *yoga* offrono di per sé una base teoretica comune, svincolata dal recente evento storico sincretistico che qui analizziamo. Nel periodo del *Bhaktikāla*, infatti, già si era manifestata una tendenza ecumenica e sincretistica negli ambienti islamici e yogici dell'India settentrionale, almeno di tre secoli anteriore alla nascita dell'*Ānanda-yoga*.

La dottrina dei centri sottili o sottilità (*laṭā'if o cakra*) costituisce una parte fondamentale delle dottrine della *Mujaddidiyya*² e la sua caratteristica specifica. Essa fornisce una esposizione elaborata e dettagliata della scienza dei centri sottili (*'ilm-e-laṭā'if o cakra vidyā*) la cui rilevanza consiste non soltanto nel tracciare un'immagine ben precisa dell'essere umano quale aggregato delle diverse componenti corporee (*jismānī*), animiche (*nafsānī*) e spirituali (*rūḥānī*), ma anche nel fornire un'applicazione pratica delle stesse teorie, al fine di una realizzazione interiore effettiva capace di riportare l'uomo a uno stato di pienezza del suo essere. La realizzazione spirituale si compie con l'aiuto di determinate tecniche che si propongono di operare direttamente sull'aggregato umano in generale e le sue sottilità in particolare.

Riconosciamo in ciò alcune analogie abbastanza evidenti tra le teorie dello *yoga* e del *Sāṃkhya-darśana*, come sono state esposte nella *Bhagavad Gītā*, e che concernono la costituzione dell'essere umano. Senza dilungarci troppo sulle teorie dello *yoga*, già analizzate e discusse ampiamente in numerosi studi, ci limiteremo a riaffermare che il suo scopo essenziale consiste nel ricondurre l'individuo, contingente e periferico rispetto alla sua condizione originale "edenica", alla sua posizione di effettivo "vicario di Allāh in questo mondo" (*khilāfat ulLāh*), per esprimerci in termini islamici. Lo *yogi* che aspira a tale situazione spirituale, deve provocare all'interno di se stesso un processo di estinzione o dissoluzione (*fanā o laya*) degli elementi costituenti la sua individualità, in particolare a livello sottile, per ricondurli ai loro principi, fino a raggiungere lo stato reintegrato, corrispondente alla universalizzazione del suo essere e l'identificazione con quel principio unico, che è la causa dell'esistenza del mondo.

² La dottrina delle facoltà sottili ha acquisito una grande importanza soprattutto dopo le rielaborazioni di Hazrat Shaikh Ahmad Sirhindi (1564-1624), il grande rinnovatore dell'Islām che ha reso popolare e diffuso la *ṭarīqa* *Mujaddidiyya* nel subcontinente indiano e il cui titolo di "rinnovatore" (in arabo *mujaddid*) ha dato il nome a tutto il ramo indiano della *Naqshbandiyya*.



Prima di passare a una analisi di quanto affermano i maestri Mujaddidiyya a questo proposito, è necessario tener presente che entrambe le tradizioni sostengono come presupposto fondamentale il principio dell'analogia fra l'essere umano e l'universo, ovvero fra microcosmo e Macrocosmo. Questa corrispondenza viene sancita in ambito islamico dal versetto coranico: "Mostreremo loro i Nostri Segni sugli orizzonti del mondo e all'interno di essi ...",³ ed esplicitato dai maestri sufi con affermazioni quali: "Dalle prove della sua potenza risulta evidente che tutto ciò che è contenuto nel "Macrocosmo" (*'ālam-e-kabīr*) è fedelmente rispecchiato nel "microcosmo" (*'ālam-e-ṣughair*)", ovvero nel corpo umano.⁴

Shah Abul-Hassan Zaid Faruqi, l'autore del trattato per la guida dei discepoli da noi esaminato, aggiunge: "Tu ti consideri un corpo minuscolo, ma in te è stato nascosto l'intero universo, sei l'immagine dello splendore delle stelle; in verità la tua esistenza si rispecchia nel mondo intero".⁵ A questo segue un lungo elenco di analogie fra le parti costituenti il microcosmo e il Macrocosmo, che mostrano una evidente similitudine con quanto espresso in molti testi hindu. In essi, prima di esporre e analizzare dettagliatamente gli elementi (*tattva*) che compongono l'essere umano, si afferma la rispondenza fra uomo e universo, riassunta con questa frase dei *Brahma Sūtra*: "*Yathā piṇḍa tathā brahmāṇḍa*", "qual è il seme individuale (l'essere individuale), tale è l'uovo di Brahma (l'universo)".

Ed è sulla base di questa analogia che tutto ciò che si trova nell'uomo dev'essere ritenuto presente anche nell'universo. In questo modo chi intraprende il cammino spirituale parte per un viaggio (*sair*) all'interno di se stesso, attraversando idealmente l'intero universo.

Tornando alla dottrina della Naqshbandiyya indiana, essa concorda nell'elencare dieci sottilità o centri sottili (*laṭā'if-e ashra*), di cui cinque appartenenti al mondo della creazione (*'ālam-e khalq*)⁶ e cinque al mondo dell'ordine (*'ālam-e amr*).⁷ Nel 'mondo dell'ordine', di cui fanno parte il 'mondo degli spiriti' (*'ālam-e arvāḥ*) e il

³ Cor. XLI, 53; questo versetto implica d'altronde anche altri significati superiori in quanto allude all'identità essenziale che sussiste fra la natura più intima dei servi di Allāh e il loro Principio (*al-Ḥaqq*).

⁴ Shah Ismail Haqqi, *Ruh al-bayan*, Bhopal, Matbu'a al-Idrisiyya, 1921, p. 51.

⁵ Shah Abul-Hassan Zaid Faruqi Mujaddidi, *Manahij ul-sair wa madarij ul-khair*, Delhi, Shah Abul-Khair Academy, 1983, p. 25.

⁶ Questa creazione va intesa nel senso di creazione all'interno della dimensione spazio-temporale, secondo quanto viene espresso nel versetto coranico: "...ed Egli creò il cielo e la terra in sei giorni..." (Cor. VII, 54); questo concetto di creazione riflette il punto di vista islamico, mentre la tradizione hindu preferisce piuttosto l'uso del termine *vyakta* che traduce l'idea di manifestazione.

⁷ Secondo la concezione islamica, ciò che sta al di là della creazione è denominato 'mondo dell'ordine' perché l'universo fu tratto all'esistenza da quel dominio con un solo comando di Allāh, secondo quanto afferma il versetto coranico: "E l'ordine Suo, quando Egli vuole una cosa, consiste nel dire: Sii (*kun*), ed essa è." (Cor. XXXVI, 82). Nella visione hindu ciò corrisponde al dominio del non-manifestato (*avyakta*).



‘mondo degli archetipi celesti’ (*‘ālam-e mithāl*), tutto esiste in perfetta simultaneità, senza l’intervento della forza modificatrice del tempo. Allo stesso modo il ‘mondo della creazione’ si suddivide ulteriormente in due mondi o domini, ovvero il ‘mondo della reggenza’ (*‘ālam-e mulk*), che corrisponde al mondo della manifestazione formale ovvero del mondo grossolano (*kathīf*), e il ‘mondo della sovranità o degli esseri angelici’ (*‘ālam-e malakūt*), che corrisponde al dominio della manifestazione informale e sottile (*latīf*).

L’insieme di questi due mondi, al cui centro si trova posto l’onnicomprendente Trono di Allāh (*‘arsh-e muḥīt*), è chiamato ‘cerchio della possibilità universale’ (*dā‘ira-e imkān*), così detto perché comprende tutte le possibilità di questo universo, siano esse già o non ancora manifestate.

Le cinque facoltà sottili appartenenti al mondo della creazione corrispondono agli elementi grossolani (*‘anāšir* o *bhūta*) aria (*havā*), acqua (*āb*), fuoco (*ātish*), terra (*khāk*) ed etere (*nafas*),⁸ i quali, nelle loro illimitate possibilità di combinazione, costituiscono il mondo sul piano fisico e corporeo. Risulta dunque chiaro come le cinque sottilità distinte dai Naqshbandi come appartenenti al mondo della creazione siano da identificare con le componenti dell’essere umano nel suo aspetto più spiccatamente individuale, sottoposto al mutamento dei fattori spazio-temporali di cui è caratterizzato questo mondo.

Shah Abul-Hassan a questo proposito afferma: “Le anime individuali (*ashkhāṣ*) e i corpi (*ajsām*) di tutti gli esseri contingenti sono collocati all’interno di questo mondo (ovvero l’*‘ālam-e khalq*), così come lo sono il Trono (*‘arsh*), il piedistallo (*kursī*), la tavola ben guardata (*lauḥ*), la penna (*qalam*), il paradiso (*jannat*), l’inferno (*doḥakh*), il cielo (*āsmān*), la terra (*ḥamīn*), gli angeli (*firishta*), i geni (*jinn*), gli uomini (*insān*), gli animali, gli alberi, le piante, i minerali, l’aria, l’acqua, il fuoco, la terra, il caldo, il freddo ecc.; tutto ciò è relativo a questo mondo, e per questa ragione esso è chiamato anche ‘mondo dei corpi’ (*‘ālam-e ajsām*)”.⁹

⁸ Si noti che il termine arabo *nafas* viene generalmente tradotto con ‘respiro’ o ‘soffio’, ma anche con ‘parola’ (dalla radice *nafas*, essere pregiato, prezioso, indispensabile); questo rende facile il suo accostamento all’elemento etere (*ākāśa*) elencato dalla dottrina hindu dei cinque elementi (*pañcabhūtavāda*), in particolare dal *Vaiśeṣika* e dal *Sāṃkhya*. Il termine *nafas*, composto dalle tre consonanti *nūn*, *fa* e *sim*, con una leggera differenza nella vocalizzazione si trasforma in *nafs*, termine che indica la componente sottile dell’individualità, l’anima o psiche. Si deve considerare però che l’anima non appartiene propriamente al dominio grossolano o fisico. Si dice perciò che come l’etere è il più sottile e primordiale fra gli elementi grossolani, costituendo quasi un punto di contatto fra il dominio grossolano e quello sottile, così *nafs*, cioè l’anima individuale intesa nel suo senso più generico, è ciò che collega il corpo con lo spirito.

⁹ Shah Abul-Hassan Zaid Faruqi, *op. cit.*, p. 32; l’elenco di elementi qui citati dall’autore potrebbe dar luogo a una precisa comparazione della cosmologia islamica con quella esposta dal *Sāṃkhya*, la cui descrizione ci condurrebbe tuttavia fuori dei limiti di questo studio.



Per venire alla tradizione hindu, la partizione dell'essere umano in tre diversi piani venne descritta dettagliatamente nella *Bhagavad Gītā*. Sull'autorità di questo testo sacro, i maestri di *Ānanda-Yoga* insegnano che l'aggregato umano è composto di un triplice corpo. Scrive infatti Mahātmā Brijmohanlalji:

“L'uomo è composto dalle seguenti tre parti: il corpo grossolano (*sthūla śarīra*), il corpo sottile (*sūkṣma* o *man śarīra*) e il corpo causale (*kāraṇa śarīra*) [...] la parte composta dal corpo fisico e grossolano costituisce la parte inferiore, la dimora dell'*ātman* (*rūḥ*, ovvero il corpo causale) quella superiore, mentre l'anima e la mente occupano la parte mediana fra di esse. Il corpo fisico, a causa della sua grossolanità, è inerte, privo di coscienza propria (*caitanya*) e di potere conoscitivo (*jñāna śakti*), ma la coscienza in esso contenuta è dovuta alla presenza del corpo sottile o *manas* al suo interno...”¹⁰

Tramite il lessico che è loro proprio, entrambi i maestri affermano gli stessi concetti, sebbene lo *shaikh* della Mujaddidiyya si sia posto da un punto di vista macrocosmico, mentre il *mahātmā* hindu da quello del microcosmo. È con la menzione del terzo e più sublime corpo,¹¹ il corpo causale, che Brijmohanlalji completa il quadro dell'essere umano nella sua integralità, in quanto questo 'corpo' causale costituisce la parte superindividuale dell'uomo, la sua componente più spirituale e principiale, in cui risiedono le cause e i principi del mondo manifestato, ovvero del dominio individuale.¹²

Per rifarci alla dottrina sufi dei maestri Naqshbandi, questi principi sono d'altronde dello stesso ordine dei principi (*uṣūl*) sottili, collocati all'interno del mondo dell'ordine (*'ālam-e amr*), cause dirette delle sottilità appartenenti al mondo della creazione (*'ālam-e khalq*), i cui riflessi sono presenti in maniera distinta all'interno dell'essere umano. Questi principi sono elencati nel seguente ordine: sottilità del cuore (*latīfa-e qalb*), sottilità dello spirito (*latīfa-e rūḥ*), sottilità del mistero (*latīfa-e sirr*), sottilità del mistero occulto (*latīfa-e khāfi*) e sottilità del mistero occultissimo (*latīfa-e akhfā*). Queste cinque facoltà sottili sono state insediate “nella dimora del petto, luogo dello svelamento della luce della fede, che costituisce il palazzo della scienza e della conoscenza,¹³ e sono i riflessi di quelle sottilità la cui dimora principale (*maqām-e aṣl*) è il mondo dell'ordine”. Questi centri sottili costituiscono la parte

¹⁰ Mahatma Paramsant Brijmohanlalji, *Ānanda-Yoga*, Kanpur, Sant Prakashan, 1958, pp. 33-4.

¹¹ Si deve sempre tenere presente che non si può parlare qui di corpo se non per analogia, poiché questo dominio si riferisce al mondo informale in cui, in verità, non può esistere alcun corpo, essendo questo per definizione legato a un ambito formale.

¹² Questo corpo causale sarebbe assimilabile allo stato di *prajñā*, com'è descritto nella *Taittirīya-Upaniṣad*, ovvero lo stato di coscienza integrale che corrisponde alla pienezza dell'essere e alla sua beatitudine (*ānanda*); Brijmohanlalji si riferisce a questa dottrina quando sostiene che la coscienza e la forza vitale nel corpo e nell'anima è dovuta alla presenza dell'*ātmā*.

¹³ Shah Abul-Hassan Zaid Faruqi, *op. cit.*, p. 30.



interiore (*bāṭin*) dell'uomo, e le cinque sottilità appartenenti al mondo della creazione ne costituiscono quella esteriore (*ḥāhir*). Da ciò deriva che la parte esteriore comprende la componente corporea o grossolana dell'uomo assieme a quella sottile o psichica, cioè tutto ciò che costituisce l'individuo umano. La parte interiore (*bāṭinī* o *āntarik*), invece, si riferisce a quelle implicazioni spirituali (*rūḥānī* o *ātmika*) che essenzialmente appartengono al dominio superindividuale. Per questo motivo le cinque sottilità fan parte del mondo dell'ordine, che è anche quello degli spiriti puri, mentre i loro riflessi o derivati, all'interno del petto umano (*ṣadr* o *ḥṛdaya-cakra*) sono quanto di più sublime sia stato conferito all'uomo; per dirlo in altre parole, ciò rende l'uomo partecipe degli stati superiori dell'essere. Grazie a loro l'uomo occupa, fra le creature di questo mondo, quella posizione privilegiata che lo rende superiore persino agli angeli (*malā'ika* o *devatā*).¹⁴ Essi dovettero prosternarsi davanti ad Adamo in riconoscimento della sua supremazia, poiché egli era stato iniziato con il mantello della luogotenenza (*khilāfat*) di Allāh nel mondo.

In linguaggio islamico, in tal modo il sufi Shah Abul Hassan Zaid Faruqi descrive la posizione centrale occupata dall'uomo all'interno di questo mondo — il *manuṣa-loka* dell'Induismo — e il suo rango supremo fra gli esseri contingenti, unico essere qualificato per l'ottenimento della conoscenza di Allāh Altissimo. Questa posizione privilegiata e centrale si manifesta, secondo la dottrina Naqshbandi, con la presenza riflessa delle cinque sottilità nel petto umano. In stato latente, questi centri sottili conferiscono a ogni singolo individuo la possibilità effettiva di elevarsi al ruolo di 'Vicario di Dio', di partecipare coscientemente della natura divina tramite l'ottenimento della conoscenza divina (*'ilm-e ilāhī*).

Di conseguenza, le prime tappe del cammino spirituale descritte dai *mashaikh* Naqshbandi che seguono le indicazioni dottrinali del grande riformatore Shaikh Ahmad Sirhindi, consistono proprio nel risveglio o attivazione delle cinque facoltà sottili. Il processo di realizzazione avviene, interiormente, per mezzo della contemplazione (*murāqaba* o *samādhi*) e della invocazione interiore (*dhikr-e khāfi* o *manasika jāpa*), caratteristica della catena iniziatica Naqshbandi (*silsila* o *paramparā*). L'attenzione deve essere rivolta successivamente a ciascuno di questi centri sottili, affinché l'impatto della concentrazione e della vibrazione prodotta dall'invocazione

¹⁴ Si può dire che ciò che rappresentano gli esseri angelici e i *jinn* nella tradizione islamica e semitica in generale, corrisponda abbastanza esattamente a ciò che rappresentano gli dei nella tradizione hindu, il cui etimo (dalla radice *div*, essere luminoso) è ben accordabile con il significato di *malā'ika* (dalla radice *malaka*, essere in possesso di un *quid*, esercitare autorità su qualcosa). Lo stesso *Mālik*, termine riferito ad Allāh nella funzione di sovrano del mondo (assimilabile a *Prajāpati*, il signore delle creature nella tradizione hindu), vi si riconduce etimologicamente in quanto la luminosità è caratteristica dello stato sottile (*taijāsa* in sanscrito significa, appunto, luminoso), ed è il riflesso della grande Luce intelligibile, *'nūr e-Muḥammādī*, all'interno del mondo manifestato.



(*dhikr* o *mantram*) li purifichi dall'oscuramento in cui si trovano a causa dell'attrazione della passione' e dell'amore per il mondo concepito dall'anima carnale (*nafs-e ammāra*). Tale descrizione non può che suscitare il ricordo delle analoghe descrizioni dello stato onirico e latente della potenza Kuṇḍalinī (*kuṇḍalinī śakti*), la quale, secondo gli insegnamenti del *Kuṇḍalinī-Yoga*, giace arrotolata su se stessa attorno a un centro sottile collocato alla base della spina dorsale (*mūladhāra cakra*). Questa potenza addormentata dev'essere risvegliata per intraprendere un percorso ascendente lungo il canale sottile, interno alla colonna vertebrale, chiamato *suṣumnā*, che collega i centri sottili fra di loro, penetrandoli e illuminandoli.

In termini analoghi, ma partendo da un'angolatura leggermente diversa, Mahatma Brijmohanlal e Mahatma Ramcandraji attribuiscono questo risveglio delle facoltà sottili per mezzo della meditazione finalizzata al controllo della mente e delle sue funzioni, alla potenza della coscienza universale (*citta śakti*) che pervade l'intero universo e che si identifica con la parte più sottile dell'uomo. Il metodo e le tecniche da loro impiegati per ottenere tali risultati sono identici a quelli usati dai *mujaddidī*. Il loro lessico — spesso con menzione sia dei vocaboli sufici, sia dei loro equivalenti sanscriti — esprime la compatibilità delle due scuole.

Altrettanto interessante ci appare il fatto che le cinque facoltà sottili appartenenti al 'mondo dell'ordine' siano descritte come dotate di una luminosità particolare, ognuna essendo caratterizzata da un colore diverso.¹⁵ Questa loro luminosità originale si sarebbe oscurata e spenta nell'uomo comune in seguito alla loro caduta nelle 'impurità del corpo fisico' e alla mancanza di disciplina dell'anima irascibile (*nafs-e ammāra*). Ma questo stato luminoso può essere restaurato da colui che si è incamminato sul sentiero della realizzazione spirituale (*sulūk* o *marga*)¹⁶ tramite la concentrazione successiva su ogni facoltà sottile (*murāqaba-e laṭā'if-e khamsa*), otte-

¹⁵ Sebbene Shah Abul-Hassan e altri maestri *mujaddidī* avvertano i loro discepoli che non c'è una rigorosa concordanza sui colori caratteristici di ciascuna facoltà sottile, essi generalmente le elencano nel seguente modo: giallo per la sottilità del cuore, rosso per la sottilità dello spirito, bianco per la sottilità del mistero, nero per la sottilità del mistero occulto e verde per la sottilità del mistero occultissimo; similmente, anche i sei *cakra* considerati dal *Kuṇḍalinī-Yoga* sono caratterizzati da una particolare luminosità colorata: giallo per il *mūladhāra-cakra* (corrispondente all'elemento terra esattamente come la *laṭīfa-e qalb*), rosso per il *svadisthāna-cakra* (corrispondente all'elemento acqua), nero per il *maṇipūra-cakra* (elemento fuoco), rosso scuro per il *anāhata-cakra* (elemento aria), blu per il *viśuddha-cakra* (corrispondente all'elemento etere) e bianco per il *ajñā-cakra*, sede della mente, collocato fra le due sopracciglia (*trikuṭī*). Anche sui colori relativi ai *cakra* non vi è sempre pieno accordo fra i diversi maestri; l'elenco qui riportato è stato preso da Paramahansa Sivananda, *Kundalinī-Yoga*, Assisi, Ed. Vidyānanda, 1902.

¹⁶ Non si tratta beninteso di un viaggio o percorso inteso in senso spaziale, ma di un progresso graduale nella realizzazione interiore, sicché anche gli stati (*aḥvāl*) e le tappe o dimore (*maqāmāt*) devono intendersi come gradi successivi di questa realizzazione.



nendone la loro purificazione. Raggiunto questo stato, le facoltà sottili nel mondo dell'ordine riguadagneranno il loro stato originario, manifestando quella luminosità che le renderà brillanti. Quando la facoltà sottile prenderà coscienza della propria causa, in essa si accenderà lo splendore del fuoco e si involerà verso la dimora del suo principio, situato nel mondo dell'ordine, per riunirsi a esso. Dall'eccitazione scaturirà una fiamma, la quale, aumentando gradualmente di altezza e di intensità, uscirà dai limiti ristretti del corpo del *sālik* e formerà una via luminosa che conduce alla dimora originale (*maqām-e aṣl*) donde essa proviene, nel mondo dell'ordine, al di sopra del Trono di Dio, la dimora sacra (*maqām-e quds*). L'apertura della sottilità, dalla quale emana la luce è chiamata dai Naqshbandi 'apertura della porta' (*fataḥ-e bāb*).

Durante il tragitto si dice che il *sālik* vedrà i fuochi delle sue facoltà sottili al di fuori del suo petto. Il percorso così descritto è chiamato 'via dell'universo' (*sair-e āfāqī*, la via delle quattro direzioni dello spazio) e alla sua fine viene raggiunta l'estinzione delle facoltà sottili' (*fanā-e laṭā'if*).¹⁷ Nell'*iter* il discepolo osserva una miriade di luci e una moltitudine di cose meravigliose e attraenti. Guidato dalla retta intenzione ottenuta grazie alla concentrazione su un unico oggetto, Allāh Altissimo, egli non presterà attenzione alcuna a queste cose, rimanendone distaccato e con la mente fissata su Allāh che è al di là dei colori e delle forme, e di ogni molteplicità.

Se il viaggio sarà portato a termine e le facoltà sottili si saranno ricongiunte al loro principio, il *sālik* scorgerà le stesse cose attraenti e desiderabili all'interno di se stesso. Esso sarà allora chiamato 'viaggio nei soffi interiori' (*sair-e anfusī*) e sancirà un ulteriore passo per il raggiungimento dello stato concentrato o d'unione (*jam'iyat*), ovvero la totale dissoluzione dell'aggregato individuale e la restaurazione dello stato primordiale. Allora si sarà realizzato il senso del versetto coranico: "Mostreremo loro i Nostri Segni sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso è la Verità."¹⁸

Ciò, rigorosamente parlando, già rientra nel dominio della santità minore (*vilāyat-e ṣughrā*) che, nella gerarchia dei gradi spirituali descritta dalla dottrina *mujaddidī*, occupa un gradino successivo a quello della traversata o reintegrazione del dominio della possibilità universale (*dā'ira-e imkān*). In questa fase, la contemplazione e il *dhikr* non vengono più focalizzati sulle facoltà sottili in maniera distintiva, una per una, bensì sul loro aspetto unificato e sintetico (*hai'at-e vaḥdānī*), dato che il *sālik* ha oltrepassato e trasceso l'ambito della molteplicità ed è giunto alla visione dell'unità (*aḥadiyat*).¹⁹

¹⁷ Si insiste, tuttavia, a sottolineare che a questo livello non si tratta ancora dell'estinzione totale, che avverrà soltanto a un grado più elevato, ma di una dissoluzione (*fanā*) e la successiva unione (*vuṣūl*) ancora come stato provvisorio (*ḥāl*).

¹⁸ Cor. XLI, 53.



Per ricollegarci di nuovo al punto di vista della tradizione hindu è interessante notare che i maestri di Kanpur da noi studiati fanno corrispondere questo livello di realizzazione all'attivazione dell'*ajña-cakra* o *trikuṭi*, situato fra le due sopracciglia, ovvero della facoltà mentale (*manas*). Dopo la dissoluzione degli altri centri sottili, che coincide con la loro riconduzione dallo stato potenziale²⁰ a quello di perfezione, dal quale essi erano usciti nel corso del processo di manifestazione per dispiegarsi poi nella loro diversità, avviene il risveglio del sesto *cakra*.²¹ Ciò corrisponde all'apertura del terzo occhio od occhio della conoscenza (*jñāna cakṣus*), attraverso il quale lo *yogi* scorge l'eterno presente. In questo modo giunge allo stato di affrancamento dalla condizione temporale a cui è sottoposta ogni esistenza particolare di questo mondo. Ciò comporta l'esaurimento degli stati individuali e la restaurazione dello stato primordiale che comprende in sé ogni possibilità di manifestazione allo stato perfetto, in cui tutto esiste simultaneamente.²²

Il riassorbimento delle facoltà individuali e la loro sublimazione nei principi superiori mostrano evidenti analogie e paralleli con quanto viene espresso anche dalla *Śruti* della tradizione hindu.²³ Infatti, la frequente menzione da parte dei maestri di Kanpur di termini caratteristici dell'esposizione dottrinale delle *Upaniṣad*, conferisce ulteriori elementi a favore dell'ipotesi che essi non soltanto posseggano una profonda conoscenza degli insegnamenti esoterici hindu, ma anche che il loro inserimento nelle elucidazioni delle dottrine *mujaddidi* presuppone perlomeno una parziale affinità fra queste e quelli. Così, con le necessarie precauzioni e senza perdere di vista le differenze di prospettiva fra queste due tradizioni, ci pare non privo di in-

¹⁹ Infatti la contemplazione indicata dagli insegnamenti della Naqshbandiyya Mujaddidiyya per questa prima tappa del *sulūk*, corrispondente alla realizzazione della possibilità universale, è proprio quella denominata 'contemplazione dell'unità pura' (*murāqaba-e aḥadiyat-e ṣarfa*), durante la quale il cuore (e la mente) dev'essere protetto da tutte le distrazioni e turbe mentali (*khaṭrāt* o *vṛtti*) per rimanere concentrato unicamente su Allāh, inteso in questo caso come Colui che comprende tutti gli esseri particolari (cfr. Shah Abul-Hassan, *op. cit.*, p. 87).

²⁰ È proprio questo ritorno allo stato di perfezione che conferisce ai centri sottili (*cakra*) il loro aspetto luminoso, esattamente come alle facoltà sottili (*laṭā'if*) descritte dai sufi, poiché il ritorno degli effetti nelle loro cause comporta il raggiungimento dello stato di perfezione e una concentrazione di esse nello stato unificato, che corrisponde allo 'stato unificato' (*hai'at-e vaḥdānī*) già menzionato.

²¹ Si noti che anche per i sufi mujaddidi alle cinque sottilità del mondo dell'ordine si aggiunge la sottilità dell'anima o del soffio (*laṭīfa-e nafs*) fra quelle che s'involano verso il mondo dell'ordine,

²² È interessante vedere che il *cakra* di cui si tratta, si denomina *ajña cakra*, e significa 'ordine, comando', cioè l'esatto equivalente dell'arabo *amr*, in quanto è considerato il luogo in cui si scorge il riflesso all'interno dell'essere umano e il punto di contatto con il mondo dell'ordine inteso in senso sufico. In questo luogo vengono diretti gli ordini provenienti dal maestro interiore (*āntarik guru*), di natura non umana, che giungono dal mondo superindividuale.

²³ Si intendono con questo termine i testi più sacri riguardo la conoscenza più sublime, udita dai veggenti ai primordi dei tempi, comprendenti le raccolte dei quattro *Veda*, i *Brahmaṇa*, le *Arāṇyaka* e le *Upaniṣad*.



teresse notare che il contenuto delle *Upaniṣad* — in particolare la *Bṛhadāraṇyaka* e la *Chāndogya-Upaniṣad* — sull'argomento, coincide per molti versi con il contenuto del trattato di Shah Abul-Hassan Zaid Faruqi, ultimo fra i maestri autorevoli della *ṭarīqa* Naqshbandiyya Mujaddidiyya.

Le due *Upaniṣad* testé citate si occupano prevalentemente della descrizione del riassorbimento delle facoltà vitali nei loro rispettivi principi o nelle loro parti sottili, dopo la morte dell'individuo umano, la loro condizione postuma e il loro 'viaggio' dopo l'abbandono del corpo grossolano. Senza entrare nell'argomento in modo particolareggiato,²⁴ è sufficiente rilevare che l'involuppo in sé e il successivo abbandono del ricettacolo grossolano (*qālib*) dell'essere umano la cui esistenza terrena è giunta a termine, è molto simile a ciò che lo *yogi* o il sufi sperimenta consapevolmente durante il suo percorso spirituale. Ciò non implica tuttavia una dissoluzione e quindi una discontinuità con il corpo fisico, composto dei cinque elementi (*bhūta*) che mantengono la loro esistenza distinta grazie alla permanenza della coscienza organica nell'involucro umano.²⁵ Questo stato è paragonabile a quello della morte, ed è raggiunto, secondo la *Śruti*, 'quando il *jīvātmā* passa ai *tanmātra*', cioè quando l'anima vivente o l'*ātman* nel corpo (*jīvātmā*), ha riassunto in sé tutte le facoltà vitali dell'individuo e si ritrae nei principi sottili della manifestazione per partire alla volta del suo viaggio celeste. D'altronde, ne abbiamo conferma dall'esame del trattato di dottrina *mujaddidi*, che definisce l'estinzione (*fanā*) delle facoltà sottili come 'morte prima della morte', rifacendosi a quella tradizione del profeta (*ḥadīth al-nabuvvī*) che dice "Morite prima di morire" (*mūtū aqbal 'an tamūtū*). Si tratta di una allusione alla morte iniziatica come inizio di un viaggio celeste che porterà l'iniziato al cospetto della dimora sacra.²⁶ Saranno poi gli stessi *tanmātra* a costituire quel veicolo luminoso e brillante: in esso il *jīvātmā*, staccatosi dalla sommità del cuore, che è la sua sede, intraprenderà il suo percorso verso l'alto, lungo quel 'raggio solare' che è un riflesso della Luce intelligibile che porta dalla corona della testa (*brahmarandhara*) fino alla porta solare, passaggio verso i mondi superiori. Bisogna stare, tuttavia, attenti a evitare confusioni fra i diversi ordini di realtà. Quel viaggio che compiono le sottilità descritte dai maestri *mujaddidi* e che passa per le varie tappe delle sottilità lungo una via luminosa

²⁴ Per un approfondimento di questo argomento, vedi G.G. Filippi, *Post mortem et liberation d'après Sankaracarya*, Milano, Arché, 1978, e René Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Milano, Adelphi, 1992.

²⁵ Ciò corrisponde con quel che dice lo Shah Abul-Hassan quando afferma che "quel grumo di sangue che è il cuore svolgerà allora [dopo il volo delle sei sottilità verso la dimora sacra] il ruolo di luogotenente di tutte le realtà inerenti al cuore..." (*op. cit.*, pp. 40-41).

²⁶ Tale viaggio celeste qui descritto si riferisce a quello dell'essere realizzato e dotato di conoscenza degli stati superiori del suo essere; è chiaro peraltro che questo viaggio non si svolge che a titolo simbolico e non nello spazio com'è inteso volgarmente.



e meravigliosa dopo l'apertura della porta (*fatah-e bāb*) non è ancora da intendersi come un viaggio al di fuori dei mondi manifestati. Ciò risulta chiaramente dal fatto che i sufi lo denominano 'viaggio per quattro orizzonti' (*sair-e āfāqī*), il che significa che si situa ancora all'interno dei limiti dell'universo manifestato, ed è pertanto da intendersi come un'estensione del dominio individuale umano, fatto del resto confermato dalla persistenza di un corpo sottile manifestato. Infatti, la fine di questa via porta al ricongiungimento delle cinque facoltà sottili che avviluppano, per così dire, la sesta sottilità, quella del *nafs*, ora purificata dalle scorie individuali e quindi assimilabile al *jīvātmā* di cui ci parlano le *Upaniṣad*, nelle loro sedi all'interno del mondo non-manifestato dell'ordine. Soltanto in un secondo momento anch'esse, tappa per tappa, si uniranno nel principio, chiamato *akhfā*²⁷ che occupa la posizione più alta nel mondo dell'ordine. A questo punto, il viaggio attraverso il cerchio della possibilità universale è veramente terminato, e quell'essere, avendo percorso a tappe prima i diversi mondi (*loka*) della manifestazione informale, rappresentati dalla tradizione hindu come i mondi presieduti dalle varie divinità²⁸ all'esterno e all'interno di se stessi, giunge nel dominio della santità minore (*vilāyat-e ṣuḡhrā*). Esso è al di là della porta della luna, dalla estinzione virtuale (*fanā*) a quella effettiva (*fanā ul-fanā*). Fino a questo grado la via esposta dai *mashaikh mujaddidī* presta molti elementi coincidenti con ciò che la *Śruti* definisce come la 'Liberazione a tappe' (*krama-mukti*), che si ottiene percorrendo fino al suo ultimo termine la 'via degli dei' (*devayāna*).

²⁷ Si rende il significato di questa parola con 'occultissimo', ovvero 'non-manifestato', termine che viene fatto corrispondere da Mahatma Brijmohanlalji al termine sanscrito *avyakta*.

²⁸ Queste, a loro volta, presiedono a diversi elementi, elementi che i Naqshbandi pongono in corrispondenza con le sottilità del mondo della creazione.