

Articoli/3

Visione ed estasi nel Sufismo

Francesco Alfonso Leccese  0000-0002-2120-7524

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/02/2021. Accettato il 14/04/2022.

VISION AND ENSTASIS IN SUFISM

Sufism is the esoteric current of Islam that aims to perfect the individual via the process of 'becoming a 'Sufi'. This is the meaning of the original Arabic word *tasawwuf*, which we translate as *Sufism*. The actual and proper Sufi is the one who walks the spiritual path (*sulūk*) witnessing the esoteric meaning of the concept of the oneness of God (*tawhīd*). In this path, the spiritual asceticism of the Sufi saint recalls the visionary experience and *mi'rāj* of the Prophet Muhammad, defined by Sufism as *al-insān al-kāmil* (perfect man), i.e. a synthesis between the totality of humankind and the divine, as well as an unattainable model of spiritual perfection.

1. Visione profetica e rivelazione: un modello islamico

Il concetto di visione (*ru'yā*) nell'Islam è presente sin dalla rivelazione ricevuta da Muhammad e destinata a diventare il Libro sacro dell'Islam. Il Corano¹ – archetipo del modello di trasmissione sapienziale e letterale trascrizione della Parola di Dio secondo i musulmani – è infatti una «recitazione»² (questo il significato primario del termine arabo *Qur'ān*) rivelata nel corso di una visione: quella dell'Angelo. L'esempio del Profeta, ritiratosi nella caverna di al-Hirā' sul Jabal al-Nūr («monte della Luce») per meditare e ricevere la rivelazione attraverso una visione in stato di veglia, diverrà il modello a cui i sufi si ispireranno per definire la pratica del ritiro spirituale (*khalwa*) e dell'ispirazione spirituale (*ilhām*) per mezzo di una visione veridica (*ru'yā*).

Secondo la tradizione islamica, il Profeta Muhammad ricevette la prima rivelazione nel 610 in una caverna cui si accedeva da una fenditura lunga e

¹ Per un'introduzione generale al testo sacro dell'Islam si veda R. Tottoli, *Leggere e studiare il Corano. Una guida*, Roma 2021.

² Cfr. G. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, London-New York 2006.

stretta, quasi totalmente avvolta nell'oscurità. In quel luogo, ancora oggi meta di pellegrinaggio per i fedeli, Muhammad vide per la prima volta Gabriele sotto le sembianze di un essere vestito di broccato e con uno scritto tra le mani. Muhammad, atterrito da tale visione, non comprese inizialmente di chi si trattasse; quell'essere lo strinse a sé, quasi soffocandolo, intimandogli per ben due volte di leggere, ricevendo il diniego del Profeta che proclamò la sua incapacità di farlo.³ Infine, la terza volta, dalla bocca del Profeta uscirono le parole ritenute dalla maggioranza dei commentatori coranici le prime rivelazioni del Libro Sacro: «Recita nel nome del tuo Signore che ha creato,/ ha creato l'uomo da un grumo di sangue./ Recita. Il tuo Signore è il generosissimo,/ ha insegnato l'uso del calamo,/ ha insegnato all'uomo quel che non sapeva» (*Cor.*, 96:1-5).⁴

Inizialmente, il Profeta temette di essere un invasato (*majnūn*), simile ai poeti che, ispirati dai *jinn*, si aggiravano nell'Arabia preislamica declamando versi. Mentre scendeva dal Jabal al-Nūr, udì una voce provenire dall'alto: «O Muhammad, tu sei l'inviato di Dio, e io sono Gabriele». Muhammad rimase immobile e, ovunque puntasse lo sguardo, riconosceva Gabriele nella figura di un uomo immenso che si estendeva tutta attorno. Solo quando l'angelo sparì, il Profeta poté fare ritorno a casa.⁵ Nell'Islam, pertanto, la profezia è strettamente correlata alla visione angelica: Muhammad riceve la visita dell'angelo, intermediario prescelto per trasmettere la Parola di Dio destinata a diventare Libro.

2. La *ru'yā*: sogno veridico e visione

Sin dalle origini, gli studiosi musulmani concepirono il sonno profondo come uno stato della coscienza altra e non come un momento di incoscienza. Non a caso, la lingua araba ricorre al termine *ru'yā* sia per indicare il sogno veridico, sia per indicare la visione: in ultima istanza, la *ru'yā* sarebbe prodotta dalla *basīra*, la vista interiore o «vista del cuore». Tale aspetto *visionario* viene colto ed elaborato dal sufismo sulla base di un celebre *hadīth* del Profeta, riportato da al-Bukhārī, secondo cui «il sogno veridico è un quarantesimo della profezia».

Secondo i sufi, infatti, la *ru'yā* («visione») rappresenta una pratica essenziale per comunicare con il mondo invisibile e per procedere lungo il sentiero spirituale (*sulūk*). Essa è importante tanto per colui che aspira a percorrere la via spirituale (*sālik* o *murīd*), quanto per il maestro (*shaykh* in arabo, *pīr* in persiano, *dede* in turco). È attraverso la *ru'yā* che il discepolo viene guidato nella scelta del maestro e, una volta riconosciuto, quest'ultimo lo affianca nel cammino mistico. La visione di un santo del passato può verificarsi regolarmente nel corso della vita di un maestro sufi o dei discepoli di una confraternita sufi: offre sostegno e

³ A. Ventura, *Vite e detti di Maometto*, a cura di A. Ventura, traduzioni di R. Tottoli e M. Laria, Milano 2012, pp. XIV-XXII.

⁴ Le citazioni del Corano sono state riportate secondo la traduzione di Ida Zilio Grandi, cfr. *Il Corano*, a cura di A. Ventura, traduzione di I. Zilio-Grandi, commenti di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M. Ali Amir-Moezzi, Milano 2010.

⁵ A. Ventura, *Il Corano*, introduzione, cit., p. XVI.

incoraggiamento per la crescita spirituale o, nel caso di un futuro maestro, può rivelare la vocazione futura.⁶ La stessa apparizione del Profeta Muhammad è spesso narrata nelle agiografie dei più celebri maestri sufi ed è avvalorata da un celebre *hadīth* che recita: «Chi mi vede in sogno mi vede realmente».

La *ru'yā* si manifesta nel mondo immaginativo, *'ālam al-khayāl*, definito anche mondo dei simboli, *'ālam al-mithāl*, a metà tra il nostro mondo sensibile e quello delle realtà divine.⁷ Pur se di rado, può accadere che la funzione di guida spirituale venga assolta da un profeta o da una guida non più vivente. Nella terminologia sufi, colui che beneficia di tale via è detto *uwaysī*, con riferimento a Uways al-Qarānī, contemporaneo del Profeta da cui ricevette la direzione spirituale, pur non avendolo mai incontrato di persona.⁸

L'importanza del sogno veritiero è affermata anche nel Corano, in particolare, nella *sūra* di Giuseppe⁹ (12:6, 37ss), dove si fa menzione della straordinaria abilità di quest'ultimo nell'interpretazione onirica. La centralità del sogno nell'Islam è tale da aver condotto allo sviluppo di una vera e propria onirocritica islamica, *'ilm al-ta'bīr*, scienza religiosa annoverata tra le discipline studiate dagli enciclopedisti musulmani.¹⁰ Anche all'interno del sufismo è frequente il riferimento a forme di guarigione onirica o all'incontro con santi: molti grandi maestri sostengono di essere stati iniziati dall'entità spirituale (*rūhāniyya*) di un santo sufi vissuto diversi secoli prima.

3. Il viaggio celeste del Profeta e la visione di Dio

In tale prospettiva, il miracoloso viaggio ultraterreno di Muhammad è definito dal Corano come una «visione del cuore» (*Cor.*, 53:11-12 e 17-18), precisando in seguito: «La visione che ti abbiamo mostrato non è che una tentazione per gli uomini» (*Cor.*, 17:60). Il versetto cui hanno attinto gli esegeti musulmani recita inoltre: «Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto, del quale Noi abbiamo benedetto il recinto,

⁶ Per il caso della guarigione onirica nel sufismo del subcontinente indiano cfr. F. Speziale, *Le médecin des rêves. Culte des saints et guérison onirique chez les musulmans du Deccan*, in *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du sud*, a cura di I. Zupanov, C. Guenzi, coll. Purusārtha, 27, Paris 2008, pp. 163-189.

⁷ Si veda H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958 e A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Milano 2017, pp. 156-178 e R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica nell'immagine di Henry Corbin*, Napoli-Salerno 2019, pp. 79-123.

⁸ Sul sufismo centroasiatico che si richiama alla figura di Uways al-Qarānī si veda J. Baldick, *Imaginary Muslim. The Uwaysi Sufi of Central Asia*, London-New York 1993.

⁹ Sulla figura del Profeta Giuseppe nell'Islam cfr. M. Campanini, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Brescia 2007.

¹⁰ Sulla funzione dei sogni veridici nell'Islam si veda P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003; J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, New York 2002 e F. Toufic, *La divination arabe*, Sindbad, Paris 1987. Per la traduzione italiana del *Kitāb Tafsīr al-ru'yā* si veda, Muhammad ibn Sirīn, *Il libro del sogno veritiero*, a cura di I. Zilio Grandi, Torino 1992.

per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è Colui che ode, Colui che vede» (*Cor.*, 17:1).

Nel corso dei secoli, il lessico enigmatico che contraddistingue questo passo del Libro Sacro è stato oggetto dello studio di biografi come Ibn Ishāq (704-768), trasmettitori di *hadīth* come al-Bukhārī (810-870), storici come Ibn Sa'd (784-845) ed esegeti come al-Tabarī (839-923). Tra le diverse interpretazioni proposte, la più accreditata rinvia al duplice viaggio compiuto dal Profeta in una notte da Mecca a Gerusalemme (*isrā'*) e, in un'ascensione (*mi'rāj*), attraverso i cieli fino alla visione di Dio nell'Empireo.¹¹ In realtà, il versetto alluderebbe soltanto al primo viaggio, dal «tempio sacro» (Mecca) al tempio più remoto (Gerusalemme). Gli esegeti e i teologi si confrontarono a lungo sulla natura di tale viaggio notturno, domandandosi se l'*isrā'* fosse una visione (*ru'yā'*) sopraggiunta in fase di veglia o durante un sogno o, ancora, se spirituale o fisica.¹²

L'esperienza visionaria del Profeta fu individuata anche in altri passaggi coranici e messa in relazione con il primo versetto della *sūra* 17 («Il viaggio notturno»), come con alcuni versetti della *sūra* 53 («La stella»): «insegnata da un forte, un potente/ pieno di vigore che si librava/ sul più alto orizzonte/ e poi si avvicinò e rimase sospeso./ Stava alla distanza di due archi o meno/ e rivelò al Suo servo quel che rivelò./ Il cuore non ha smentito quel che vide./ Vorreste contestare quel che vide?/ Lo aveva visto ancora, quando era disceso/ al loto del termine/ presso il giardino di Ma'wā/ quando il loto velava quel che velava./ Lo sguardo non deviò, non andò oltre/ ed egli vide il più grande segno del suo Signore» (*Cor.*, 53:5-18). Così si legge anche nella *sūra* 81 («Il riavvolgimento»): «questo è il discorso di un messaggero nobile,/ di chi ha potenza presso Chi ha il trono, saldo,/ ubbidito lassù, e degno di fede» (*Cor.* 81:19-21). Anche in quest'ultimo caso, il versetto «ed egli vide il più grande segno del suo Signore» fu sottoposto a varie letture esegetiche: si trattava di una visione angelica o divina e, in quest'ultimo caso, della visione di Dio o soltanto del suo trono?

È opinione diffusa che Muḥammad ebbe una visione diretta di Dio seduto sul Suo trono, nel cielo empireo, dunque, al di là di quel «loto del termine» (*sidrat al-muntahā*, *Cor.*, 53:14) «che nella cosmologia coranica simboleggia il

¹¹ Sull'elaborazione del tema del *mi'rāj* nell'Islam e in Ibn 'Arabī si veda M. Ali Amir-Moezzi, a cura di, *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires terrestres*, Louvain-Paris 1996 e, Ibn 'Arabī, *Le Dévoilement des effets du voyage*, a cura di Denis Gril, Combas 1994. Per la prima elaborazione letteraria dell'ascensione del Profeta si deve far riferimento a un'opera attribuita a Ibn 'Abbās (m. 688) intitolato *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, per la traduzione italiana cfr. I. Zilio-Grandi, a cura di, *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, prefazione di C. Segre, postfazione di Maria Piccoli, Torino 2010. Per l'influenza dei resoconti dell'ascensione del Profeta nell'Europa cristiana attraverso alcune traduzioni in latino e in volgare, in grado in ultima istanza di influenzare la struttura generale della *Divina Commedia*, si veda M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, Parma 1994 e C. Saccone (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano 1999.

¹² Cfr. AAVV, *Mi'rādj*, in *Encyclopaedia of Islam*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs etc, II edizione [d'ora in poi *EI2*], Leiden 1960-2005, vol. 7 Mif-Naz, pp. 97-104.

limite estremo dell'universo creato e il passaggio al dominio della divinità».¹³ Nella letteratura sufi fu data particolare rilevanza all'immagine evocata dal passo coranico «alla distanza di due archi o meno» (*qāba qawsayn aw adnā*, Cor., 53:9). Per i sufi, in tale espressione si condensa il più elevato grado di vicinanza tra l'umano e il divino, realizzabile dal Profeta, incarnazione dell'«Uomo Perfetto» (*al-insān al-kāmil*),¹⁴ sintesi tra la totalità del genere umano e il divino. Muhammad, in ultima istanza, impersona per i sufi l'espressione della realtà o luce eterna del verbo, la verità o luce muhammadiana (*haqīqat muhammadiyya, nūr muhammadī*), sulla scorta di un celebre *hadīth* riportato da Jābir ibn 'Abd Allāh a cui il Profeta si sarebbe rivolto dicendo: «La prima cosa che Dio creò prima di ogni altra cosa fu la luce del tuo profeta, dalla Sua Luce».¹⁵

4. Abū Yazīd al-Bistāmī e l'archetipo dei viaggi visionari

All'interno della tradizione sufi, il *mi'rāj* del Profeta assurse a modello di ascensione spirituale; nell'esegesi i santi musulmani (gli amici di Dio, *'awliyā Allāh*), eredi dei profeti, la compiono in spirito, mentre Muhammad la compì in corpo. Il primo sufi cui si attribuisce un *mi'rāj* è Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 875),¹⁶ maestro celebre per le *shatahāt* (affermazioni estatiche o locuzioni teopatiche), proprie della corrente sufi definita «ebbra», poiché ritiene che chi sperimenta la visione parla come se fosse Dio.¹⁷

Così, mentre al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāj (m. 922)¹⁸ fu reso celebre dall'affermazione estatica *anā al-Haqq* («io sono il Vero»; quindi «io sono Dio» essendo al-Haqq uno dei novantanove bei nomi di Dio), nella storia del sufismo ebbro, la figura di al-Bistāmī rimase associata alla celeberrima *subhānī* («sia gloria a me»), calco della più ortodossa invocazione islamica *subhāna Allāh*: «sia glorificato Iddio». L'idea di un'ascensione spirituale che guida alla visione di Dio è presente in tre sillogi del *Kitāb al-nūr* («Il libro della luce»), raccolta dei precetti orali di al-Bistāmī messi per iscritto dopo la sua morte da autori sufi posteriori:

¹³ A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 158.

¹⁴ Termine tecnico coniato da Ibn 'Arabī in uno dei suoi più celebri trattati *Fusūs al-Ḥikam* («I castoni delle saggezze») e chiarito da due dei maggiori esponenti della sua scuola, Ṣadr al-Dīn Qūnawī (1210-1274) e 'Abd al-Karīm al-Gīlī. Cfr. Ṣadr al-Dīn Qūnawī, *Kitāb al-fukūk*, s. I. s.d. «Il libro delle redenzioni» è uno dei primi commentari ai *Fusūs al-Ḥikam* mentre al-Gīlī elaborerà in modo sistematico l'opera di Ibn 'Arabī. Cfr. 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī ma'rīfat al-awākhir wa 'l-awā'il*, [«L'uomo perfetto nella conoscenza delle ultime cose e delle prime»], al-Matba'a al-Azhariyya al-Miṣriyya, Il Cairo 1316 h. Cfr. Michel Chodkiwicz, *Il sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, Brescia 2009.

¹⁵ Sono queste le prime parole del celebre e controverso «*hadīth* di Jābir» nel quale il Profeta fa coincidere la propria creazione con la luce primordiale.

¹⁶ Cfr. Abū Yazīd al-Bistāmī, *Le parole dell'estasi*, a cura di A. Iacovella, Napoli 2011.

¹⁷ L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, pp. 119-120.

¹⁸ Si veda L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, II ed. in 4 voll., Paris 1975 e Al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Milano 2007.

Egli [Dio] mi rapì una volta e, postomi davanti a Sé mi disse: O Abu Yazid! Le mie creature desiderano vederti. E io gli dissi: abbelliscimi della Tua unicità, rivestimi della Tua ipseità, e rapiscimi nel tuo monoteismo, affinché quando le Tue creature mi vedranno, diranno: «Noi ti abbiamo visto – che Tu sia Questo, che io non sia più là». ¹⁹

Non appena mi diressi verso la sua Unicità, divenni un uccello, il cui corpo è la moneità e le cui ali sono la sempiternità, e non smisi per dieci anni di volare nel cielo della modalità, al punto che mi ritrovai negli stessi cieli milioni di volte; non smisi di volare finché raggiunsi la spianata della Preeternità e vi scorsi l'albero della moneità [...]. Lo guardai e compresi che tutto questo era un inganno. ²⁰

Raggiunsi la spianata del Non-essere e non smisi di volarvi per dieci anni, fino a passare dal «Non» nel «Non» e per il «Non». Poi raggiunsi la privazione, che è la spianata del *tawhid*, e non smisi di volare per il «Non» nella Mancanza, fino a mancare della mancanza nella Mancanza ed essere privato della privazione attraverso il «Non» nel «Non», nella mancanza della Privazione. Raggiunsi allora il *tawhid*, nel distacco della creazione dall'iniziato [al-Bistami stesso] e dal distacco dell'iniziato dalla creazione. ²¹

La scrittura di al-Bistāmī ripercorre il *mi'rāj* del Profeta senza porre l'accento sul compimento di un viaggio o un'ascensione, ma incentrandosi su un'esperienza vissuta interiormente ed espressa attraverso i suoi detti. Queste *shatahāt* sono l'espressione vivida del tentativo di spoliatura del sé per raggiungere il grado del *fanā'* (l'«estinzione» del sé in Dio), seguito dal *baqā'* (la «permanenza», ritorno tra le creature dopo aver vissuto l'esperienza dell'*enstasi*). Successivamente, perlopiù a partire dall'opera di Farīd ad-dīn al-ʿAttār (m. 1221) e dal suo *Tadhkirāt al-ʿawliyā'* («Memoriale degli amici di Dio»), ²² gli autori sufi daranno vita a un vero e proprio resoconto del *mi'rāj* di al-Bistāmī, convertendo l'esperienza interiore in un genere letterario simile al *Libro della scala* o *Libro dell'ascensione* delle tradizioni letterarie araba e persiana (rispettivamente, *Kitāb al-mi'rāj* o *Mi'rāj-nāme*). ²³

¹⁹ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, a cura di Reynold A. Nicholson, «Gibb Memorial», London-Leiden 1914, p. 382, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, [«Le locuzioni teopatiche dei sufi»], coll. «Darasat islamiyya», n. 9, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, Il Cairo 1949, p. 20, 2; traduzione francese in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p. 278, 3.

²⁰ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, cit., p. 384, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, cit., p. 20, 1; traduzione francese in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, cit., p. 1.

²¹ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, cit., p. 387, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, [«Le locuzioni teopatiche dei sufi»], coll. «Darasat islamiyya», n. 9, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, Il Cairo 1949, p. 20-21, 3; traduzione francese in Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p. 278, 2.

²² Farīd ad-Dīn 'Attār, *Parole di Sūfī*, a cura di L. Pirinoli [traduzione dal testo uiguro dell'opera *Tadhkirah al-awliyā'*], Torino 1964, pp. 198-201.

²³ Cfr. R. A. Nicholson, *An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, «Islamica», 2, 1926, pp. 402-15; N. Norozi, *Il mi'rāj del mistico iranico Abū Yazīd Bisṭāmī nelle redazioni di al-ʿArīf e di Farīd al-Dīn ʿAttār*, *Sguardi su Dante da Oriente*, a cura di C. Saccone, «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» IX (2016), Alessandria 2017, pp. 97-119.

5. La visione come investitura spirituale: il caso di un maestro sufi contemporaneo

Anche in epoca contemporanea, l'esperienza spirituale affonda le radici nel mondo immaginativo e visionario, autentica manifestazione della vocazione dell'amico di Dio (*wālī Allāh*). La visione riveste un ruolo capitale nell'investitura spirituale del sufi sudanese Muḥammad 'Uthmān 'Abduhu al-Burhānī (1904-1983), caso esemplare di iniziazione *uwaysī* del ventesimo secolo.²⁴ Egli può essere considerato il successore più autorevole di Ibrāhīm al-Dusūqī,²⁵ maestro sufi del tredicesimo secolo, che guida il proprio erede spirituale sudanese attraverso sogni veritieri. Non è quindi casuale che le vicende dell'iniziazione spirituale di Muḥammad 'Uthmān, tramandate oralmente, l'abbiano reso uno tra i maestri sufi più venerati dell'intero Egitto, paese natale di Ibrāhīm al-Dusūqī. Muhammad 'Uthmān è un esempio di istruzione spirituale (*rūhānī*) forte di una matrice visionaria restituita come testimonianza agiografica (*manāqib*)²⁶ sufi di estremo interesse sia per il carattere autobiografico, sia per i continui riferimenti all'esperienza profetica.

Alla ricerca di una guida lungo il sentiero sufi, il maestro sudanese narra in prima persona le tappe del proprio cammino spirituale: seguendo l'esempio del Profeta, si reca per meditare all'interno di una grotta sul Jabal Awliyā' («Monte dei Santi»), località nei pressi di Khartum. Si tratta di un luogo che richiama alla memoria la grotta di al-Ḥirā, sul Jabal al-Nūr,²⁷ dove il Profeta ricevette la prima rivelazione nel corso di un sogno veritiero (*ru'yā*): Muḥammad 'Uthmān racconta di una fenditura nella roccia creata appositamente per lui da un celebre maestro sufi della tradizione nilotica Ahmad al-Badāwī (m. 1276).²⁸ È il principio di un sentiero di iniziazione che raggiunge l'apice nel corso di una visione in stato di veglia in cui il maestro sudanese viene investito della missione di vivificare la confraternita di cui sarà maestro. Muhammad 'Uthmān inizialmente rifiuta un compito tanto gravoso, per poi accettare l'investitura affidatagli da un consesso di santi (*majlis al-'awliyā'*)²⁹ facente capo ad al-Husayn, nipote del Profeta e

²⁴ F. A. Leccese, *Un maestro sufi contemporaneo, biografia e agiografia dello šayḥ Muḥammad Uthmān 'Abduhu al-Burhanī (1904-1983)*, «Oriente Moderno», vol. XCII, n. 1 (2012), pp. 75-96.

²⁵ Cfr. H. Hallenberg, *Ibrāhīm al-Dasūqī (1255-1296). A Saint Invented*, Helsinki 2005.

²⁶ Per una classificazione di questo genere letterario che illustra la vita di un santo e in cui sono tramandate le sue *karāmāt* («prodigi», azioni miracolose) da vivo o dopo la sua morte si veda C. Pellat, *Manāqib*, in *EI2*, vol. 6 Mah-Mid, pp. 349-357.

²⁷ Per un'analisi delle montagne come simbolo islamico e sufi si veda, A. Ventura, *Dal Monte della Luce al Monte Qāf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della religione islamica*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di A. Barbero e S. Piano, Ponzano Monferrato 2006, pp. 129-137. Si veda anche D. G. Prior, *Travels of Mount Qāf: From Legend to 42° 0' N 79° 51' E*, «Oriente Moderno», n. s. 89, 2, «Studies on Islamic Legends», 2009, pp. 425-444.

²⁸ Cfr. C. Mayeur-Jaouen, *L'intercession des saints en Islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī*, «Annales Islamologiques», 25, 1991, pp. 363-388 e C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī*, Il Cairo 1994.

²⁹ Il consesso di santi sufi è un chiaro riferimento al *Dīwān al-'awliyā'* («il consiglio dei santi»), un'assemblea di santi sufi appartenenti a una gerarchia ben definita, vedi Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī, *Kitāb al-futūḥāt al-makkiya*, II, Cairo 1911, pp. 16-39. Tale *dīwān*, secondo l'agiografia

figura centrale nelle catene iniziatiche del sufismo della Valle del Nilo. Queste le parole con cui il maestro sudanese descrive tale visione:

Un giorno, durante una mia visione, ricevetti un incarico stupefacente. Mi ero svegliato da poco ed ero intento alla recitazione degli *awrād* quando vidi un treno proveniente da Dusūq, formato da un solo vagone, che mi correva incontro. Dapprima cercavo di allontanarlo da me, poi vi salivo sopra e vedevo che al suo interno vi era una salma avvolta in un lenzuolo bianco. Lo scostavo, e trovavo un secondo lenzuolo di colore verde il quale a sua volta lasciava intravedere un lenzuolo giallo». Erano questi i tre colori della *tariqa* Burhāniyya Dusūqiyya Shādhiliyya: il bianco, il colore che il Profeta Muhammad donò a Ibrāhīm al-Dusūqī e che simboleggia la *sharī'a*; il verde, che rappresenta la nobiltà di nascita ed è associato ad al-Husayn; il giallo che è il simbolo delle conquiste delle sette *anfus* (anime) lungo il cammino spirituale e che è associato ad Abū 'l-Hasan al-Shādhilī.

Sollevo l'ultimo lenzuolo, e rimanevo colpito nell'osservare che i piedi del defunto erano identici ai miei. Mentre continuavo a guardarli sconcertato, qualcuno mi si avvicinava e mi afferrava per un orecchio, mi voltavo e vedevo che si trattava di *sīdī* Abū 'l-Hasan al-Shādhilī e che alle sue spalle vi erano degli altri santi. Egli si rivolgeva a me dicendo: «Ti distrai mentre noi ti stiamo aspettando?». Guardavo nella sua direzione e verso quelli che erano intorno a lui e chiedevo: «Cosa volete da me?», rispondeva: «Noi siamo venuti per te». Chiedevo allora chi fosse il defunto e mi veniva risposto che si trattava di *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī.

Allora dicevo: «Sono stato tanto tempo ad affannarmi a recitare i suoi *awrād* ed ora egli è morto». Quindi un uomo faceva schioccare le dita dietro la mia testa, e voltandomi verso di lui mi accorgevo che si trattava proprio di *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī e così gli dicevo: «Sei dunque vivo, non avevano detto che eri morto?». Egli rispondeva: «La salma che vedi non è la mia ma è in verità la mia *tariqa*». Chiedevo: «E che c'entro io con questo?», e lui: «Tu assolverai alla funzione di vivificarla». Gli replicavo: «Questo compito è superiore alle mie capacità. Io sono un uomo di Halfā, non sono stato educato alla scuola di al-Azhar e non ho studiato in Egitto. Ci sono migliaia di *'ulamā'* e di discendenti del Profeta, ed i problemi della guida di una confraternita sono moltissimi». Tutti i presenti mi sollecitavano a dare il mio consenso ad intraprendere questa missione. «Liberatemi per il volto di Dio da questa incombenza», pregavo, ma nessuno ascoltava la mia richiesta. Quindi parlavo con *sīdī* Abū 'l-Hasan al-Shādhilī e gli dicevo: «Dispensami tu, nella tua generosità, è un compito troppo oneroso per me». Ma a quel punto tutti si volgevano verso *mawlānā* al-Husayn, e vedendolo pensavo tra me e me: «È ormai impossibile un cambiamento della decisione presa», in quanto sapevo bene che quando egli era presente e impartiva un ordine non c'era da scherzare. Quindi egli si rivolse a me e mi disse: «Figlio mio, non indugiare oltre e non sminuirti, chiedi ciò che desideri per l'amore di Dio e non per vanagloria». Avanzavo allora più di sessanta richieste ed egli le accoglieva tutte e così faceva anche *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī. Tra queste condizioni, che nessuno della mia *tariqa* diventasse *majdhūb*, che fossero abolite la *khalwa* e la *siyāha*, e che i miei discepoli non provenissero dalle classi più povere ed ignoranti.

Dopo aver acconsentito a tutte le mie richieste, essi mi imposero le loro condizioni: che i miei *murīd* non stringessero il patto con altre confraternite, che non avessero una cattiva opinione del loro maestro e che si impegnassero nella recitazione degli *awrād*, altrimenti i peccati dei negligenti sarebbero rimasti pendenti a loro carico. Così ricevuta

sufi, si riunirebbe nella grotta di al-Hīrā luogo della prima rivelazione coranica; da questo luogo, epicentro dell'esperienza visionaria e profetica, il *Dīwān al-awliyā'* influenzerebbe spiritualmente le sorti del mondo. Cfr É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damasco, 1995, p. 137.

l'autorizzazione ad assumere la guida spirituale della *ṭarīqa*, il mattino seguente chiesi che essa mi fosse confermata, e ottenuta l'assicurazione, mi misi all'opera. Mi recai nella moschea, e vi trovai due uomini ai quali trasmisi tutti gli *awrād* della *ṭarīqa* che essi diligentemente presero a recitare. Questo fu il primo segno positivo.³⁰

Tale visione, che secondo il maestro sudanese si protrae per quaranta giorni, è estremamente significativa ed evocativa. Muḥammad 'Uthmān apprende che la sua missione sarebbe stata quella di vivificare la *ṭarīqa* Burhāniyya Dusūqiyya Shādhiliyya in un dialogo diretto con i santi consiglieri della catena iniziatica (*silsila*) della sua confraternita. La visione supplisce all'incapacità di trovare una guida nel mondo di quaggiù (*dunyā*) e permette al giovane mistico di entrare in contatto con il fondatore della via sufi cui ricondurrà i propri precetti. Questa ricerca disperata di un maestro, è il riflesso di un antico aforisma sufi che recita: «chi non ha un maestro, ha Shaytān (Satana) per maestro». L'ispirazione spirituale (*ilhām*) – rammenta lo scritto autobiografico di Muḥammad 'Uthmān – è in grado di far raggiungere al sufi un grado di conoscenza precluso agli stessi dotti al-Azhar. Nel sufismo, infatti, la vera sapienza (*ma'rifa*) si situa nel cuore e non nello studio mnemonico dei testi di scienze religiose.

6. L'estasi come incontro con Dio: il *wajd*

Nei trattati del sufismo classico sono riportate le stazioni o tappe (*maqamāt*) che l'aspirante (*sālik*) deve percorrere lungo il sentiero spirituale (*sulūk*) e gli stati (*hal*), le «condizioni» temporanee cui si accede attraverso un'intuizione immediata.³¹ Un termine che ricorre spesso nelle opere e nelle trattazioni degli autori sufi è *kashf*: può essere tradotto letteralmente come «disvelamento» o anche «visione intuitiva». Tale disvelamento è opera del cuore ed è un metodo conoscitivo superiore a quello razionale, l'unico in grado di distinguere gli afflussi provenienti dalla conoscenza immaginale, quelli divini e angelici e quelli psichici e demoniaci.³²

L'obiettivo del sufi, in ultima istanza, è attestare l'Unicità di Dio (*tawhīd*) non solo in senso esteriore, ma anche in senso esoterico e metafisico: Dio non potrà essere definito unico fintanto che esiste un soggetto esterno che ne proclami l'Unicità. Tale processo è definito nel lessico sufi con il termine *fanā'*, «estinzione»:

³⁰ F. A. Leccese, *Il santo sufi della Valle del Nilo. Ṣayḥ Muḥammad 'Uthmān 'Abduhu al-Burhānī (1904-1983) e la ṭarīqa Burhāniyya*, Milano 2017, pp. 49-50.

³¹ Questa classificazione mostra elaborazioni che riportano uno numero variabile di *maqamāt* e *hal* in base alle differenti scuole sufi. Cfr. Abū Bakr al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab abl al-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, Khanaji, Il Cairo 1934 (in particolare il capitolo ventunesimo); Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Sūfiyya*, ed. J. Pedersen, Leiden 1960; R. A. Nicholson, *Kashf al-mahjūb of Al-Hujwiri: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, «Gibb Memorial Series», XVII, London 1911; Abū Nu'aym al-Isfāhānī, *Hilyat al-'awliyā wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, 10 voll., Beirut 1967.

³² William C. Chittick, *Il sufismo*, a cura di F. A. Leccese, Torino 2009, p. 37.

il sufi deve allontanarsi dalle creature e dal proprio sé per poter annullarsi in Dio. L'estinzione dell'ego è un *topos* ricorrente nella poesia sufi simboleggiato dalla falena che, attratta dalla luce della fiamma, finisce per esserne incenerita: allo stesso modo, il sufi si annulla nell'Essenza Divina. Non si tratta tuttavia di un'estasi, ma di un «incontro» con Dio corroborato dagli usi della terminologia araba che contempla la radice *w-j-d*, «trovare». Un «ritrovamento», pertanto, che consente al sufi di riconoscere e attestare l'Essenza Divina:

Ciò che nel linguaggio esoterico viene definito il «ritrovamento» (*wajd*) rappresenta dunque l'esatto contrario di un'estasi, come il più delle volte questo termine viene tradotto: un'uscita da se stessi – che è il vero significato di «estasi» – è puramente impossibile, perché un essere non può, in nessun caso, divenire altro che se stesso. Così, la vera esistenza (*wujūd*) di ogni essere, non dunque la sua esistenza condizionata, ma quel principio in virtù del quale esso esiste, viene definita come «il ritrovare il Vero nel ritrovamento» (*wijdān al-Haqq fi 'l-wajd*).³³

Francesco Alfonso Leccese
Università degli Studi della Calabria
✉ francesco.leccese@unical.it

³³ A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 19.