

Ġihād dell'anima, ġihād del corpo

di Alessandra Marchi

1. Il ġihād nascosto

«Ero un tesoro nascosto e desideravo essere conosciuto. Allora ho creato le creature allo scopo di esser conosciuto da loro»: così recita un | *adīth qudsī*¹ caro ai mistici, che ricordano come Dio rivelò alle sue creature il suo desiderio, perennemente vivo e carico di pathos e nostalgia, di rivelarsi tramite la loro stessa manifestazione.

Conoscere Dio, il suo segreto, avvicinarsi alla sua presenza, è un compito che richiede uno sforzo costante, impegna il credente lungo tutta la sua vita, terrestre e celeste. Probabilmente è uno sforzo che non troverà mai compimento: l'intenzione del cuore che mira a realizzare l'unione col proprio Dio impegna l'individuo nell'opera di purificazione dell'io, di perfezionamento progressivo di sé in vista del ricongiungimento supremo. Il lavoro del fedele consiste dunque nel preparare il proprio cuore a divenire ricettacolo del dono divino, per poter così attualizzare la presenza divina in se stessi.

Compiere il cammino verso Dio significa dunque per il credente lottare, sforzarsi interiormente ed esteriormente, con il cuore e con le azioni, lungo la Via che lo condurrà al Signore. Parliamo qui di due dimensioni insite nel concetto di *ġihād*, che etimologicamente significa appunto “sforzo”: uno sforzo teso verso un fine determinato, ossia una lotta da compiere contro il proprio ego in vista di un perfezionamento morale e religioso², seguendo il modello profetico dell'uomo perfetto, *al-insān al-kāmil*.

1. Citato in H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Editori Laterza, Roma Bari 2005, pp. 100-101.

2. Da confrontarsi anche con i termini *īġtihād* (sforzo di interpretazione della legge) e *mu-ġāhada* (disciplina ascetica, lavoro su di sé). Cfr. E. Geoffroy, *Initiation au sufisme*, Fayard, Paris 2003.

Il grande *ḡihād* che qui intendiamo descrivere riassume il percorso iniziatico che il fedele compie in seno al sufismo, generalmente descritto come il misticismo islamico, la spiritualità più profonda dell'islam. Scopo principale del sufismo è l'unione con Dio, la conoscenza intima di cui abbiamo accennato sopra, tramite gli insegnamenti e la guida di importanti maestri spirituali custodi e dispensatori dell'influsso divino risalente al profeta Muhammad.

Non parliamo ancora di "guerra santa", espressione con la quale viene tradotto e frequentemente frainteso, in occidente e all'interno dello stesso mondo musulmano, il concetto di *ḡihād*. Il "malinteso" deriva probabilmente dal significato duale e dalle due più comuni modalità d'attuazione del concetto: è nota ormai la distinzione tra il *ḡihād* cosiddetto maggiore, quello interiore, dell'anima, ed il *ḡihād* minore, quello esteriore, dei corpi e eventualmente della spada, quello che viene generalmente inteso, e non di rado praticato, come guerra (santa o santificata) contro il nemico dell'Islam.

A partire dalle dottrine classiche e nella stessa tradizione storica, l'interpretazione giuridica prevalente ha favorito il piccolo *ḡihād*, quello dell'azione armata in vista dell'espansione dell'islam e di conseguenza della sua difesa. Il *ḡihād* diventerà progressivamente l'unica forma di guerra concepibile nell'islam affinché possa costituirsi un'unica comunità, la *umma*, benché tale guerra non preveda in principio la lotta tra musulmani, ma solamente contro dei nemici esterni alla *umma*³.

Ben presto però, con la rottura dell'unità islamica e con l'avvento di entità statali indipendenti, è emerso il problema di definire le guerre intraprese anche tra gli stessi musulmani. Queste non sono state integrate nella nozione stretta di *ḡihād* – almeno secondo la dottrina sunnita – ma è per un abuso del linguaggio che questa denominazione è stata applicata. La terminologia esatta le chiama *qitāl* o *muqātala*, che significano propriamente lotta, guerra. Non-dimeno, il *ḡihād* è divenuto un obbligo, proclamato in tutte le fonti, benché non costituisca un fine in se stesso, ma piuttosto un mezzo che diventa necessario e legittimo in ragione del fine cui tende. Diventa positivo e legittimo perché il suo scopo è quello di estendere il regno della religione, secondo un'ottica universalista: è dunque un atto di devozione a Dio.

Eppure l'uso della radice *ḠHD* ha raramente una valenza guerriera nel Corano, soprattutto quando lo si legge nel suo significato più "profondo". Lo studioso francese Eric Geoffroy, ad esempio, preferisce l'espressione "sforzo santificato" a quella di guerra santa⁴. Resta comunque in uso un'accezione banalizzata e negativa di *ḡihād*, il cui significato è stato nel tempo stravolto o

3. *Encyclopédie de l'Islam*, vol. II, voce *Djihād*, p. 551.

4. E. Geoffroy, *Jihād et contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Albouraq, Beyrouth 2003, p. 13.

capovolto e, dalle necessità della difesa, si è passati spesso all'attacco contro nemici lontani e vicini.

Si insiste frequentemente – nelle spiegazioni scientifiche come nei dibattiti dei media – sulla distinzione delle due forme di *ḡihād*, per poi continuare a parlare del *ḡihād* guerreggiato, ormai non più “minore”, avendo assunto maggior rilevanza e visibilità, e purtroppo ne osserviamo le peggiori aberrazioni ancora e particolarmente nei tempi più recenti.

Il maestro al-Muhasibi, come altri tra i primi sufi, pensava al grande *ḡihād* nei termini metaforici della *via purgativa*⁵: per lui nove decimi della battaglia lungo la via di Dio avvengono contro se stessi, nei termini di una battaglia spirituale che alimenta la cosiddetta “scienza dei cuori”. Molti dopo di lui hanno sviluppato il tema secondo un complesso approccio alla vita interiore, e lo dimostrano i vari metodi sviluppati dalla tradizione spirituale del *taḠaw-wuḡ*, il sufismo, quale approfondimento della fede e del sapere islamici⁶.

Il sufismo propone all'iniziato di impegnarsi anzitutto nel grande *ḡihād*, cioè di lottare contro le passioni che assalgono l'uomo, contro le insidie del suo stesso ego, così che, grazie allo sforzo di purificazione dell'anima, possa trovare un proprio spazio intimo atto a contemplare le realtà dello Spirito. Il concetto di *ḡihād* – specialmente nella sua accezione mistica – ci permette di sottolineare la bi-dimensionalità inerente al suo significato. Le dimensioni interiore ed esteriore sono insite nel sufismo stesso, che però tende in qualche modo a superarle per attualizzare il principio del *tawḡīd*: l'affermazione di credenza nell'Unicità di Dio e della sua Unità. A livello esoterico si tratta di un puro atto di fede; la tensione perenne del credente è volta a realizzare dentro di sé l'unità e l'unicità divina, ma anche tramite azioni e supporti esteriori, e ciò ci fa appena intuire la possibile superposizione di livelli di comprensione della religione islamica⁷, la cui complessità andrebbe certo meglio spiegata e compresa.

Per poter accogliere dentro di sé i significati più intimi della Rivelazione e della Profezia occorre una profonda disposizione del cuore, una conoscenza ispirata che è spesso rivendicata dai sufi (e che fa la specificità della scienza dei cuori) nel loro cammino di progressione spirituale, nel *ḡihād al-akbar*, la grande battaglia. A tal fine è fondamentale la pratica costante e intensiva dello *dhikr* (menzione, ricordo di Dio), l'esercizio spirituale principale nel sufismo,

5. J. Renard, “Al-Jihād al-akbar: Notes on a theme in islamic spirituality”, in *The Muslim World*, 1988, p. 225.

6. Ricordiamo come il sufismo sia generalmente definito come il misticismo islamico, ma va anche sottolineato come non tutto il misticismo nell'islam coincida col sufismo, e pensiamo soprattutto alla ricchezza e profondità delle dottrine sciite.

7. Cfr. E. Geoffroy, *Initiation...*, op. cit., p. 52; J-M. Hirt, *Le miroir du Prophète. Psychanalyse et Islam*, Grasset, Parigi 1993.

necessario per far cadere quei veli che si frappongono tra l'uomo e la scoperta della Realtà (*Ṣaḳīqa*)⁸.

Solo una volta che il fedele si sia liberato di quei veli che offuscano il cuore, questi può giungere alla vera conoscenza di sé, poiché è detto che chi conosce il proprio cuore conosce se stesso e chi conosce se stesso conosce il suo Signore. Per i “soldati del cuore”, come li chiama il teologo e mistico al-Ghazālī (m. 1111), è questo il fine della battaglia: la conoscenza reciproca tra Dio e il suo fedele.

Secondo Renard la religione islamica presenta una significativa articolazione della psicologia spirituale e della teologia ascetica che dettano il curriculum di una “scuola di guerra spirituale”⁹. Già le prime tradizioni associavano il grande *ḡihād* all'espressione *muḡāhadat al-nafs*. Il termine *muḡāhada* viene generalmente associato a pellegrinaggio, digiuno e purificazione, ma anche a *hiḡra*, migrazione.

Si osserva inoltre la relazione cruciale tra *muḡāhada* e *mushāhada*, contemplazione ed anche testimonianza. Mentre *nafs* indica l'anima carnale, l'ego, il luogo delle passioni, in sintesi il peggior nemico del vero credente perché può incitare al male. I diversi *nafs* vengono inoltre rinforzati dalle disposizioni umane che vanno a costituire il mondo terreno, inferiore. L'individuo deve allora saper discernere quanto di positivo e di negativo Dio gli ha concesso. La più grande battaglia consiste dunque nel combattere il proprio ego e le insidie che ci tende quotidianamente, attraverso un “lavoro spirituale”, una pedagogia iniziatica volta a curare l'anima e predisporre il cuore all'unione mistica¹⁰.

2. Le vie del *ḡihād*

A ognuno di voi abbiam assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, che a Dio tutti tornerete, a allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia. (V, 48)

8. Cfr. D. Gril, “Doctrine et croyance”, in A. Popovic, G. Veinstein, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris 1996, pp. 121-138. I nomi che hanno un particolare significato per il sufismo e l'islam e quelli che indicano degli attributi divini (come appunto *Ṣaḳīqa*), verranno scritti in maiuscolo.

9. J. Renard, *op. cit.*, p. 229.

10. E. Geoffroy, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 223. La conoscenza dei *nafs* è imprescindibile per la pedagogia sufi e ha suscitato nei mistici di ogni tempo numerosi studi e opere.

Il Corano insiste nell'appello a seguire una via verso Dio, a combattere sulla via di Dio (*ḡihād fi sabīl Allah*) più che per la “causa di Dio”, come viene facilmente indicato, spesso in modo riduttivo e con poche precisazioni di merito, l'appello a seguire il volere divino.

La via di cui parliamo è la *jarīqa* (lett. via) che conduce il credente dalla pratica della Legge verso la scoperta del suo senso reale e superiore, la *Ṛaqīqa*. Tale percorso viene spesso spiegato ricorrendo alla simbologia del cerchio (che rappresenta lo *āhir*, la forma esteriore, la *sharī'a*) e del suo centro (il *bājin*, l'aspetto interiore, la Realtà divina) raggiungibile attraverso molteplici raggi. Come piace ricordare ai sufi in proposito, le vie sono tante, ma la meta è unica.

Esistono così almeno due tendenze nel rapportarsi a Dio : una più giuridica, che si rifà alla lettera della Legge e diffida di esperienze soggettive (la tendenza legalista dei *fuqahā'*), l'altra che si affida principalmente all'esperienza diretta, intuitiva, dei *fuqarā'* (sing. *faqīr*, povero), altro appellativo dei sufi¹¹. Non si tratta di una divisione netta ma trasversale, non mancano infatti casi di mistici che furono anche dottori della legge e viceversa ed è nota ormai la riconciliazione avvenuta tra il sufismo e l'ortodossia legalista, in particolare grazie all'opera di Abu Hāmid al-Ghazali, sopra citato.

La sintesi tra i due aspetti avviene anche tramite l'*adab*, che potremmo definire un codice di cortesia spirituale sul quale poggiano tanto l'attitudine interiore che il comportamento esteriore. Il rispetto della giusta condotta riveste una fondamentale importanza nella progressione del discepolo e in ogni aspetto della sua vita: nella vita familiare e nelle relazioni sociali, nel mangiare e nel bere, nel viaggio, nella malattia e nella morte. L'*adab* corrisponde al criterio di una realizzazione spirituale armoniosa, dove è fondamentale l'insegnamento e il rapporto col proprio *shaykh*, il maestro che guida nel lavoro di purificazione interiore come nel rapporto con gli altri: per 'abdallah ibn al-Mubarak (fine VIII secolo) l'*adab* è “la conoscenza dell'anima”¹².

La Via verso Dio, la *arīqa* quale realtà puramente interiore, si può distinguere dalla *arīqa* come organizzazione sociale, che il vocabolario occidentale traduce con i termini di confraternita o ordine mistico, e che serve da supporto all'insegnamento orale, alla trasmissione di quelle conoscenze e pratiche spirituali che solo il cuore degli iniziati può veramente “assaporare” e comprendere intimamente, grazie all'esperienza diretta¹³.

11. M. Gaborieau, “Tarīqa et orthodoxie”, in A. Popovic e G. Veinstein, *op. cit.*, pp. 195-196.

12. D. Gril, “La Voie”, in A. Popovic, G. Veinstein, *op. cit.*, p. 96.

13. Per il sufismo è nel cuore (*qalb*) che si concentra l'energia creatrice, l'organo grazie al quale è prodotta la vera conoscenza, la gnosi di Dio e dei suoi misteri, secondo l'attitudine di ciascun fedele. Il cuore è l'organo di una percezione che è esperienza e assaporamento intimo

La *jarīqa* esprime dunque il legame nello spazio e nel tempo tra il maestro e i suoi discepoli che, sempre più numerosi, hanno suscitato il necessario fiorire degli ordini mistici storicamente noti¹⁴. È principalmente a partire dal XIII secolo che si assiste all'organizzazione formale ed al consolidamento delle vie in confraternite, luoghi di trasmissione del sapere esoterico; ma allo stesso tempo nasceranno anche diverse e nuove polemiche, in particolare contro la devozione popolare ed il culto dei santi che già attiravano masse numerose.

Proprio in questo periodo emerge la figura – oggi evocata da tanti integralisti – del teologo e giurista hanbalita ibn Taymiyya (m. 1328), che si scagliò contro ogni innovazione deplorabile, *bid'a*, come lo erano ai suoi occhi il culto dei santi, la devozione presso le tombe, le domande d'intercessione e altre pratiche religiose assai diffuse all'epoca. Egli stesso ricevette l'iniziazione alla Qadiriyya ed era perciò avvezzo al linguaggio del sufismo, che però tentava di svuotare del suo contenuto esoterico, arrestandosi al solo aspetto dell'etica.

Il pensiero di Taymiyya tornerà alla ribalta nel XVIII secolo, quando Muhammad ibn 'abd al-Wahhab (m. 1792) lo integrerà tra le basi della dottrina wahhabita secondo un'attitudine più militante, sino a dichiarare legittima la guerra santa, il *ḡihād*, contro i sufi. I movimenti di stampo wahhabita si svilupperanno allora in Asia Centrale, in Indonesia e in India, dove fu forte la pressione per un sufismo “epurato” da quelle pratiche considerate innovatrici – perciò minacciose – rispetto al puro insegnamento del Profeta. Ancora oggi la propaganda anti-sufismo sembra essere finanziata dall'Arabia Saudita a favore di organizzazioni riformiste di stampo integralista¹⁵.

Tali e tante critiche diventeranno accese quando l'organizzazione del sufismo tramite le sue confraternite sarà ormai stabilizzata, ma va ricordato come i sufi, da sempre amanti del viaggio, abbiano svolto una vera e propria missione di islamizzazione in intere aree del mondo islamico, dall'Africa all'Asia centrale, dove proliferarono nei secoli numerosi centri devozionali assieme ai loro culti, presso le tombe dei santi principalmente, testimoniando l'universalità di queste forme di religiosità.

Il *ḡihād* diventa allora lo strumento atto a combattere non solo i nemici esterni all'islam, ma anche quelli interni, in questo caso il sufismo detto popolare. Vedremo insomma come esso sarà strumento e meta per i mistici (di rea-

(dhawq), secondo una fisiologia sottile elaborata dai mistici di ogni tempo e luogo, cristiani o indiani, a partire dalle loro esperienze estatiche e contemplative. Cfr. H. Corbin, *op. cit.*

14. Le confraternite prendono il nome del maestro eponimo considerato il fondatore, così la Qadiriyya prende il nome dal maestro 'abd al-Qadir al-Ġilani (m. 561/1166); la Rifa'iyya da Ahmad al-Rifa'i (m. 578/1183); la Naqshbandiyya prenderà il nome da Baha' al-din al-Naqshband (m. 1389) e via dicendo.

15. Cfr. M. Gaborieau, *op. cit.*

lizzazione individuale o di difesa delle proprie terre di fronte agli invasori), quanto, dall'altra parte, occasione di lotta ideologica e/o armata contro gli stessi.

3. Dal *ribāj* al *ġihād*

Secondo la sura VI (versetto 112), un avversario, un nemico, è stato posto accanto ad ogni profeta. Considerato il sigillo della profezia, Muhammad è il *muġāhid al-akbar*, il combattente più grande, così come 'Alì e molti altri dopo di lui sono figure esemplari di *muġāhid*.

Il profeta Muhammad diceva che il *ġihād* maggiore è quello del cuore, al quale dedicarsi dopo le battaglie esteriori, *ġihād* minori, e in ogni momento. Infatti il *ġihād* minore non libera necessariamente il combattente dai propri *nafs*, dagli errori e dalle impurità della sua anima, né chi muore durante una guerra santa – battaglia contingente e sporadica – diventa necessariamente un martire¹⁶: solo il grande *ġihād* permette l'effettivo congiungimento a Dio, la realizzazione di quell'ordine perfetto identificabile nel disegno divino (che si pretende anche a torto di conoscere e imporre).

Ma diversi nemici ostacolano il credente nella via di Dio, anzitutto il proprio ego, il mondo terreno e il diavolo: «e non vi seduca dunque la vita del mondo, non vi seduca, su Dio, il Seduttore! In verità Satana è vostro nemico, e voi prendetelo per nemico» (XXXV, 5-6).

Nella lotta il cuore dispone di due truppe, una visibile (i sensi, gli organi interni e esterni, che non possono disobbedire al cuore) ed una invisibile, a sua volta divisibile in due tipi: il partito di Satana e quello di Dio. Riconoscere quali *nafs* appartengano a Satana e incitino al male, richiede uno sforzo interiore al credente, una lotta contro se stesso, corpo e anima. Il corpo del fedele è infatti per al-Ghazali come un avamposto, un *ribāj*, dove l'anima lotta contro i suoi nemici¹⁷.

Se la battaglia spirituale è il compito principale per il mistico, non va dimenticato l'importante ruolo che numerose confraternite sufi hanno assunto nella difesa dei territori dell'islam, proprio praticando il *ġihād* minore, armato all'occasione. Delle postazioni di frontiera si sono diffuse a partire dal VIII/IX secolo lungo le coste del nord Africa e sino all'Asia centrale: si tratta dei *ribāt*

16. M. Lagarde, «Un exemple de la position akbarienne sur le *jihād*», in G. Cipollone (a cura di), *La liberazione dei 'cattivi' tra cristianità e islam. Oltre la crociata e il jihād: tolleranza e servizio umanitario*, Archivio Segreto del Vaticano, Collectanea 46, Città del Vaticano 2000, pp. 629-633.

17. J. Renard, *op. cit.*, p. 234.

(dalla radice *RB*“, legare, attaccare), inizialmente dei luoghi a vocazione militare, costruiti lontano dalle città e perciò propizi alla meditazione, divenuta in seguito l’attività principale. L’istituto del *ribāj* – specificatamente musulmano – si collega al dovere della guerra santa, alla difesa dei domini dell’islam e alla sua estensione con le armi. Pian piano però la funzione di ritiro spirituale ha preso il sopravvento sull’attività militare che non ha comunque cessato di esistere e contribuire ad animare le vie di frontiera; pensiamo alle visite alle tombe dei mistici e dei guerrieri periti in battaglia, ma anche alla creazione di villaggi e città lungo queste stesse vie.

A livello architettonico il *ribāj* era una costruzione molto semplice e ciò ne ha facilitato l’enorme diffusione soprattutto lungo tutta la costa nord-africana e spagnola. Quest’ultima costituiva la frontiera che separava i territori musulmani dai regni cristiani, e dove, specie al tempo degli Almoravidi e sino alla resa di Granada nel 1492, si combatteva frequentemente il *ḡihād*, la guerra contro i cristiani, spagnoli e francesi, all’interno della penisola iberica conquistata dai musulmani¹⁸.

Il Marocco e l’al-Andalus costituivano una posizione geografica ideale per affrontare il nemico. Gli ospiti regolari o occasionali del *ribāj*, i *murābijūn*, erano essenzialmente dei combattenti per la fede, dei volontari, degli uomini pii che si consacravano alla difesa dell’islam. La vita era occupata dagli esercizi militari come dalle pratiche pie; i *murābijūn* si preparavano al martirio con lunghe orazioni sotto la direzione di uno *shaykh* venerato e normalmente compivano dei ritiri spirituali più e meno lunghi. Nei *ribāj* i predicatori popolari indirizzavano i sermoni ai *murābijūn* per esortarli al *ḡihād*¹⁹.

Ma anche il solo contributo finanziario alla costruzione dei *ribāj* costituiva opera pia, un servizio alla causa dell’islam, ed ogni contributo alla loro vita era considerato opera gradita a Dio. Difatti le fondazioni si moltiplicarono, almeno sino al XIV secolo, grazie alla devozione dei fedeli. Nel XVI secolo si continuava a combattere in Africa, mentre in Oriente, dove gli infedeli non costituivano più una minaccia, l’istituzione cominciava a cambiare carattere: la disciplina ascetica e le pratiche spirituali avevano progressivamente sostituito gli esercizi militari. Ma probabilmente lo sviluppo del sufismo e l’organizzazione in ordini mistici aveva già contribuito a dare a questi stabi-

18. Anche in Sicilia sembra fossero presenti dei *ribāj*, nei pressi di Palermo. E.I., voce *Ribāj*, p. 1230.

19. Lo studio del *ribāj* – e del *ḡihād* quale suo aspetto complementare – ha suscitato l’attenzione di diversi storici riunitisi in Spagna al congresso di San Carles de la Rapita nel 1989, per approfondire una delle dimensioni più originali dell’islam medievale, appunto la sua spiritualità militarista. Vedi M. De Epalza, «Études sur le *ribāt* islamique. Sa spiritualité militaire et ses traces archeologiques et toponimiques en Espagne», in *Revue Maroc Europe. Histoire, Economies, Sociétés*, n. 6, Rabat 1994, pp. 129-144.

limenti una nuova ragion d'essere: il *ribāj* cominciò a confondersi con la *khānqāh*, con la *zawiya*, con quelle sedi dove ci si riuniva intorno a un maestro o alla sua tomba per pregare²⁰. Ancora un altro termine si era diffuso da allora in Spagna, la *rābiya*, ritiro per santi che qui vivevano circondati di discepoli e servitori religiosi. La grande diffusione delle *rābiya* ha probabilmente coinciso con l'evoluzione dei *ribāj*.

De Epalza²¹ evidenzia la scarsità di studi sul *ribāj* come istituzione e precetto religioso, data anche la difficoltà nel distinguere l'elemento militare dell'amministrazione politica islamica (più coercitivo) da quello "militarista" della spiritualità individuale e collettiva dei musulmani (più volontaristico forse). Si tratta di due elementi ben stretti nel discorso islamico, sebbene distinguibili sul piano teologico e giuridico. L'aspetto militare è divenuto da subito importante, così il *ḡihād* ha assunto progressivamente il significato principale di sforzo militare, comunitario, patriottico, nel cammino verso Dio e il paradiso, lungo il quale si poteva certo perire (con grande valore evidentemente).

Ricordiamo in proposito il caso degli Almoravidi (da *al-murābij*), berberi venuti dal Sahara occidentale che nel XI-XII secolo costituirono una dinastia statale nel Maghreb occidentale e in al-Andalus, formando una società capace di inglobare gruppi etnici, confessionali e linguistici più diversi, sotto il segno dell'islam e della lotta contro i cristiani.

Nella misura in cui combattere sulla via di Dio costituisce un obbligo religioso²², si è resa necessaria l'elaborazione di un preciso codice sulla guerra santa, basato sul Corano e sull'insegnamento del Profeta. Tale codificazione pone numerose e puntuali condizioni teologiche e teoriche alla realizzazione del *ḡihād*, tali da renderne il dovere difficilmente concretizzabile (se tutte queste condizioni venissero effettivamente osservate)²³.

Nel *ribāt* ci si riuniva soprattutto per diventare dei "veri credenti", validi combattenti pronti a difendere la *dār al-islām*, la casa dell'islam, il regno di Dio e della pace, contro il dominio della guerra, del caos, la *dār al-|arb*. Questa divisione, in principio prettamente giuridica, è stata manipolata e trasformata da tanti fondamentalisti in una divisione ideologica che vede opporsi i due regni, di Dio e di Satana, del bene e del male.

20. EI, vol. VIII, voce *ribāt*, pp. 510-524.

21. M. De Epalza, *op. cit.*, p. 129 e segg.

22. Cfr. Sure II, 190 e 216; IV, 74-76.

23. Perciò i musulmani avrebbero praticato il *ribāj*, sostiene de Epalza, qualora le autorità locali non fossero state ostili ai *murabijūn* che combattevano sotto i loro domini. All'epoca la Spagna era contesa tra musulmani e cristiani, ed i *ribāj* si trovavano di volta in volta sotto l'influenza di nuove autorità che potevano agevolare o ostacolare le loro lotte, anche in base a delle oculute strategie e alleanze. Cfr. M. De Epalza, *op. cit.*, p. 138.

Non va dimenticato però come tale contrapposizione ideologica sia presente in ogni religione. Proprio la “guerra santa”, nella tradizione islamica e cristiana, si fonda e legittima in gran parte sugli stessi presupposti che vedono i fedeli combattere al comando di Dio, per propagare la propria religione e instaurare così un ordine sociale sotto il comando divino; cristiani e musulmani hanno combattuto e combattono per rinforzare la propria fede o per punirne le deviazioni; per difendersi dai nemici esterni e interni: i dissidenti, gli eretici, i governi empi, il materialismo e le sue degenerazioni.

Ma il *ḡihād* non è guerra giusta. Nelle fonti classiche è possibile distinguere il *qitāl*, letteralmente battaglia o lotta, quale ultima risorsa per garantire la diffusione dell’islam, da un significato metaforico della battaglia come una condizione permanente tra musulmani e non credenti. Il Corano inoltre scoraggia l’aggressione, *‘idwān*, distinta dal *qitāl*²⁴. I versetti medinesi contengono molto sull’etica di guerra e pace nell’islam, anche se la tradizione coranica sul tema è non di rado contraddittoria in merito, così che non è possibile ricostruire una singola etica islamica ma esistono appunto tradizioni differenti. Proprio l’uso selettivo del Corano per supportare di volta in volta una particolare visione etica ha stravolto la specificità del significato di *ḡihād*. Così per la distinzione ormai abusata, ma nuovamente privata di sostanza, tra *dār al-islām*, *dār al-salām* e *dār al-|arb*, che non è un’espressione coranica, osserva Bassam Tibi²⁵, ma fu coniata al tempo dell’espansione militare, anzi la parola *|arb* sarebbe usata per descrivere l’uso della forza da parte dei non musulmani. Allorché questi non si sottomettono volontariamente, tramite la conversione o l’accettazione, si ricorrerà alla guerra per far regnare la pace nell’islam²⁶. Scrive ancora Tibi come nelle sure meccane il termine *ḡihād* venga usato per indicare gli sforzi di conversione degli infedeli, anche senza connessione con l’azione militare, infatti non si menziona la parola *qitāl*.

L’invito al *ḡihād* è più spesso compiuto tramite la *da‘wa* che può essere intesa come una missione di pace per diffondere l’islam. Esiste insomma un uso persuasivo del *ḡihād*, che invita a combattere “con la Parola, in guerra grande” (XXV, 52), e a preferire la pace. Le restrizioni all’uso della violenza

24. B. Tibi, “War and Peace in Islam”, in Sohail H. Hashmi (a cura di), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton University Press, Princeton e Oxford 2002, p. 178.

25. B. Tibi, *op. cit.*, p. 176.

26. B. Tibi, *op. cit.*, pp. 177-180. Il *ḡihād* è stato particolarmente valorizzato dagli Omayyadi per mobilitare i fedeli, dando vita ad un’aristocrazia militare e paradossalmente laicizzando tale categoria religiosa. Nasce allora il mito della città ideale, realizzato dal Profeta a Medina. L’età d’oro dell’Islam fonda un sentimento nostalgico verso l’ordine perfetto ma irripetibile che ancora genera uno sforzo di adeguamento a ritroso verso quella ideale società islamica, pur se nell’imperfezione delle politiche umane. Cfr. E. Pace, *Sociologia dell’islam*, Carocci, Roma 1999.

quando manchi una “giusta causa” non negano però quei versetti che invece invitano anche ad uccidere il nemico, l'idolatra, tessendo un discorso coranico fatto di promesse e minacce²⁷.

4. Il *bāḥin* più lo *-āhir*

Sacro, verità e violenza si trovano intimamente legati in ogni testo sacro e in tutte le culture religiose, alimentandosi a vicenda nel tentativo di colmare l'immensa distanza che ci divide dal creatore, quel vuoto che esisteva prima della creazione²⁸.

Una distanza transnaturale separa l'Essenza divina non partecipabile dalla nostra natura umana, distanza che non può essere affrancata se non con grande sforzo, ed anche con la forza, con violenza e astuzia. Perciò, scrive Louis Massignon²⁹ all'interno della sua monumentale *Opera Minora*, l'epopea musulmana tipo è la guerra santa. Dio ci avrebbe imposto di lottare contro la sua predestinazione, di lottare con lui affinché possiamo raggiungerlo: tale strategia non è che il velo della Sua santità che ci attira a lui attraverso il sacrificio violento della nostra vita. Diversi mistici hanno pagato con la persecuzione e la vita terrena tale desiderio di comunione divina. Husayn Hallaj ibn Mansur, di cui Massignon è il principale specialista, morì dopo esser stato crocifisso, lapidato, impiccato ed infine bruciato, per aver pronunciato quel terribile segreto che avvicina l'uomo a Dio, perché il suo credo fu : “Lui è Me”³⁰.

La dottrina del *waḥdat al-wuḡūd*, dell'unità profonda della natura umana e divina, elaborata da ibn Arabi, fu contrariata da ibn Taymiyya (come da tanti integralisti di ieri e di oggi) che riteneva riducesse la distanza tra l'uomo e Dio, idea blasfema per molti ortodossi. Secondo questa dottrina infatti è impossibile che l'essere divino si separi dalle forme dell'universo: Lui è il Creatore ed è la Creatura, poiché nulla sarebbe senza il suo fiato esistenziatore. Tutto è racchiuso nella Rivelazione. Il Corano, se appare chiuso entro l'apparenza

27. Cfr. M. Arkoun, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Paris VRIN 2005.

28. Vuoto indicato dalla radice *khalā'* da cui deriva anche il termine *khalwa*, cioè il ritiro spirituale, una pratica indispensabile nell'ascesi iniziatica, necessaria a purificare l'anima e combattere il proprio ego (*ḡihād al-nafs*). Il ritiro solitario, come in tutte le tradizioni spirituali, favorisce la concentrazione su Dio ed è propizio all'illuminazione divina. Muhammad infatti ricevette la rivelazione dopo ripetuti periodi di ritiro nella grotta di Hirā'.

29. L. Massignon, “La guerre sainte suprême de l'islam arabe” (1959), in *Opera Minora*, Dar el-Maaref, Liban, Tome II, p. 305.

30. *Ibidem*, p. 313.

della lettera, è da considerarsi al contrario la cifra di un Verbo eterno che stimola la ricerca continua del *sensu vero*³¹:

Così Noi precisiamo i Nostri Segni per gente capace di meditare (X, 24).

Compito non facile per la maggior parte dei fedeli. Eppure diversi pensatori riformisti o radicali hanno tentato di interpretare in chiave mistica la cosiddetta guerra santa, forse per trovare una giustificazione ai tanti impropri *ḡihād* ed alle loro conseguenze?

Esiste una corrispondenza stretta tra essoterico ed esoterico che necessita di essere approfondita e valorizzata nelle stesse scienze sociali, cosicché un aspetto possa chiarire l'altro e viceversa, e non si riconduca invece ogni fatto a quell'univocità così spesso imposta a tutto quanto rilevi dall'islam. Se citiamo il Corano non è per attenerci all'immutabilità della sua lettera, né per giustificare ogni lettura che ne diamo (comunque selettiva), ma per mostrare come il libro sacro contenga in sé i due elementi appena citati, l'esoterico e l'exoterico, la rivelazione ed il suo significato nascosto:

Egli è colui che ti ha rivelato il Libro: ed esso contiene sia versetti solidi, che sono la Madre del Libro, sia versetti allegorici. Ma quelli ch'hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è dall'allegorico, bramosi di portar scisma e di interpretare fantasiosamente, mentre la vera interpretazione di quei passi non la conosce che Dio.
(III, 7).

Tali elementi possono guidarci nell'analisi e nella decostruzione, ormai imprescindibili, di concetti come quello di *ḡihād* e della sua impropria traduzione di guerra santa, che tanta parte rivestono oggi nell'analisi del mondo islamico, ma che risentono di grande misconoscimento e troppi pregiudizi³².

Dopo aver indicato per lungo tempo la lotta spirituale del mistico che vuole unirsi al divino, il termine *ḡihād* è stato ampiamente utilizzato e messo in pratica da ogni sorta di autopromosso difensore dell'islam, per essere infine "confiscato" dai movimenti terroristi nati negli ultimi decenni. Mohammed Arkoun³³ osserva giustamente come parlare di *ḡihād* sia diventato un luogo

31. Diversamente il magistero dogmatico cristiano avrebbe sostituito l'ispirazione profetica, enunciando tutto ciò che deve esser detto e chiudendo in tal modo le porte alla interpretazione esoterica. Cfr. H. Corbin, *op. cit.*, p. 26.

32. Lo stesso possiamo dire a proposito del velo islamico, *chador*, *burqa* e i diversi termini spesso mal conosciuti ma ugualmente utilizzati per alimentare il dibattito sulla questione dei simboli religiosi e/o, all'occorrenza, culturali e politici.

33. M. Arkoun, *Humanisme...*, *op. cit.*, p. 55.

comune ormai privo di portata concreta nelle polemiche tra musulmani e occidentali.

Dato il disordine semantico che regna intorno alla concettualizzazione (e ancor di più alla traduzione) delle lingue d'espressione dell'islam, e date le "rottture intellettuali, spirituali e culturali" avvenute nel mondo islamico, si segnala sempre più l'uso militante di un vocabolario dalle forti risonanze religiose, come appunto: *ḡihād*, causa di Dio, partito di Dio, paradiso, Salvezza eterna, tutti termini che oggi vengono rimaneggiati in un contesto più e meno secolarizzato e radicalmente politicizzato, dove si compie la disintegrazione, piuttosto che il rinnovamento, dei valori e del sentimento religioso quali funzionarono nel pensiero e nella cultura passati³⁴.

Si dovrebbe allora ripensare al contesto storico della rivelazione ed alle manipolazioni che di volta in volta sono state fatte in virtù di fini altri rispetto all'estensione ed al trionfo del regno di Dio, benché la storicizzazione di tale momento fondatore non sia gradita ai più. Bisognerebbe inoltre chiedersi, criticamente, perché i giuristi abbiano ristretto l'accezione del *ḡihād* in senso militare/militarista – sino a renderlo prevalente o quasi – mentre gli spirituali ne privilegiano la portata interiore e purificatrice?

Abbiamo visto come la nozione di *ḡihād* contenga in sé una dimensione duale (ma non necessariamente oppositiva); è uno sforzo interiore anzitutto, ma implica anche una attualizzazione esteriore, che storicamente ha acquisito maggiore rilevanza, proprio perché visibile. Lo stesso islam contiene i due aspetti, necessari l'uno all'altro: la Religione ufficiale, essoterica, è l'indispensabile supporto, la forma esteriore che contiene la dimensione esoterica, principalmente il sufismo che ne ricerca e svela i significati più intimi. Si tratta di due dimensioni che si completano vicendevolmente.

Nella monumentale opera *Futū|āt al-Makiyya* di ibn 'Arabi leggiamo: «Sappi... che Dio si è rivolto all'uomo nella sua totalità, senza privilegiare il suo esteriore (*āhir*) al suo interiore (*bājin*) né il suo interiore al suo esteriore»³⁵.

Il sufismo ci invita dunque ad approfondire, seguendo un approccio dialettico, il significato, la genesi e lo sviluppo dei diversi *ḡihād*.

34. *Ibidem*.

35. Tratto e tradotto da M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Éd. du Seuil, Paris 1992, p. 334. Un esempio di come il nascosto e il manifesto possano integrarsi ci è dato dalla figura del *kāfir*, non semplicemente "infedele", ma per ibn 'Arabi i *kāfirūn*, i "miscredenti" (dal senso originale della radice *KFR*, nascondere): «Sono quelli che nascondono ciò che gli è apparso nella contemplazione dei segreti dell'unione... che nascondono la loro stazione spirituale». Nel Corano, ricorda Chodkiewicz, Dio stesso si descrive tramite gli attributi che appartengono alle creature imperfette che noi siamo, pp. 72-73.

5. Il *ḡihād* dei sufi contro l'invasione coloniale

Se il *ḡihād* interiore è considerato come superiore a quello dei corpi, le due dimensioni non hanno cessato storicamente di supportarsi l'un l'altra, di incrociarsi, confondersi, sostituirsi. A proposito dei mistici, Michel Chodkiewicz dice che “la piccola guerra santa contro il nemico esterno, non li distoglie dalla grande guerra, contro l'infedele che ognuno porta in sé; né la grande dalla piccola”³⁶.

Il periodo della colonizzazione europea dell'Africa a sud e a nord del Sahara è ricco di episodi che hanno visto le popolazioni locali fronteggiare il nemico con lo spirito e le armi del *ḡihād*. Molti sufi si sono distinti per essersi opposti al colonialismo europeo o all'imperialismo cinese e russo, come vedremo riprendendo l'esempio di alcuni *ḡihād* noti alla storia del sufismo, e dell'islam in generale.

5.1 L'emiro 'abd al-Qādir

Ci soffermeremo dapprima sulla figura esemplare dell'emiro 'abd al-Qādir (m. 1883), poiché egli conciliò nel corso della sua vita, non senza indugi, lo sforzo interiore ed esteriore teso a soddisfare la Volontà divina: la sua lotta contro il potere francese fu contemporaneamente una missione spirituale.

'Abd al-Qādir, sin da giovanissimo dedito alla preghiera ed alla purificazione interiore, al *ḡihād al-akbar*, si troverà presto costretto – a causa dell'aggressiva colonizzazione francese dell'Algeria – a praticare parallelamente il *ḡihād* armato per difendere la sua terra natale. La sua concezione del *ḡihād* rimandava ai nobili monaci guerrieri che una volta popolavano i *ribāj*. E Muhieddine, suo padre, gli insegnava che il miglior *ḡihād*, secondo la tradizione, consiste “in una parola giusta rivolta a un sultano ingiusto”³⁷.

La previa tirannia dei turchi sembrava aver provato le popolazioni locali, le numerose tribù erano spesso in lotta tra loro, ma di fronte all'occupazione francese (cominciata nel 1830-32) i marabutti³⁸ decisero di prendere in mano la situazione, cercando anche l'appoggio del sultano del Marocco. Quando pe-

36. Citato in B. Etienne, *Abdelkader. Isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh)*, Hachette Littératures, Paris 2003, p. 268. Il testo di B. Etienne costituisce il riferimento principale qui adottato nel descrivere il *ḡihād* dell'emiro algerino.

37. *Ibidem*, p. 119.

38. Il termine marabutto, corruzione di *murābij*, è usato per indicare i santi, i capi di confraternite o villaggi (ma anche guaritori e divinatori), soprattutto in Africa settentrionale e subsahariana; furono i colonizzatori francesi a diffondere il nome insieme a non pochi pregiudizi su queste figure composite e ai loro occhi problematiche.

rò il figlio del sultano decise di ripiegare e sottomettersi alle potenze europee, ponendo non pochi problemi in merito ai confini territoriali, i capi tribù chiesero a ‘abd al-Qādir – che già partecipava alla guerriglia alle porte di Orano – di guidare la resistenza. Nel 1832 ‘abd al-Qādir, investito della missione di sultano, proclamò il *ḡihād*, la guerra giusta contro gli invasori.

Come vedremo anche nel caso della Senussiyya, l’emiro (secondo l’esempio del profeta), cercò innanzitutto di sfuggire al sistema tribale e familiare vigente, organizzando lo “Stato” in base a dei principi generali che luogotenenti, capi tribù e prefetti erano responsabili di far rispettare in nome del fine supremo: il trionfo dell’islam.

In guerra la sua tattica consisteva in azioni di disturbo alle truppe francesi, appesantite e lente, per impedir loro di approvvigionarsi di cibo e animali. Ciò nonostante, delle negoziazioni furono avviate, in particolare col nuovo generale Desmichels, ed un nuovo trattato fu siglato nel 1834. La Francia già riconosceva la sovranità di ‘abd al-Qādir sui territori che allora controllava, senza però che i confini fossero precisati e senza che si evitassero gli scontri tra le varie tribù, i cui capi erano responsabili come abbiamo visto dell’ordine pubblico. Ma i trattati saranno ripetutamente violati dai francesi e, tra vittorie, sconfitte e tradimenti dei suoi, l’emiro sarà sempre più preoccupato e incerto sugli esiti della battaglia.

‘abd al-Qādir continuerà comunque a cercare in Dio le risposte ai tanti suoi dubbi sull’opportunità di emigrare o continuare a combattere: *hiḡra* o *ḡihād*?

È forse a partire da questo momento che inizia la vera evoluzione dal piccolo *ḡihād* a quello maggiore, dove la lotta armata lascerà lentamente il posto alla inquietudine più grande per lui, la conquista mistica.

Nonostante per l’emiro la politica, *siyāsa*, fosse da considerare come uno dei pilastri della vita sociale di questo mondo, come uno spirito di sintesi e coesione volto alla solidarietà tra membri di una comunità, senza antinomia rispetto alla religione, gli ostacoli si presentavano continui e perniciosi. Aumentavano i dissidi con i francesi ma anche con i *tiḡani*³⁹, sempre più influenti. Eppure, prima che i francesi violassero il trattato di Tafna (1837), l’emiro credette in un’Algeria ora unita e sicura e considerò la sua missione compiuta. Scrisse al sultano del Marocco il suo desiderio di tornare allo studio, alla pietà, alla ricerca e alla conoscenza, che invece dovrà ancora rimandare:

Nous ne nous sommes pas permis d’assumer la tache du gouvernement par ambition, par orgueil ou par amour du pouvoir ni pour les vanités de ce bas monde; mais – et Dieu lit dans le fond de mon coeur – pour combattre la cause de Dieu, pour préve-

39. La Tiḡaniyya è un altro importante ordine mistico che acquisì molta influenza in ampie zone dell’Africa a nord e a sud del Sahara, preoccupando l’emiro che arriverà nel 1839 a sottomettere interi villaggi e prendere in ostaggio il figlio dello *shaykh* al-Tijani.

nir la fratricide effusion du sang musulman, pour protéger leurs propriétés, et pour pacifier le pays comme l'exige la ferveur de la foi et du patriotisme⁴⁰.

Ma durante il *ramaḡān* del 1840 'abd al-Qādir si decise nuovamente a decretare la guerra santa a nome di "tutti i musulmani", dopo aver convocato i capi tribù e i saggi, avvertito il sultano del Marocco e il nemico stesso. Fu allora che i francesi schiacciarono gli algerini, inaugurando anni di guerra e distruzione, di precarietà e instabilità nel territorio algerino. Ancora una volta 'abd al-Qādir sentì la necessità di indebolire le tribù, riflesso dell'orda che costituiva il pilastro della società araba all'epoca della *ḡahiliyya*, dello stato di ignoranza prima dell'avvento di Muhammad. Dopo la rivelazione invece, il solo legame dell'uomo dovrà essere quello che lo collega a Dio, senza intermediari.

Nel 1843 si rifugiò in Marocco, pur continuando le razzie verso Orano. Ma gli interrogativi non cessavano di tormentarlo: avrebbe dovuto rovesciare il sultano e costituire uno Stato a partire dalla Kabilya? Come poteva continuare la campagna contro l'Infedele: ritirandosi in un *ribāj* o emigrando verso Oriente, per poi tornare?

In quegli anni di indugi e incertezze 'abd al-Qādir fu messo fuori legge e ricercato dal sovrano marocchino per molto tempo. Si costituì infine ai francesi⁴¹.

La ricerca interiore divenne ancor più profonda e ricca di interrogativi: come il combattente per la fede, un *muḡāhid*, diventa un migrante, un *muhaḡir* (alla stregua del profeta scacciato da Mecca)? L'esilio si impone quando un musulmano non può più comportarsi da tale in un paese occupato dallo straniero... Ed in esilio il combattente lascerà il posto al sapiente, in esilio l'emiro si consacrerà all'insegnamento ed alla riflessione mistica, la sua vera missione. L'altra, quella del *ḡihād* armato, fu in fondo accidentale per 'abd al-Qādir: «Je n'étais pas né pour être un guerrier. Il me semble que je n'aurais jamais dû l'avoir été, ne fut ce qu'un seul jour. Et pourtant j'ai porté les armes toute ma vie. Que les desseins de la Providence sont mystérieux!»⁴².

Quando gli venne concesso di partire per l'Oriente⁴³ (inizialmente si stabilì a Bursa), 'abd al-Qādir era ormai noto ai francesi per la sua saggezza e spiritualità che riusciva a comunicare ad un pubblico numeroso ed eterogeneo. I

40. B. Etienne, *op. cit.*, p. 177.

41. *Ibidem*, pp. 208-211. Il 10 settembre 1844 viene firmato un trattato di pace tra Francia e Marocco, in cui si delimitarono i confini dell'Algeria (convenzione di Lalla Maghnia).

42. Nella sua corrispondenza con l'amico Dupuch, vescovo di Algeri, cit. in *ibidem*, p. 232.

43. Durante il viaggio visitò a lungo la Francia (dopo avervi passato diversi anni in esilio) e sostò anche in Sicilia, della quale canterà le meraviglie, lodando il "mare bianco che conduce al *dar al-islam*", in *ibidem*, p. 252.

suoi movimenti però erano controllati dal governo francese, che temeva ulteriori velleità algerine. Il desiderio di ‘abd al-Qādir era invece quello di trasferirsi in terra santa, o in Siria, a Damasco dove si trovava la tomba del suo più grande maestro, ibn ‘Arabi. Era qui che l’emiro avrebbe voluto terminare la sua esistenza terrena, da qui ritornare a Dio, e così sarà. Questa è la fine dell’esilio occidentale, il tornante della conversione interiore, *إِقْلَابٌ*, nella lettura di Bruno Etienne.

Una volta stabilitosi in Siria ‘abd al-Qādir si dedicherà alla vita spirituale senza tralasciare però l’impegno sociale, interessandosi alla vita del paese ed alla sua modernizzazione. La sua fama, già notevole per via della resistenza ai francesi, si consolidò in tutta l’area mediorientale. Inoltre, nella stessa Francia esisteva all’epoca un potente partito “kadérien”, composto essenzialmente di anziani prigionieri e ufficiali dell’Armée d’Afrique ammiratori dell’emiro, ai quali si aggiunsero membri dell’alta finanza e uomini d’affari (che suscitarono una moderna campagna stampa a suo favore).

Ma ‘abd al-Qādir diventerà ancor più celebre per aver salvato centinaia di cristiani durante gli scontri e i massacri che colpirono la popolazione di Damasco nel 1860⁴⁴. Rivolgendosi ai suoi fratelli musulmani, l’emiro li ammonì per la loro condotta empia:

Sommes-nous donc dans un jour de poudre, pour que vous ayez le droit de tuer des hommes ? À quel degré d’abaissement êtes-vous descendus, puisque je vois des musulmans se couvrir du sang de femmes et des enfants. Dieu n’a-t-il pas dit : « Celui qui aura tué un homme sans que celui-ci ait commis un meurtre ou des désordres dans le pays, sera regardé comme le meurtrier du genre humain tout entier.⁴⁵

Il 22 settembre 1860 ‘abd al-Qādir sarà insignito della Legione d’onore per volere di Napoleone III. Nel 1863 lasciò Damasco per poi incontrare a Gedda il suo ultimo maestro vivente, lo *shaykh* al-Shadhili, e da qui continuerà finalmente il lungo pellegrinaggio e i ritiri solitari a Mecca e Medina. Si ritirava regolarmente nella grotta di Hira, dove Muhammad ricevette i primi versetti coranici e dove, come nei suoi sogni d’adolescente, Dio e il profeta gli rivelarono nuove e più profonde interpretazioni del verbo divino.

44. Contrariamente alle speculazioni avanzate in quel periodo da alcuni giornali riguardo la probabile formazione di uno Stato arabo in Siria, guidato proprio da Abdelkader sotto l’egida della Francia.

45. B. Etienne, *op. cit.*, p. 344. All’epoca i disordini erano sempre più frequenti in Libano, così Francia e Inghilterra decisero di agire all’unisono, l’una in Libano e Siria, l’altra in Mesopotamia e appunto nel luglio 1860 fu firmata la pace e la spartizione dell’area in zone di influenza: Libano e Siria furono proclamati “protettorati” francesi, Palestina e Iraq inglesi. Vedi anche: M. Campanini, *Storia dell’Egitto contemporaneo. Dalla rinascita a Mubarak*, Ed. Lavoro, Roma 2005.

La sua sete di conoscenza non si arrestava comunque ai segreti dell'islam; cominciò invece ad interessarsi alla massoneria, grazie anche alla conoscenza dell'amico e raro massone arabo-musulmano all'epoca, Shahin Makarius. 'Abd al-Qādir sarà iniziato nel 1864 al primo grado della loggia francese *Le Piramidi d'Egitto*, nella convinzione, sostiene Etienne, che la massoneria fosse ai suoi occhi probabilmente l'unica istituzione europea degna d'essere preservata, un ponte tra Oriente e Occidente utile a superare le divisioni teologiche e condurre così gli europei sul cammino dell'Oriente, della spiritualità⁴⁶.

L'emiro continuerà sempre a dimostrare la sua fedeltà alla Francia, pur cosciente dei gravi problemi che affliggevano il suo paese e l'Oriente tutto, e lo fece anche quando le rivolte si diffusero nel Maghreb, spesso per mano delle confraternite che riuscirono a mobilitare masse di fedeli davanti alla aggressione europea.

Di fronte all'occupazione 'abd al-Qādir consigliò infatti moderazione al capo della Tijaniyya; da alcuni anni era anche in contatto con la Senussiyya, già attiva all'epoca come vedremo tra poco. Ma le relazioni che l'emiro stringeva da una parte e dall'altra, i continui viaggi (sarà anche a Parigi in occasione della prima esposizione universale nel 1867, dove incontrerà numerosi sovrani stranieri) e la resistenza dell'Algeria che volgeva al suo termine, finirono per provocare un clima di sospetti e timori reciproci.

Ecco allora che la figura dell'emiro comincia a perdere credibilità di fronte alla Francia ed alla Siria, scivolando verso quella morte terrena (il 26 maggio 1883) che sarà l'inizio di un nuovo viaggio:

*Dans cet état d'ivresse, d'effacement, de non-être,
je parvins là où il n'est plus, en vérité, ni lieu, ni au-delà...
la verticale et l'horizontale se sont anéanties
les couleurs sont revenues à la pure blancheur primordiale
toute attribution, toute relation étant abolie, l'état originel est rétabli
le voyage a atteint son terme et ce qui est autre que Lui a cessé d'exister*⁴⁷.

46. I massoni certo non conoscevano il lessico esoterico di ibn 'Arabi che ispirava il pensiero dell'emiro, né i pochi arabizzanti che ne traducevano la corrispondenza avrebbero potuto restituire pienamente il significato profondo delle sue idee. Ma a parte la condivisione del linguaggio esoterico e degli ideali di fratellanza e libertà, l'iniziazione dell'emiro sembrava piuttosto andare incontro ai desideri di espansione della massoneria nell'Africa francese. Cfr. B. Etienne, *op. cit.*, pp. 318-353.

47. Questi versi dell'emiro ben illustrano il cammino del mistico verso Dio, la meta del *ḡi-hād al-akbar*. *Ibidem*, pp. 289-290.

5.2 La Senussiyya

La geografia delle guerre definite *ḡihād* islamici ci porta non lontano dall'Algeria di 'abd al-Qādir, nell'attuale Libia, che subì un tentativo di colonizzazione da parte dell'Italia nelle regioni della Cirenaica e della Tripolitania all'inizio del '900, dopo le precedenti avanzate inglesi e francesi.

Val la pena di ricostruire la storia della confraternita Senussiyya e della sua lotta all'invasore italiano, come la illustrò Evans-Pritchard nel suo celebre testo sui *Senussi di Cirenaica*⁴⁸, per cercare di capire in che modo il sufismo delle confraternite si sia armato sino ad assumere il ruolo controverso di “fomentatrici” dell'aggressione o della resistenza (attiva e passiva) che verrà loro attribuito dal colonialismo. Gli errori delle potenze coloniali nell'interpretare e capire le ragioni delle popolazioni che, spesso spinte dalle confraternite, organizzeranno la resistenza in nord-Africa come in Sudan o in Cecenia, si sono ripetuti in tutta la letteratura orientalista, ancora di stampo colonialista, e in parte sino ai nostri giorni. Come vedremo, le dinamiche e le motivazioni che hanno portato intere popolazioni a combattere il nemico, per resistergli, per difendersi, per conquistare nuove terre e nuovi valori identitari, sono articolate in modi complessi e sfuggono alla semplice etichetta della “resistenza” entro cui spesso si rinchiudono vari movimenti di stampo anche religioso.

L'ordine dei Senussi fu fondato dall'algerino Muhammad bin Ali al-Sanusi al-Khattabi al-Idrisi al-Hasani, noto in Cirenaica come *al-Sanusi al-kabir*, il gran Senusso. Grande influenza ebbe su di lui il suo maestro Ahmad ibn Idris, fondatore della Idrissiyya che fu poi ramificata, per mano dei suoi principali discepoli, nei due ordini della Mirghaniyya e della Senussiyya appunto. La Senussiyya si presentava come una confraternita fortemente “ortodossa”, che attribuiva maggior importanza all'essere un buon musulmano piuttosto che un buon mistico⁴⁹. Secondo Ahmad al-Sharif, il nipote del gran senusso, il misticismo è qualcosa che si aggiunge alla fede e alla morale ortodossa, ma non un loro sostituto. Perciò veniva enfaticamente l'identificazione col Profeta; un simile insegnamento era adatto ai Beduini di Cirenaica, che seguivano lo *shaykh* sia sul piano personale che politico, mentre solo la minoranza istruita si dedicava alla recitazione di preghiere e litanie.

L'obiettivo precipuo di questa *jarīqa* si incentrava su una più profonda comprensione del credo islamico e della sua civiltà di pace e giustizia, di

48. Evans-Pritchard E. E., *Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*, Edizioni del Prisma, Catania 1979.

49. Alcuni osservatori hanno avanzato, relativamente all'ortodossia e ad alcune caratteristiche comuni, dei paragoni col wahhabismo, ma una simile lettura è stata spesso dettata da interessi coloniali. Ciò non toglie che oggi la corrente wahhabita riesca ad influenzare anche le confraternite, in alcuni paesi africani come nel sub-continente indiano.

commercio e istruzione. I confratelli venivano dissuasi dal discutere di questioni politiche. Ma, secondo Evans-Pritchard, un'organizzazione religiosa non avrebbe potuto nel lungo periodo distaccarsi da un'organizzazione politica di più ampio raggio, lo dimostrava già allora il nazionalismo arabo, ricalcato su basi religiose⁵⁰.

Il successo del gran Senusso, a differenza di altri "santi" precedenti, dipenderà dall'unione dei due ruoli, quello di capo religioso di una confraternita e quello di abile gestore politico della struttura sociale esistente.

La città di Giarabub, presso il confine egiziano, diventerà il centro della confraternita e la sede di una prestigiosa università che attirava numerosi studenti. Giarabub era fuori dal controllo turco, egiziano e francese, e costituiva un'importante via di comunicazione verso Mecca, favorevole all'attività missionaria. Presto si stabilì uno stretto legame tra le tribù e le *zāwiya* collocate nei loro territori e tra gli *shaykh* locali ed il gran senusso; ciò determinò, secondo Evans-Pritchard, la forza e l'efficacia anche politica dell'ordine. La Senussiyya si espanse nell'Arabia occidentale, nel nord-Africa, nella Valle del Nilo, in Tunisia, e in parte del Sudan e del Sahara, soprattutto sotto il figlio e successore del gran Senusso, al-Mahdi. Quest'ultimo spostò la sede centrale sino all'oasi di Qiru, da dove fu presto costretto ad organizzare la resistenza ai francesi che avanzavano in ampi territori dell'Africa settentrionale e centrale. Mentre i francesi distruggevano molte delle *zāwiya* senussite, gli italiani avanzavano in Cirenaica, così al-Mahdi (che non sembrava nutrire particolari mire politiche sino ad allora) si vide costretto a difendere l'oltraggio che i beduini stavano subendo nelle loro terre. Ma il vero organizzatore della resistenza agli europei sarà suo fratello Ahmad al-Sharif.

Probabilmente è stata proprio l'occupazione italiana della Libia a impedire la possibile frantumazione della confraternita, la cui organizzazione, ancora troppo semplice, soffriva di un debole controllo centrale e di un'accesa conflittualità interna.

I beduini professavano l'islam prima dell'arrivo del gran Senusso, ma probabilmente ne ignoravano dottrina e precetti, che rispettavano in modo superficiale: pregavano raramente e non compivano il pellegrinaggio. Forse compensavano le loro inadempienze, sostiene Evans-Pritchard «con l'entusiasmo per il *ḡihād*, la guerra santa contro gli infedeli»⁵¹. Pensavano di assolvere i propri obblighi religiosi con la loro lunga e coraggiosa lotta contro gli italiani, i francesi e gli inglesi. Al-Sanusī, un santo per i beduini, riuscì a riorganizzare il loro modo di vita all'insegna dell'islam, esercitando un'influenza durevole sulla loro morale. A livello sociale poi, la distribuzione dei santuari era studia-

50. E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 14.

51. *Ibidem*, p. 61.

ta in modo tale che si trovassero al confine tra due sezioni tribali, costituendo così una sorta di zona di mediazione tra le stesse⁵².

La struttura genealogica sulla quale si fondava la tribù assumeva con la confraternita una rilevanza nazionale. Le tribù della Cirenaica (poco coese tra loro) vennero riunite dall'alto in una comune organizzazione, una società più ampia che si basava sugli stessi valori e costumi e sotto l'unica autorità spirituale della Senussiyya. I monasteri senussiti garantivano in più un solido punto di riferimento per le popolazioni beduine e delle città, un supporto per le necessità materiali e spirituali, contribuendo a mantenere unito il mondo islamico contro l'impatto della civiltà occidentale e dell'imperialismo.

Riunite sotto la Senussiyya le tribù ebbero per la prima volta l'occasione di esprimersi come una unità politica nelle relazioni col mondo esterno, benché localmente i centri senussiti rimasero deboli e poco uniti. La minaccia dell'invasione italiana, e francese in parte, avvicinò il governo ottomano e la Senussiyya, sebbene tra le avversità e le diffidenze che caratterizzavano da sempre i loro rapporti. I beduini preferivano comunque la fedeltà all'islam piuttosto che allo straniero e gli italiani non tennero conto o non capirono la complessità dei sentimenti arabi: osserva Evans-Pritchard come, contro i cristiani e gli europei, gli arabi e i turchi (pur se contrapposti) diventavano musulmani, così come contro i turchi i beduini e i cittadini diventavano Arabi e contro le città le varie tribù diventavano un'unica comunità beduina.

La prima guerra "italo-senussita" (1911-17) fu una lotta di liberazione dal giogo straniero condotta dai beduini cirenaici sotto la guida della Senussiyya, che ora cominciava a rivendicare lo status di governo (firmandosi *al-|akūma al-sanusiya*) o di Stato semi-autonomo, e come tale guidò la resistenza armata, presto divenuta una guerra di partigiani. Il mondo musulmano e arabo condannò l'occupazione italiana e fornì aiuti ai Senussi. Numerosi beduini venivano mandati in Turchia per ricevere un'educazione militare ed al loro rientro la popolazione locale li acclamava come i figli eroici dei *muğāhidūn* libici⁵³.

52. La distribuzione spaziale era in parte legata all'ubicazione delle rotte commerciali, dei porti, delle sorgenti d'acqua e laddove potessero svolgere un ruolo politico-economico, per favorire il controllo del commercio marittimo e la difesa di aree vastissime. I monasteri fungevano anche da scuole, caravanserragli, tribunali, banche, ospizi, cimiteri, oltre ad assicurare la normale funzione religiosa.

53. Nel 1913 il generale Ameglio diventò governatore della Cirenaica e avviò la pacificazione della regione, ma intervenne la guerra mondiale a influenzare la battaglia in Libia. Le cose si complicarono ulteriormente quando l'Italia invase la Tripolitania incontrando l'opposizione del senussita Mohammad Abid, che dapprima cercò di negoziare, poi sollevò le popolazioni del Fezzan e della Tripolitania meridionale. Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 119-120.

Il *ḡihād* dei senussi, pur incontrando importanti vittorie, non portò alla unificazione delle popolazioni locali, a causa delle antiche faide tra i beduini e la parte interna della Tripolitania, e tra la zona urbana e quella costiera.

Le endemiche divisioni interne segnarono il limite dell'influenza politica della Senussiyya. Fu così che il *sayyid* Muhammad Idris, nipote del gran senusso, alla fine negoziò con le potenze europee, perdendo il suo potere contrattuale e politico, nonché il prestigio morale della confraternita. Con Idris si procedette alla creazione di un emirato arabo della Cirenaica e le nazioni europee furono costrette a trattare con l'“Emiro Senusso”. Presto però il nuovo governo fascista cercò di riconquistare la Tripolitania e la Cirenaica. Nel 1923 il nuovo governatore delle colonie, il generale Bongiovanni, annullava tutti gli accordi e le convenzioni stipulate con la Senussiyya di Idris. Cominciava la seconda guerra italo-senussita (1923-32)⁵⁴.

Gli italiani godevano certo di scarso prestigio presso le popolazioni della regione, anche per via della loro ambivalente strategia politica, tesa a favorire i beduini collaborazionisti contro i ribelli. I beduini combattevano per difendere le loro terre, il loro bestiame, il loro stile di vita, sotto la bandiera dell'islam. Anche quando il califfato cessò di esistere (con Atatürk a capo della nuova repubblica turca), la guerra santa continuò ad essere combattuta in nome dell'islam e contro una potenza cristiana. La religione è divenuta insomma il collante che ha unito popolazioni spesso divise al loro interno.

L'esito della guerra però non fu positivo per le popolazioni indigene: nel 1930 vennero chiuse le sedi senussite, confiscati i loro beni e gli sceicchi esiliati. Quando nel 1932 finì la guerra, la Cirenaica si ritrovava in un mare di sangue. L'organizzazione della confraternita fu completamente distrutta, insieme ai villaggi. Il governo fascista invalidò gli accordi appena stipulati per restituire alla confraternita i beni e le terre confiscati, anche se riconobbe alla Senussiyya la libertà di esercitare le sue funzioni religiose. Col regio decreto del 1930 furono chiusi tutti i monasteri allo scopo di distruggere le fondamenta economiche dell'ordine, dopo quelle politiche⁵⁵. Allo stesso tempo, come è noto, il governo fascista avviò una politica religiosa protesa verso l'islam più ortodosso, probabilmente per agevolare l'impresa libica. Furono costruite mo-

54. Secondo Evans-Pritchard la volontà degli italiani di riconquistare la Tripolitania e la Cirenaica fu scarsa: dopo l'accordo del 25 ottobre 1920, il nostro governo stipendiava notabili, funzionari delle *zawiya*, cadì, scribi, capi di bande irregolari, consiglieri politici e informatori, nel tentativo di corrompere la regione e mantenerla tranquilla.

55. Dal 1932 progressivamente numerose famiglie di coloni italiani arrivarono a popolare interi villaggi appositamente creati. Le terre furono deliberatamente tolte agli autoctoni, anche se sotto la facciata dell'indennizzo, oppure potevano essere temporaneamente coltivate. Successivamente però fu incentivato il ritorno in patria delle migliaia di esuli rifugiatisi nei paesi arabi confinanti.

schee, restaurate le tombe dei santi e le *zāwiya*, garantiti lo status personale e il diritto tradizionale islamico; nel '35 invece vennero proibite le esibizioni “fachiriche” delle confraternite, come volevano gli ‘*ulamā*’ che le ritenevano inaccettabili innovazioni. Mussolini cercava di costruirsi, strategicamente, una reputazione di amico e difensore dell’islam, ma i beduini non si fecero certo impressionare dalla sua politica populista. Il regime voleva costruire una personalità araba basata sulla partecipazione alle organizzazioni dello Stato, un po’ come avveniva in patria. Lo stile fascista si riconosce nelle parole dell’allora governatore Italo Balbo: «Non avremo in Libia dominatori e dominati, ma italiani cattolici e arabi musulmani, gli uni e gli altri uniti nella invidiabile fortuna di essere gli elementi di un grande e potente organismo, l’impero fascista»⁵⁶.

Dopo la tregua firmata coi Senussi i residenti furono dichiarati cittadini italiani, ma le leggi fasciste negarono molti dei diritti prima concessi. Intanto, gli sceicchi cirenaici e tripolitani, che riconoscevano Idris come loro emiro, avevano risposto alla dichiarazione di guerra dell’Italia con la creazione di un esercito anglo-arabo-libico – composto anche da esuli senussiti in Egitto e successivamente coadiuvato dai beduini – che metterà fine all’esperienza coloniale italiana. Nel 1943 Idris tornerà in Cireanica, nuovamente a capo della confraternita fondata da suo nonno e diventerà re della Libia indipendente⁵⁷.

I *ḡihād* capeggiati dai senussi, dall’emiro ‘abd al-Qādir o da altri *shaykh* sufi, hanno suscitato grandi timori e inquietudini nelle potenze europee in piena espansione coloniale. I francesi in particolar modo furono molto preoccupati di un possibile progetto panislamico complottato dalle confraternite africane ai loro danni⁵⁸. Ma le guerre di liberazione, sotto l’egida dell’islam, hanno piuttosto aperto la strada ai nascenti nazionalismi.

Nella prefazione al testo di Evans-Pritchard, Vittorio Lanternari parla della Senussiyya come un esempio di interpenetrazione tra nativismo religioso e nazionalismo politico, affermatosi particolarmente durante la lotta contro gli italiani. Lanternari ricorda come l’autore attribuisca l’origine dei movimenti religiosi di rinnovamento (definiti “deviazionisti”) a delle esigenze di auto-identificazione contro forze esterne deculturatrici, o ancora ad una reazione contro la cosiddetta “ortodossia”. I movimenti religiosi esprimerebbero dunque situazioni di crisi e ne costituirebbero dei tentativi di riscatto: socio-culturale, simbolico, psicologico.

56. E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 213.

57. Idris I sarà re del paese dal 1951 al 1969, anno in cui il generale Gheddafi rovescia la monarchia per proclamare la Repubblica.

58. Sull’argomento cfr. J.-L. Triaud, *La Légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1913*, Editions de la MSH, IREMAM, Parigi 1995.

Una simile analisi è valida ancora oggi, anche se non è sufficiente a spiegare tutte le dinamiche, ogni volta inedite, complesse, locali – ma pur sempre inscritte in logiche più ampie – che sfuggono spesso all’analisi più attenta. Se la religione gioca di norma un ruolo importante all’interno di tali dinamiche, l’islam non è certo quella variabile unica e totalizzante con cui spiegare la storia dei popoli di tradizione islamica né l’identità dei soggetti che si richiamano alla sua fede.

In situazioni di crisi sociale, politica, economica e culturale – frequenti in molte regioni del mondo musulmano – l’islam e sue le molteplici strutture organizzative vanno spesso a ricoprire un ruolo di identificazione, di riparo e sicurezza, di assistenza e mobilitazione che tanto spesso sia i regimi passati che gli Stati in via di democratizzazione non sono riusciti ad assolvere.

Gli stessi ordini sufi non hanno sempre assunto lo stesso atteggiamento verso i colonizzatori, verso le proprie autorità di riferimento, né tra di loro: rivalità e collaborazione si sono spesso alternate, contrapposte, intrecciate. Perciò il loro *ḡihād*, come ogni tipo di *ḡihād*, non è definibile in modo univoco. Lo stesso possiamo dire a proposito del fondamentalismo islamico contemporaneo, sviluppatosi diversamente nei paesi musulmani per una serie di dinamiche (interdipendenti) interne ad ognuno quanto comuni agli altri.

Pensatori come al-Ghazālī e Ibn Taymiyya – citati a più riprese anche nei dibattiti contemporanei – ritenevano comunque necessario obbedire alla Legge divina, anche se fosse stato un regime dispotico a farla rispettare. Ma non si tratta di un pensiero generalizzabile; ripensiamo alla dinastia almoravide, il cui puritanesimo, l’enfasi sulla giurisprudenza e l’intolleranza verso ebrei e cristiani (rafforzata dalla Riconquista) hanno impedito lo sviluppo di altre aspirazioni religiose, come il sufismo per esempio, aprendo lo spazio ai movimenti di riforma che ne provocheranno la caduta⁵⁹.

Amadou Bamba (m. 1927), il fondatore della Muridiyya senegalese, rifiutò di resistere contro i francesi ed alle armi preferì il lavoro indefesso, per lui l’equivalente della preghiera, anche se i suoi seguaci vi vedranno in qualche modo il simbolo della resistenza all’occupante⁶⁰. La branca *tiḡani* di Al-Hajj Malik Sy, all’inizio del secolo scorso, incoraggiò alla collaborazione con l’amministrazione francese, la quale, secondo il marabutto, aveva posto fine alle guerre fratricide che dilaniavano il Senegal prima della colonizzazione. Per Malik Sy il rispetto del potere politico costituito, in sé rappresentante di Dio, era necessario all’adempimento degli obblighi religiosi stessi. Peraltro i francesi non speravano nel suo aiuto, visto il sospetto che nutrivano verso le

59. Cfr. P. Guichard, *Al-Andalus 711-1492. Une histoire de l’Andalousie arabe*, Hachette, Parigi 2000; C. Addas, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, Seuil, Parigi 1996.

60. Fu in effetti esiliato per molti anni dai francesi.

confraternite, considerate come delle sette segrete molto influenti, dunque pericolose per la loro espansione. Ancora, sino agli anni '60-'70 il marabutto Seydou Nourou Tal sarà l'interlocutore privilegiato dei governi post-coloniali di Senghor, continuando l'assunto che «obbedire e rispettare i Francesi era piacere a Dio»⁶¹.

Non sarà così per la resistenza dei caucasici all'occupazione russa, benché organizzata in modi differenti nelle varie zone dell'Asia centro-orientale.

5.3 La Naqshbandiyya

Nel Caucaso, grazie all'azione dell'*imām* Mansur (1760-1794), la lotta nazionale si unirà ancora una volta a quella religiosa⁶².

Inizialmente Mansur – seguendo il vento riformista che aleggiava in tutti i territori dell'islam all'epoca – predicava la necessità di restaurare la legge e i valori islamici per poter vincere la guerra contro i russi, poiché sosteneva che solo i veri credenti sarebbero stati assistiti da Dio.

La Naqshbandiyya introdotta nel nord Caucaso deriva dalla branca Khaliyya dello *shaykh* Khalid⁶³. Questi riteneva che la debolezza politica della *umma* islamica fosse causata da una generale negligenza nell'osservanza della *sharī'a* e dunque nella corruzione del vero islam. Lo *shaykh* discuteva poco degli aspetti interiori, della purificazione dell'anima, e privilegiava invece la dimensione legale della *sharī'a*. La stretta osservanza della *sharī'a* è infatti una componente molto importante della stessa dottrina *naqshbandi*, un prerequisito per intraprendere il patto con Dio che sarà enfatizzato dai *khalidi*. Nel Caucaso centrale si continuava quel lungo processo di islamizzazione avviato nel Daghestan, processo che implicava necessariamente la conversione di ingusci e osseti cristiani. Il cristianesimo veniva infatti propagato dai russi, che ora vedevano i tentativi di Mansur come una sfida alla loro autorità nell'area. Fu fatto di tutto per impedire l'azione di Mansur, ma ciò valse ai russi l'alienazione della popolazione locale che già subiva continue violazioni dei propri diritti. Fu addirittura avviata una campagna militare nel 1775 per catturare Mansur nel suo villaggio, poi completamente bruciato, ma l'*imām* e i suoi

61. A. Piga, *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Bagatto Libri, Roma 2000, pp. 131-2.

62. Per illustrare il *ḡihād* dei *naqshbandi* in Asia centrale verrà utilizzato principalmente il testo di Anna Zelkina, *In quest for God and Freedom. Sufi response to the russian advance in North Caucasus*, Hurst e C., London 2000.

63. Diya al-Din Khalid al-Sharazuri al-Kurdamiri (1779-1827), dal cui nome deriva appunto la branca *khalidi* che si diffonderà enormemente nel mondo musulmano, anche contemporaneo.

circondarono le truppe sulla via del ritorno, segnando il successo di quella che fu battezzata come una grande rivolta naqshbandi e un miracolo di Mansur. Tra le leggende e l'entusiasmo, la sua fama si propagò nel Caucaso settentrionale e occidentale, infatti per alcuni anni guidò i circassi del nord-est nella resistenza anti-russa, sino alla sua cattura e uccisione nel 1791.

Ma è in Cecenia che verrà maggiormente ricordato. I ceceni si convinsero della sua santità, credendo che sarebbe tornato a liberarli dal giogo russo. Non sembra però che Mansur volesse stabilire una rete sufi nell'area⁶⁴, comunque si dimostrò un abile stratega militare; per primo applicò le tattiche di guerriglia, che implicavano il ritiro davanti all'offensiva nemica e poi l'attacco improvviso di fronte al ritiro delle truppe russe, secondo quella che diverrà una tipica strategia di combattimento nel Caucaso⁶⁵.

Durante il XIX secolo la Russia continuava l'azione militare, annettendo il Daghestan al suo impero. Quando fu imposto il protettorato, che significava tra l'altro un aumento delle tasse, la popolazione reagì con una serie di ribellioni armate, brutalmente represses e affiancate da spedizioni punitive nei villaggi per mano del generale Ermolov. Progressivamente, ad est e ad ovest del Caucaso, l'islam si cristallizzò come la principale forza politica potenzialmente capace di trascendere le divisioni locali in nome della comune lotta anticoloniale. Ancora una volta ritroviamo, pur con tutte le differenze e le difficoltà del caso, il tentativo di superare le frontiere etniche e tribali al fine di unire le popolazioni montane sotto l'egida di un più vasto movimento religioso.

Intanto le idee dello *shaykh* Khalid di implementare la *sharī'a* per resistere alle potenze occidentali attiravano tanto i seguaci della *jarīqa* quanto i musulmani "ordinari". Le tradizionali autorità religiose e secolari non riuscivano più a fornire una risposta adeguata di fronte all'espansione militare russa. La Naqshbandiyya invece poteva offrire al popolo un'ideologia comune, attraverso un messaggio chiaro e semplice che spiegava il declino delle società nord caucasiche (e dei musulmani) con la corruzione del vero spirito dell'islam: la *sharī'a* era la risposta alla crisi, occorreva ovviamente un maestro per guidare i fedeli verso la liberazione.

Nel 1825-6 ci fu una grande rivolta capeggiata dal ceceno Beybulat Taymi, un leader secolare (molto stimato sia dai ceceni sia dai russi) che si avvantag-

64. La Zelkina arriva a chiedersi se Mansur fosse o meno naqshbandi, benché mostrasse molte qualità degli *shaykh* sufi. Sulle confraternite nelle ex repubbliche sovietiche vedi anche: A. Bennigsen, C. Lemerrier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Payot, Parigi 1986.

65. Pensiamo anche alle più recenti strategie di guerriglia del comandante Massud in Afghanistan, efficaci sino al momento però della sua uccisione da parte dei sicari di Osama bin Laden. Cfr. M. Berry, *Massud il leone del Panshir. Dall'islamismo alla libertà*, Ponte alle Grazie, Milano 2003.

giò però dell'insegnamento *naqshbandi*. Per una serie di circostanze favorevoli Beybulat ottenne un'importante vittoria sui russi nel luglio del 1825, galvanizzando così le popolazioni cecene che accrebbero le fila dell'esercito. Ma le tensioni non tardarono a farsi sentire tra Beyulat, Qudluqi⁶⁶ e altre autorità locali su come gestire la rivolta, che si esaurì nel 1826. La rivolta comunque ispirò la mobilitazione della confraternita intorno al Daghestan già ricoperto di *juruq* semiclandestine, e agì da evento catalizzatore nell'unione della maggior parte delle tribù cecene, che agivano autonomamente, contro i russi.

Dal 1834 al 1859 le guerre continuarono ad opera dell'*imām* Shamil (1796-1871), che stabilì una sorta di regno unificato dalla *sharī'a*, il cosiddetto Imamato di Shamil. La tradizione *naqshbandi-khalidi* dovette però far fronte ai numerosi governatori indipendenti e superare l'opposizione di diverse autorità religiose tradizionali oltre alle pressioni militari russe. Tra mille difficoltà Shamil avviò progressivamente una serie di riforme amministrative, fiscali e militari, eliminando progressivamente la base del potere tradizionale. L'intera sua organizzazione fu ricalcata sulla struttura sufi *naqshbandi*, con un *imām* al vertice e dei rappresentanti, *khalīfa*, a capo delle *wilāyāt*, distretti amministrativi, anche se più tardi ne limiterà i poteri e l'autonomia, generando non poca confusione tra le autorità religiose e giudiziarie. Shamil introdusse per la prima volta qualcosa di simile al concetto di cittadinanza, nella misura in cui governante e governati erano sottoposti ad un unico sistema legale e in teoria erano uguali in diritti e doveri. Il sistema militare, (*murtaziqa*), fu organizzato lungo linee sufi, secondo una stretta relazione *murshid-murīd*, ma la loro vita militare era più importante della loro conoscenza religiosa ridotta al minimo. Diversamente però, c'era chi praticava il *ḡihād fi-sabīl Allāh* in termini puramente religiosi, dei discepoli dediti alla purificazione mistica e insieme impegnati nel supporto ideologico e nella propaganda.

Anche i russi cercarono di attirarsi le simpatie di *mullā* e '*ulamā'* – sia tra i *naqshbandi* che tra gli oppositori di Shamil – per diffondere «il vero islam e insegnare alla gente la lealtà all'imperatore russo come primo guardiano dei suoi sudditi cristiani e musulmani»⁶⁷. Shamil oculatamente cercò l'appoggio della Naqshbandiyya per legittimarsi tra la gente, così ogni battaglia veniva accompagnata da una campagna di propaganda svolta dai discepoli naqshban-

66. Beybulat aveva invitato un *naqshbandi* daghestano, Mullah Muhammad al-Quduqli, a stabilirsi in Cecenia per coadiuvarlo nella battaglia. I ceceni ancora attendevano la prossima venuta dell'*imām* che avrebbe sconfitto gli infedeli e infatti Qudluqi annunciò di aver ricevuto una rivelazione in cui Dio aveva scelto lui come l'*imām* atteso, divenendo così anche il leader militare. Era il maggio 1825. Cfr. A. Zelkina, *op. cit.*, pp. 125-128.

67. *Ibidem*, p. 213.

di. Ma anche questa strategia non fu sufficiente a impedire l'imminente declino del suo regno⁶⁸.

Dalla seconda metà del XIX secolo anche la Qadiriyya cominciò a diffondersi presso la popolazione, oramai esausta, che accettava volentieri il messaggio di non violenza dei nuovi predicatori, in particolare dello *shaykh* ceceno Kunta Hajji. Shamil, sentitosi minacciato, costrinse Kunta a lasciare la Cecenia nel 1859, quando però aveva già guadagnato molti adepti anche tra i *naqshbandi*. In tutto ciò i russi ripresero le ostilità determinando la rapida sconfitta di Shamil che con la sua resa vide crollare il suo sogno di un'entità nazionale moderna.

L'esperimento di uno Stato islamico fu molto importante per il Caucaso, anche agli occhi dei russi che mantennero gran parte del suo sistema amministrativo negli anni successivi, cercando però di privarlo della sua sostanza islamica e *naqshbandi*. Gli effetti furono limitati perché le confraternite erano ormai capillarmente radicate e influenti e permeavano ogni aspetto della vita sociale, politica e religiosa grazie alle reti clandestine che agivano al di fuori del controllo sovietico. Dopo la conquista russa anche la Qadiriyya si trasformò radicalmente, adottando molti aspetti della dottrina e dell'organizzazione *naqshbandi*. In molti campi la sola autorità politica e spirituale riconosciuta diventò quella degli *shaykh* sufi e le confraternite divennero il fulcro ed il veicolo espressivo dell'opposizione anti-sovietica nell'area, giocando dunque un'importante ruolo di identificazione nazionale. Le proteste popolari saranno d'ora in poi sempre capeggiate da un *imām*, almeno sino agli anni 1930, quando la moderna élite secolare accederà alla leadership della lotta di liberazione nazionale.

Sino agli anni novanta i leaders spirituali sufi hanno goduto di un vasto seguito, nonostante decenni di repressioni violente da parte del regime sovietico che mirava a instaurare un "ateismo scientifico"⁶⁹. Durante un conflitto nel dicembre 1994 lo stesso Eltsin cercò l'appoggio dei clan appartenenti alla Naqshbandiyya, ormai minoritari rispetto alla più strutturata Qadiriyya⁷⁰.

Sebbene gli esempi appena descritti non siano certo esaustivi delle piccole e grandi rivolte che, particolarmente dal XIX secolo in poi, hanno animato intere regioni a maggioranza islamica, da essi si evince il ruolo attivo, militante,

68. Inoltre la pace di Parigi, firmata nel 1856 tra i russi e la coalizione ottomano-franco-britannica, fu vista come una vittoria dei russi provocando nella popolazione il rifiuto di combattere ancora.

69. V. J. Schubel, "Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in contemporary Uzbekistan", in E. Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: change and continuity*, Richmond, Curzon 1999, p. 73.

70. P. Karam, "Tchéchénie. Analyse de la situation avec Patrik Karam", in *Les Cahiers de l'Orient*, n. 42, secondo semestre, Paris 1996, p. 88.

sul piano sociale e politico, spesso esercitato dalle confraternite. Anche pochi esempi servono infatti a illustrare il pluralismo che distingue la galassia degli ordini sufi, il loro differente approccio alla sfera politica e sociale, oltre che religiosa. Il *ḡihād* dei sufi si presta a situazioni e soluzioni diverse che incontrano il fervore del mistico e di ogni credente⁷¹.

6. Quale *ḡihād*?

Al lettore può forse sfuggire la differenza evocata tra i due tipi di *ḡihād*, del corpo e dell'anima, dato che sul piano storico concreto la battaglia coinvolge innanzitutto i corpi, si sposa a ideali nazionalistici, di giustizia, di riscatto, come ogni altra battaglia. Abbiamo cercato nelle pagine precedenti di spiegare come l'ideale e il credo si manifestino attraverso l'azione umana in modi diversi e non più puri, perché coinvolti nella complessità della storia in atto. Dottrine e principi vengono insomma attuati da chi si richiama ad un credo o ad una ideologia, ma intrecciandosi giocoforza a dinamiche anche lontane dal credo religioso.

Le due forme di *ḡihād* in breve si nutrono l'una dell'altra. E non solo. Molte delle guerre in corso sono alimentate da disperazione, povertà e deprivazioni di ogni sorta, tutti elementi che, se ben manipolati e strumentalizzati da un'ideologia desiderosa di potere ma vestita d'islam, fanno sì che i conflitti vengano chiamati "guerra di religione", "guerra santa" o semplicemente "*ḡihād* islamico". Senza dimenticare però che tale fenomeno è comune a tutte le religioni e non è affatto una prerogativa islamica.

Ritorniamo al *taḡawwuf*: è utile a questo punto esplicitare una certa differenza (che non implica necessariamente la separazione) tra il sufismo dottrinale, del sapere esoterico, ed il sufismo delle confraternite, quali corpi sociali vivi e attivi nel mondo.

Ancora una volta parliamo in termini di complementarità e non di distinzione netta, per non cadere nell'errore comune di vedere un volto popolare ed uno sapiente che non comunicano tra loro (ma formerebbero due sufismi?),

71. Ma, come abbiamo già accennato, tale ruolo suscitò piuttosto la paura ossessiva di un complotto panislamista, particolarmente verso la fine del XIX secolo, quando le autorità coloniali francesi in particolar modo (ma anche gli inglesi in Sudan), si persuasero che le confraternite stessero organizzando un complotto su scala internazionale o quando, negli anni della seconda guerra mondiale, si insinuò il dubbio che l'impero ottomano sfruttasse il conflitto mondiale per far sollevare i musulmani contro i loro tutori coloniali. Tali e infondati timori ebbero come conseguenza l'intensificarsi dei controlli polizieschi e politici, di azioni di spionaggio e di sorveglianza dei traffici tra alcuni paesi musulmani lungo le rotte del Mediterraneo. Cfr. J. Dakhli, *Islamicités*, Puf, Parigi 2005, p. 149.

così come spesso si è ceduto alla tentazione di parlare di tanti *islam* quanti sono i contesti ogni volta esaminati, isolandoli l'uno dall'altro o al contrario riducendoli infine tutti ad un'unica essenza. Indubbiamente va decostruita quell'immagine dell'islam come un tutto unico, indifferenziato, astorico o arretrato per sua essenza. L'uso del plurale nel parlare dell'islam, del sufismo e di ogni credo, è d'obbligo purché non si cada in quel relativismo culturale che tutto giustifica con la differenza o che all'occorrenza confonde o giustappone il religioso col culturale e viceversa⁷².

Occorre un approccio dialettico. Ritorniamo al pensiero di 'abd al-Qādir per il quale il sufismo esprime l'unione di più aspetti complementari: l'essenzialità e la storicità, per esempio, vanno a completare un unico quadro, così come il vero disegno divino comprende il libero arbitrio unitamente alla predestinazione⁷³. Dio può tutto, anche l'impossibile, eppure il mondano interviene, così il secolare. L'agire umano aggredirebbe continuamente ciò che è santo. È per questo motivo che, sempre secondo 'abd al-Qādir, non esiste antinomia tra religione, politica e sapere razionale.

Per il sufismo la dualità conduce all'Unità che tutto può comprendere. Il pluralismo della creazione testimonia la ricchezza del dono divino: Dio si manifesta attraverso le sue creature perché si conoscano e Lo conoscano, e non perché si combattano:

*O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbi-
am fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile tra
voi è colui che più teme Iddio. In verità Dio è sapiente e conosce (XLIX, 13).*

I due volti del sufismo (uno dottrinale, l'altro confrerico popolare) sono stati più volte reclamati nella ricerca di una "alternativa" all'islam fondamentalista⁷⁴, attribuendo in tal modo al sufismo la capacità di sostituirsi alle posizioni più rigide o di fungere da spettro contro la violenza islamista.

Secondo Marietta Stepaniants⁷⁵ non è «alle confraternite, bensì al sufismo speculativo che bisogna guardare quale alternativa all'islam fondamentalista» che appunto dovrebbe poter «corrompere le menti popolari» grazie alla sua

72. Come osserva giustamente la Dakhliā, non bisogna culturalizzare o confessionalizzare ogni "cittadinanza musulmana". J. Dakhliā, *op. cit.*, p. 160.

73. B. Etienne, *op. cit.*, pp. 269-273.

74. In occasione del convegno internazionale intitolato: "Il ruolo del Sufismo e delle confraternite musulmane nell'islam contemporaneo. Un'alternativa all'islam politico?" (Torino, 20-22 novembre 2002). Il titolo è stato opportunamente modificato (in seguito al dibattito emerso nello stesso convegno) nel testo che ne riassume gli interventi, curato da Marietta Stepanyants, *Sufismo e confraternite nell'islam popolare. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Centro Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli, Torino, 2003.

75. *Ibidem*, p. 331.

«affascinante concezione personale di Dio» e così superare le interpretazioni conservatrici e fondamentaliste dell'islam, come se il sufismo fosse esente da simili letture o non si trasmettesse principalmente attraverso le confraternite, le stesse cui l'autrice non vuol guardare. All'opposto, Arkoun (2005) pensa alle confraternite come ad uno dei luoghi di "islamizzazione dal basso", dunque di stampo (anche) tradizionalista e conservatore.

Secondo Louis Gardet⁷⁶ invece, la confusione troppo a lungo mantenuta tra confraternite e sufismo, sembra ormai superata perché l'islam moderno, in fase di rinnovamento, avrebbe smesso di essere un islam di *juruq*, oggetto di sempre più frequenti rimproveri e accuse.

In fondo nessuna di queste opinioni riassume il mondo del sufismo nella sua integralità. Passività e azione, oscurantismo e fine sapienza, sono solo alcuni degli aggettivi attribuiti alle confraternite, giudicate, come abbiamo visto, amiche o pericolose a seconda dell'interlocutore.

Se è vero che le dottrine del *ta'awwuf* possono favorire l'incontro con l'altro perché meditano sul contenuto del simbolo senza irrigidirsi sul suo aspetto esteriore, è anche vero che la loro influenza non si traduce automaticamente nel vissuto dei suoi seguaci. La conoscenza e la padronanza delle dottrine esoteriche non sono infatti alla portata di tutti i fedeli, che possono vivere il sufismo in modi diversi e per gradi diversi.

Difficile trovare alternative di questo genere. Esistono soluzioni diversificate di adesione al sufismo, che vanno da un piano puramente individuale ad un ricco ventaglio di manifestazioni e appartenenze collettive, tra le quali il mondo delle confraternite risulta il tipo di adesione più comune. Ciò che è importante è perpetuare quel legame imprescindibile tra maestro e discepolo, dove il maestro trasmette un insegnamento iniziatico a sua volta trasmessogli da un altro maestro, ripercorrendo così una catena genealogico-spirituale (*silsila*) che si ricongiunge al Profeta.

Un esempio ci sarà utile in merito. Nonostante la grande complessità, l'insegnamento di ibn 'Arabi e la sua estesa influenza non si sono limitati al solo "sufismo intellettuale"⁷⁷, ma sono invece riscontrabili in un fitto universo confraterico che attraversa le classi sociali e il livello culturale più diversi. Non abbiamo con ibn 'Arabi una confraternita, ma la sua *baraka*, il suo influsso spirituale, cammina lungo una linea iniziatica trasmessa ininterrottamente – anche se con poca visibilità – sino ai nostri giorni.

Nella *jarīqa* Alawiyya (ed in molte altre) gli scritti di ibn 'Arabi sono letti e commentati, oggi come ieri, dai *fuqarā'*, i discepoli, molti dei quali sono

76. L. Gardet, "La mystique" (*ta'awwuf*), in C. Bouamrane, L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Parigi, 1984, pp. 144.

77. M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 18.

oggi degli operai algerini che vivono in Europa. Aldilà delle polemiche che il pensiero akbariano ha suscitato, vediamo come la trasmissione degli insegnamenti esoterici permetta al sufismo di trascendere le divisioni accademiche, sociali e quant'altre, come abbiamo già osservato.

La trasmissione delle tradizioni sufi da un luogo all'altro e in epoche diverse ha reso necessaria la creazione di supporti organizzativi (come le confraternite) in seno alla società, e ciò ha portato successivamente a evidenziare la distinzione tra il sufismo e i suoi ordini. Tale distinzione, benché esistente su più livelli, va comunque contestualizzata. Le confraternite non sono semplici focolai di religiosità popolare, tanto meno deve esser idealizzato il sufismo come corpus autonomo di dottrine e insegnamenti esoterici, in ogni caso difficilmente trasmesso al di fuori di un corpo sociale. Il sapere, le religioni, l'islam come corpus di norme e credenze, non possono mai agire autonomamente, senza il tramite di vari attori che peraltro ne selezionano determinati aspetti spesso senza interrogarlo quale "costruzione socio-storica continua e complessa"⁷⁸, locale e globale, come se l'islam fosse operativo in ogni tempo e luogo alla stessa maniera.

Ritorniamo dunque al *ḡihād* per sottolineare come l'interpretazione religiosa ed il contesto sociale siano nutrimento l'una dell'altro. Con la colonizzazione di ampi territori del mondo islamico, dal XIX secolo in particolare, si acuiranno fratture culturali e confessionali entro la già tormentata *umma*, e la funzione del pensiero critico si ridurrà contemporaneamente al crescere correlativo dell'ideologia di lotta, del *ḡihād* contro gli infedeli.

La lotta anticoloniale sembra inoltre aver lanciato una nuova lotta, un nuovo *ḡihād* interno all'islam: lo sforzo per divenire cittadini moderni ed allo stesso tempo notevoli sforzi sono stati avviati per riadattare alcuni aspetti della grande tradizione sino ad allora considerati irremovibili. Dopo un periodo di adesione euforica di tante popolazioni alle promesse di costruzione nazionale prodigate dai regimi post-coloniali, ci si è scontrati con una realtà impreparata ad accogliere le opzioni laicizzanti che venivano dai movimenti di liberazione.

Tra le promesse disattese da Stati ancora embrionali, da governi corrotti e collusi con l'Occidente – considerato responsabile della crisi interna alle società islamiche – ecco emergere il *ḡihād*, l'*obbligo assente*, che impone di lottare contro l'Occidente e contro i nemici interni.

L'ideale della *umma*, e dunque dell'unitarietà, è stato decisamente importante nel promuovere il *ḡihād* contro i nemici, diventando per molti popoli sia progetto nazionale che nuova conquista di sé, riscatto o ingresso nella storia.

78. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 166.

Ma tutto ciò ha purtroppo giustificato anche lo sradicamento delle libertà⁷⁹ (civili e personali). La lotta per uscire dal colonialismo è stata pagata in sintesi dall'islam a sacrificio dell'unitarietà, col caos interno alla *umma*, che significa secondo le parole di Gilles Kepel⁸⁰, sedizione, guerra interna all'islam e costante minaccia sulle società islamiche. In una parola *fitna*.

7. Riformismo, sufismo, islamismo

L'arco temporale che comprende il XIX ed il XX secolo segna un tornante nella storia del mondo islamico, caratterizzato da vecchie e nuove correnti, ortodosse e riformiste, moderniste e islamizzanti, che cercano risposte alle sfide lanciate dal colonialismo, dalla modernità occidentale e dalla sua invasione che ha travagliato l'islam.

Parallelamente all'orientamento wahhabita si è sviluppata una corrente riformista all'interno dello stesso sufismo, che predicava il ritorno alla prima comunità medinese ed alla rigida applicazione della *sharī'a*. In Egitto, a cavallo tra l'800 e il '900, ha preso piede la corrente riformista salafita⁸¹ anch'essa volta a rigenerare l'islam ed il sufismo, che peraltro era più che familiare ai suoi maggiori esponenti, quali anzitutto Ğamāl al-Dīn al-Afghānī (m. 1897) ed il suo discepolo Muhammad Abduh (m. 1905), sino a Sayyid Qutb e Hasan al-Bannā, ideologo l'uno e fondatore l'altro dei Fratelli Musulmani.

I riformisti sentono la necessità di rinvigorire l'islam restituendogli l'originalità e la forza della prima comunità islamica. Niente di nuovo dunque, ma un ripiegamento su vecchi modelli. Tali correnti e progetti di ritorno alle origini continuano ad investire anche il sufismo, in particolar modo le confraternite. All'epoca infatti, molti ordini sufi venivano accusati di non osservare adeguatamente la *sunna* e la *sharī'a* o di provocare negli adepti un'attitudine di passiva rassegnazione, dunque di allontanamento dalle responsabilità e dalle lotte.

Ma sappiamo come proprio i maggiori esponenti del riformismo salafita fossero spesso adepti di una *jarīqa* e si preoccupassero di unire spiritualità e azione, piccolo e grande *ġihād*, verso un unico obiettivo. Muhammad Abduh per esempio, affiliato alla Shadhiliyya, scrisse nel 1834 l'*Epistola sulle ispirazioni mistiche (Risālat al-wāridāt)* riprendendo le tesi di ibn 'Arabi

79. J. Dakhliā, *op. cit.*, pp. 153-154.

80. Cfr. G. Kepel, *Fitna. Guerra nel cuore dell'islam*, Laterza, Bari Roma 2005.

81. Da *al-salaf*. Gli *al-salaf al-sāliḥ* erano le prime generazioni di pii musulmani, compagni del Profeta: i salafiti di oggi vorrebbero rigenerare l'islam delle origini.

sull'unicità dell'Essere. La sua opera non poteva essere condivisa dagli altri riformisti, come il suo discepolo Rashid Ridā, più aperto invece alle istanze wahhabite⁸². Anche Ridā comunque, e come lui altri salafiti, stimava il sufismo strettamente sunnita e proprio la struttura della *jarīqa* influenzerà l'organizzazione del movimento dei Fratelli Musulmani, nato in Egitto negli anni '30, anche se la Fratellanza, una volta politicizzata, diventerà sempre più ostile alle confraternite.

Il teologo indiano Abū'l-'Ala Mawdudi (m. 1979), uno dei redattori della Costituzione del nuovo Stato del Pakistan, considerava il sufismo come la dimensione interiore della *sharī'a*, benché fosse ostile ad ogni esoterismo.

Non pochi allievi dell'emiro 'abd al-Qādir inoltre diventeranno pensatori importanti, tanto nella mistica quanto come precursori della rinascita araba e del nazionalismo. Molti di loro si sono trovati all'incrocio tra arabismo e islamismo, sia in seno alle confraternite (in particolare nella branca *khalidi* della Naqshbandiyya), che nelle logge massoniche e in ogni luogo dove l'emiro sostò e insegnò.

In sintesi, molti riformisti aderivano al sufismo in modi personali ma sempre strettamente aderenti all'islam considerato come vero e ortodosso. Da ambo le parti si convergeva su alcuni punti comuni facenti perno sulla diffusione di un islam "epurato" dalle innovazioni considerate devianti dalla lettera coranica e sul rifiuto dell'occidentalizzazione, dei costumi come dello spirito. Ma, a parte la condivisione di alcune idee sul piano dottrinale, molte critiche venivano mosse alle confraternite, generalmente viste come il segno della decadenza dell'islam (tema peraltro assai comune al tempo ed ancora oggi), della corruzione dei costumi islamici, dell'arretratezza e dell'ignoranza popolari.

Abbiamo visto però come le confraternite abbiano giocato un ruolo importantissimo durante la colonizzazione. E certamente il sufismo delle confraternite non poteva restar fuori dai processi di costruzione degli Stati-Nazione, dalla realtà dei nazionalismi nascenti al cui interno doveva ritagliare o negoziare il suo spazio d'azione.

Se il sufismo si presta ad una visione del mondo più ampia e ricca di quella proposta da tanti '*ulamā'* o riformisti salafiti, e può agire inoltre come simbolo di resistenza contro il dogmatismo autoritario, ufficialmente è stato spinto negli ultimi decenni ad assumere una posizione spesso ambigua o marginale nella società. Dimenticate in alcuni contesti, le confraternite fungono in altri da contropiede politico all'islam violento dei movimenti terroristici, il cui oggetto reale è innanzitutto la presa del potere. Perciò i governi di molti Stati a maggioranza musulmana hanno cercato di cooptare gli ordini sufi, l'influenza

82. E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, op. cit., pp. 203-205.

dei loro *shaykh*, che avrebbero dovuto frenare l'avanzata dell'islamismo, combattuto assiduamente all'interno dei paesi islamici.

La complessità del fenomeno confrerico (e di molti altri all'interno dell'universo islamico) ha comportato e ancora implica conseguenze mal conosciute sull'attività intellettuale, sulla produzione culturale, sull'evoluzione economica e politica. Senza dubbio, come nota giustamente Eric Geoffroy⁸³, il sostegno dei poteri in carica alle confraternite suscita non di rado l'infeudazione della spiritualità alla politica o quanto meno delle influenze importanti, da una parte e dall'altra.

Nei fatti, benché il sufismo continui a offrire preziosi strumenti intellettuali e spirituali, questi si ritrovano legati all'ambito religioso e politico locale che, "tutelando" la propria autorità, limita spesso il campo d'azione e di influenza altrui. Pensiamo alla politica dei partiti in Turchia, diversamente appoggiati da confraternite e organizzazioni religiose, in particolare dalla Naqshbandiyya che è oggi l'ordine più importante nel paese e probabilmente il più legato al potere, anche tramite le sue ramificazioni, non più considerabili confraternite, ma *cemaat*, "comunità", come i Nurcu, i Fetullahci e i Süleymanci⁸⁴.

Allo stesso modo vengono cooptati gli '*ulamā*', incaricati di opporre un magistero contro la violenza armata dell'islam radicale. L'islam viene così strumentalizzato da più attori per fungere da istanza suprema di legittimazione politica etica e culturale.

E forse in quest'ottica che il *ġihād* si distanzia dal suo scopo precipuo che è l'unione *in* Dio, per diventare ideologia di lotta per le collettività, soprattutto nelle lotte contemporanee di liberazione o resistenza, dove la dimensione propriamente religiosa è usurpata per legittimare teologicamente l'impegno in battaglie, nei fatti, profane.

Il discorso che da molti anni Mohammed Arkoun sostiene a proposito dell'islam merita di essere sviluppato in questa sede, nella misura in cui crediamo nella necessità di promuovere un pensiero critico (pur senza aderire necessariamente al suo pensiero), una riflessione che tragga nutrimento dalla storia, dall'antropologia e dalla sociologia, dalla filosofia e dalla spiritualità. Se crediamo che "riaprire le porte dell'*iġtihād*" non debba essere un mero esercizio retorico, avanzato soprattutto da teologi autopromossi, la cui attitudi-

83. E. Geoffroy, *op. cit.*, p. 208.

84. Cfr. T. Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, Parigi 2004. Citiamo anche l'esempio dell'*Islamic Supreme Council of America*, istituito dallo *shaykh* Isam Kabbani, sempre di filiazione *naqshbandi*, che si presenta come organizzazione religiosa senza scopi di lucro, un'associazione impegnata nel dialogo ecumenico e istituzionale, perciò invisita a molti integralisti. Rappresenta infatti una sfida all'autorità delle istituzioni islamiche finanziate dall'Arabia Saudita che si trovano in America. Cfr. C. W. Ernst, "Il sufismo nel mondo musulmano contemporaneo: la "divulgazione del segreto", in M. Stepanyants, *op. cit.*, pp. 301-324.

ne riformista non sembra in fondo andare oltre un'esegesi semplicista che da una certa fiducia a molti credenti, impegnandoli però più in un islam ideologico e/o di lotta politica che in una effettiva ricerca religiosa⁸⁵.

Nell'attuale fase di sovversione provocata dal terrore si moltiplicano gli attori che manipolano il religioso e il politico, servendosi di versetti o frammenti ricontestualizzati tramite argomentazioni ad uso populista. Come abbiamo già osservato, è divenuto frequente l'utilizzo di termini arabi tratti dal lessico coranico, da parte di leader politici, di autorità religiose, di ideologi e militanti islamisti di ogni sorta, senza però che si abbia ogni volta la corretta padronanza dei concetti evocati. E lo stesso vale per molte analisi in ambito scientifico e politologico, dove si ha difficoltà a cogliere e capire quei processi di costruzione e dis/integrazione di ciò che viene chiamato, a sostegno delle proprie teorizzazioni ma in modo generico: credenza, fede, spiritualità, esperienza mistica, legittimità politica o religiosa⁸⁶. Così è per il *ḡihād*, termine spesso abusato per riunire significati contingenti avanzati opportunamente da chi, senza alcuna cautela, moltiplica le dichiarazioni di guerra, o ancora da chi con l'etichetta *ḡihād* pretende di spiegare dinamiche invece tanto articolate, complesse e radicate nella storia sociale, dei fatti e delle idee.

È utile in merito la distinzione posta da Arkoun tra fatto coranico e fatto islamico, tra il discorso promosso dal Libro sacro e la trama dei fatti che ad esso si ricollegano. L'ethos coranico agirebbe come orizzonte di senso, di speranza e di valorizzazione le cui attualizzazioni sociali e storiche concrete sono legate maggiormente al fatto islamico più che coranico⁸⁷. L'interazione tra i due è sempre presente ma a diversi gradi di intensità; può variare in base ai gruppi sociali considerati e alla loro prossimità alla cultura sapiente, scritta, come alla cultura orale.

A ben guardare, la Bibbia come il Corano ci mostrano quanto il discorso profetico sia simbolicamente sovversivo e si imponga come punto di riferimento per azioni future. Se così non fosse non sarebbe stato necessario, spe-

85. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 28.

86. O ancora termini come: sovrano, garante, laicità, protezione e privato, per esempio, sono termini propri alla cultura politica e giuridica diffusa in Europa dal XVIII secolo in poi. I corrispettivi arabi, turchi, persiani, spesso mal conosciuti, generano per tale ragione malintesi di non poco conto che dovremmo evitare esaminando la matrice sociologica reale dei movimenti studiati.

87. Nel Corano troviamo quell'articolazione tra visibile e invisibile, che sebbene non cosciente né intelleggibile ai più, riesce ad influenzare in modi pur molto diversificati il cosiddetto fatto islamico. Cfr. J-M. Hirt, *op. cit.* Ma è ancora dalla piuma di Ibn 'Arabi che traiamo ispirazione, laddove descrive il Corano come un oceano in cui il fedele rischia di perdersi a causa dell'apparente rigidità della lettera che ne nasconde i significati profondi. E ricordiamo lo stesso Corano: «E se sulla terra ogni albero fosse una penna ed il mare inchiostro e lo ampliassero ancora sette mari, non si esaurirebbero le parole di Dio» (XXXI, 27).

cialmente in passato, perseguitare, punire o uccidere molti mistici a causa del loro pensiero. Evidentemente esiste una potenza della parola capace di sovvertire l'ordine dato e apparente, potenza che rimane impensabile per chi si ostina a non voler approfondire quanto è scritto, precludendo la possibilità di letture anche solo in parte storicizzanti il contesto della rivelazione⁸⁸.

Eppure proprio la storicizzazione dei precetti divini dovrebbe farci leggere i vari *ḡihād* che si combattono concretamente entro il quadro simbolico del più grande *ḡihād* dedicato a Dio. Ma questo non è un agile passaggio. Ricordiamo come “meditare sul simbolo” non sia un compito facile ai più, nemmeno in ambito mistico.

La religione diventa non di rado un efficace trampolino di lancio per sollevare gli immaginari sociali contro tutti i “faraoni” e i regimi traditori, per giustificare battaglie sempre meno sacre ma volte alla conquista del potere. Il *ḡihād* si sarebbe lentamente imposto, nel corso dei secoli, come un obbligo collettivo sacralizzato e santificante che struttura ciò che Arkoun chiama l’“immaginario islamico comune”⁸⁹, in modo non dissimile dalla maniera in cui le crociate hanno condizionato l’immaginario cristiano comune. Oggi invece il termine crociata viene sempre più spesso applicato all’islam: il *ḡihād* diventa la nuova crociata dell’islam nel linguaggio impreparato e fuorviante del comune giornalismo, che il più delle volte ignora il *ḡihād* interiore predicato nel sufismo insieme alle dinamiche sottese ai diversi conflitti. I media preferiscono di norma evidenziare la posizione e tutte le degenerazioni degli islamisti militanti che presentano la scala di dominanti-dominati come un valore morale e religioso – per riprendere ancora Arkoun – minacciato dalle forze di secolarizzazione delle società moderne e dai regimi che giudicano corrotti.

La violenza, divenuta ormai strutturale in molte società islamiche (ma che non costituiscono un’eccezione nel quadro delle violenze su scala mondiale), continua a perpetrarsi in contesti secolari dove le finalità del *ḡihād* fanno fatica a legittimarsi con argomentazioni pseudo-umaniste o sacralizzanti (come il dovere di far rivivere un’età dell’oro dell’islam contro l’occidentalizzazione distruttrice).

La figura del teologo ibn Taymiyya risorge in pieno XX secolo: viene ora evocato come guida intellettuale e spirituale di una vasta comunità, ma le letture dominanti di questo complesso personaggio pongono seri e delicati problemi nei contesti contemporanei dove Taymiyya non è più un uomo del suo

88. Ma pensiamo al caso attuale di intellettuali musulmani ancora minacciati o perseguitati per via del loro pensiero critico e originale, come ad esempio Hasan Hanafi e Nasr H. Abu Zayd, o ai romanzi, giudicati blasfemi, di Salman Rushdie e numerosi altri autori.

89. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 29. Tale espressione però non deve portare ad “immaginare” un pensiero unico e omogeneo all’interno del mondo islamico.

tempo, ma diventa un baluardo della difesa del vero islam. Probabilmente la sua vena polemica e la sua erudizione sono dimenticati a favore della sua e altrui volontà di combattere “l’errore”, la deviazione, l’eresia, l’infedeltà rispetto a ciò che non combacia con l’islam immobile di tanti fondamentalisti⁹⁰.

Simili letture esprimono in fondo quanto molto dell’islam contemporaneo soffra di fratture storiche sinora scarsamente elaborate, ma spesso attribuite a fattori esogeni, tra i quali spicca l’Occidente. La voce di chi si impegna in uno sforzo critico, di elaborazione intellettuale delle diverse cause e degli sviluppi delle piccole e grandi storie delle società islamiche, stenta a trovar spazio e adeguata risonanza. Nonostante la grande produzione, scientifica e letteraria, in Occidente ma anche nei paesi musulmani, la ricezione del pensiero critico rimane debole. Manca purtroppo la volontà politica di promozione di un simile discorso, oltre alla poca predisposizione del pubblico medio, in molti casi più incline al mito che alla ragione.

Pesa in sintesi una grave e generale ignoranza sulla genesi storica dei conflitti in corso, ignoranza che rende sempre più necessario approfondire lo studio dell’islam come religione ed insieme come fatto storico e quotidiano; manca anche un approccio più “banale” nei confronti dell’islam e della sua quotidianità, su come si sia costituito in un territorio specifico, rendendo particolare l’universale e viceversa. La sua diversità interna resta poco visibile e udibile, la cultura islamica continua ad apparire estranea al grande pubblico, dimentico della sua presenza in Europa sin dall’epoca medievale.

Sarebbe auspicabile e fruttuosa una maggior conoscenza dei pensatori classici e dei mistici sufi, che molto hanno dato alla cultura orientale e occidentale in termini di scambio e traduzioni, anche se tale conoscenza non basta da sola a rovesciare il pensiero dominante istituzionalizzato ed i suoi oblii.

Pensiamo all’apporto di figure quali ibn Rushd (Averroè), ibn Sina (Avicenna), i già citati al-Ghazālī e ibn ‘Arabi, ancora il poeta mistico Rumī o l’iraniano Surhawardi, oggi noti perlopiù ad un pubblico specializzato. Eppure l’attitudine umanista e l’elaborazione filosofica che hanno caratterizzato i primi secoli dell’islam sembrano essere regredite progressivamente a vantaggio di una scolastica di codificazione, compilazione e ripetizione della tradizione islamica ristretta da alcuni alla sola imitazione passiva di norme e riti⁹¹.

90. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 133. Senza dilungarci sulle possibili definizioni di chi sia un “fondamentalista”, sottolineiamo come sotto questa etichetta possano rientrare diverse tipologie di credenti, di militanti o attivisti, che si attengono rigidamente al dettato coranico, in genere senza alcun approfondimento critico. Non parliamo necessariamente degli islamisti terroristi, che pure applicano una lettura fondamentalista, cioè legata ai fondamenti della religione.

91. Ci riferiamo qui alla funzione del *taqlīd* che in principio si collega al rispetto del grado di *iğtihād* e dell’autorità intellettuale e spirituale di chi possiede le chiavi di quella famosa porta

Il *ḡihād* soffre di una simile impostazione quando è svuotato del suo significato specifico, quando la battaglia sulla via di Dio diventa una formula che ideologi e combattenti ripetono in nome delle fonti originali, benché celi ben altro sotto la legittimazione divina. Diventa insomma un dispositivo simbolico, uno strumento nelle mani di chi mira a fini tutt'altro che religiosi o spirituali.

Per Arkoun, anche gli *shaykh* sufi sono responsabili dell'immobilismo che caratterizza un certo islam, passato e contemporaneo. Non si può negare che anche gli *shaykh*, come qualsiasi altra guida religiosa, siano tra i primi responsabili divulgatori del pensiero religioso ed anche politico, proprio in virtù del loro carisma e dell'autorità di cui godono, ma non possiamo generalizzare situazioni nella realtà molto più complesse.

Benché l'attenzione del mistico sia in linea di principio rivolta al divino, abbiamo visto come la dimensione individuale e quella sociale si sposino nel sufismo, come alcuni fedeli prediligano la contemplazione solitaria ed altri il coinvolgimento mondano, sino ad integrarlo nella propria dottrina spirituale, o ancora come alcuni sufi abbiano praticato il *ḡihād* interiore mentre combattevano sui campi di battaglia. Ecco allora che la via mistica di realizzazione della salvezza si scontra con le definizioni teologico-giuridiche imposte dai gestori di una certa ortodossia, sino a pervertire il pensiero religioso e quello politico.

La ricerca della *Salvezza* non è semplicemente un'idea ma implica una disciplina del corpo e dell'anima, ed anche della coscienza quando si approfondisce lo sguardo sulla propria vita interiore, come vuole il sufismo. Le attuali necessità di sicurezza e benessere quotidiani (che appaiono spesso come dei miraggi in contesti vinti dai conflitti) prendono però spesso il sopravvento sul grande *ḡihād*, su quella disciplina dell'anima, del corpo e soprattutto della coscienza che non riesce più a distinguere il nemico interno da quello esterno.

8. Conclusioni

Il tema della disgregazione del mondo musulmano, della sua decadenza e frammentazione ricorre da tempo nei dibattiti interni ed esterni agli ambienti musulmani. Le denunce contro le degenerazioni dell'Islam hanno portato, già qualche secolo fa, come abbiamo visto, ad interrogarsi sulle necessità di rinnovamento dei valori originari e del ritorno ad un'interpretazione letterale delle fonti islamiche. Tali denunce hanno toccato da vicino lo stesso sufismo, soprattutto durante il periodo cosiddetto moderno dell'Islam che vide affermarsi

dell'interpretazione, giudicata ormai chiusa da anni. Così le quattro principali scuole giuridiche sunnite che detengono il sapere ufficiale, le interpretazioni "giuste", perciò da imitare.

un certo fondamentalismo, o neo-hanbalismo⁹², ispirato lo ricordiamo al teologo ibn Taymiyya e promosso attivamente e con maggior successo dal movimento wahhabita, particolarmente avverso al *ta'awwuf*, accusato di fomentare l'idolatria attraverso la devozione popolare ed il culto dei santi⁹³.

Intorno al XIII/XIV secolo le confraternite costituivano dei corpi ben radicati nelle società musulmane, influenti sulle istituzioni pubbliche, sul campo politico e sull'etica comune. Ma d'altro canto, il potere raggiunto da alcune di esse, l'eccessiva venerazione di qualche guida spirituale e la trasmissione talvolta ereditaria della *baraka* in alcune famiglie, le ha fatte apparire tanto come custodi dell'Islam, quanto come traditrici dei suoi valori originali. L'invocazione ripetuta dei nomi divini (*dhikr*), le giaculatorie, le danze e la musica, sono stati spesso considerati degli eccessi non conformi all'ortodossia islamica, a causa di una certa incomprendenza di fondo: il sufismo non voleva sostituire, ma solo indicare delle vie integrative della normale osservanza religiosa⁹⁴. Vie che storicamente si sono manifestate in forme particolari, dando anche luogo a delle "devianze", ad alcuni cambiamenti inevitabili se pensiamo alla sua espansione geografica.

Lo *shaykh* algerino al-Tijani (m. 1815) proponeva un ritorno alle origini del sufismo come soluzione alla crisi delle *juruq*. Anche il marocchino ibn Idris (1760-1837) puntava ad una riforma interna al sufismo che doveva essere epurato dagli eccessi dei culti ma fedele alle sue origini e centrale per un Islam rigorista⁹⁵. Per il naqshbandi Ahmad Sirhindi (XVII secolo), noto come il "rinnovatore", l'esperienza mistica sarebbe inferiore alla *sharī'a* e non l'inverso, dato che questa si fonda su delle prove irrefutabili mentre l'esperienza sufi sarebbe piuttosto il frutto di una speculazione sottomessa all'errore, ma non meno importante per questo. Al contrario, per i sufi di osservanza *bektashi*⁹⁶, la *sharī'a* viene dopo la *jarīqa* nel percorso di realizzazione spirituale⁹⁷.

92. Dal nome di una delle quattro scuole giuridiche, rigorista e letteralista.

93. Le spettacolarizzazioni dei rituali e gli abusi di ogni sorta a danno delle dottrine metafisiche hanno avviato un periodo di rinnovamento anche organizzativo degli ordini, poi chiamato "neo-sufismo". Cfr. R. S. O' Fahey, B. Radkte, *Neo-Sufism reconsidered*, in «Der Islam», band 70, 1993, pp. 52-87.

94. Cfr. A. Ventura, "La nascita e lo sviluppo del sufismo nell'islam", in M. Stepanyants, *op. cit.*, pp. 3-12.

95. Benché vicino al pensiero wahhabita egli era un mistico, ma la tradizione che continuò il suo pensiero è stata spesso letta in termini riduttivamente e negativamente politici; da una parte i "collaborazionisti" (Sanusiyya, Salihyya), dall'altra gli "oppositori" (Khatmiyya). In O' Fahey R. S. e Radkte B., *Neo-Sufism reconsidered*, *op. cit.*, p. 81.

96. Dalla *jarīqa* Bektashiyya, diffusa soprattutto nei Balcani.

97. T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve, Parigi 1993, p. 65.

Esiste ovviamente anche una diffusa accettazione dei cambiamenti che non devono essere sempre considerati delle deviazioni dal messaggio originale. Quest'ultimo punto di vista troverebbe decisivo il ruolo del "consenso" della comunità (*iğmā'*) e del connesso "sforzo interpretativo" (*iğtihād*) dei sapienti, in principio capaci di creare un'opinione prevalente rielaborando il messaggio della rivelazione, altrimenti considerato definitivamente chiuso. Il problema si pone però sul tipo di consenso: quanto e chi debba riguardare, perché c'è sempre stato forte disaccordo su cosa costituisca accordo e consenso.

Su questo versante entrano in gioco letture contraddittorie – del passato e del presente – avanzate da gruppi rivali, sulle quali pesano oggi più che mai dei conflitti d'interesse che minano alla base la ricerca di verità critiche. Tutto ciò si traduce in quella "questione orientale" generata nell'Europa occidentale, che alle imprese coloniali ha unito (opportunicamente) una missione scientifica mirante a conoscere l'Islam per dei fini operativi oltre che culturali. L'orientalismo ha così dato adito a nuove tesi: di derivazione romantica quella che vede nell'Oriente l'ideale di purezza originaria ed il simbolo dell'esotico; di stampo positivista quella che sostiene l'idea di un'impossibilità strutturale della modernità per il mondo islamico.

Dopo lo shock coloniale è stata pienamente integrata la nozione di una storia lineare dove si corre necessariamente verso il progresso, rendendo ossessiva per molte popolazioni la questione di un ritardo da colmare.

Molta letteratura a cavallo tra XIX e XX ha inoltre dato corpo ad una visione fortemente idealista e nostalgica dell'Andalusia ad esempio, eco dei tempi in cui cristiani e ebrei erano soggetti in terra d'islam e l'Occidente cristiano appariva debole o inferiore⁹⁸. E si rievoca in proposito il *ğihād* dei valorosi combattenti del passato che difendevano i territori islamici e l'islam *tout court*, col coraggio delle armi e della vita.

Nel tempo tali miti di un passato eroico e grande, opportunamente e ideologicamente manipolati, hanno generato letture dicotomiche e sempliciste che oppongono l'Occidente, "superiore" in termini tecnologici, alle società islamiche, "superiori" in termini di valori morali.

O ancora, si generalizza impropriamente sulla permanenza di una *dār al-islām* opposta alla *dār al-|arb*, senza tener conto della realtà degli spostamenti, dei *metissages* culturali, degli apporti reciproci tra società culture economie e religioni.

L'imperativo religioso dell'unificazione della *umma* è brandito di fronte a individui oppressi, esclusi, demuniti ma anche ai nuovi attori sociali in ascesa, istruiti e desiderosi tutti di poter finalmente entrare e trionfare nella "Storia". I movimenti fondamentalisti cercano di mobilitare simbolicamente un discorso

98. Cfr. J. Dakhliā, *op. cit.*, pp. 72-73.

di ineguaglianze e ingiustizie sociali provocate dal nemico esterno. E indubbiamente esistono importanti disparità nelle società islamiche che, in mancanza di soluzioni alternative, aumentano la domanda di *sharī'a*, non di rado strumento di azione e contestazione politica più che fulcro di adesione reale a una legge religiosa.

Nelle analisi storiche e politologiche occidentali (per non parlare del linguaggio mediatico) persistono interpretazioni altrettanto dannose che postulano l'esistenza di un *homo islamicus* sostanzialmente e mentalmente programmato alla ripetizione indefinita di *habitus* culturali e discipline culturali. Sempre Arkoun osserva come molte costrizioni ideologiche abbiano rinforzato a partire dagli anni '70 una certa meccanizzazione ritualista allo scopo di controllare gli spiriti sottomettendo e disciplinando i corpi attraverso i segni esteriori. Ciò andrebbe a confermare la doppia tesi di un deviamiento di funzioni dal religioso al politico, come se la spiritualità religiosa fosse irriducibile al politico (secondo un'interpretazione teologica) o come se – secondo un approccio laicista – lo spazio pubblico islamico sia definitivamente invaso dalle manifestazioni di un credo privato. Ma tra la sfera statale e quella religiosa ribadiamolo, non vi sarà mai separazione radicale, come vuole il principio laico, né quella simbiosi totale ipotizzata da fondamentalisti e islamologi improvvisati. Esiste comunque un frequente spostamento o piuttosto l'interazione tra le due funzioni.

La religione è centrale nella vita politica di tutti i popoli, tocca aspetti universali del vivere quotidiano, ecco perché andrebbe rifiutata la tesi dell'eccezione culturale dell'islam ed insieme la tesi dell'indivisibilità o confusione tra islam e politica, sostenuta da molti autori e attori politici, poiché esagera l'unicità della politica musulmana.

Si continua invece, ricorrentemente, ad interpretare l'islam attraverso modelli dicotomici, o a favore o contro un islam la cui aggressività ed i rancori politici giustificerebbero, senza capirne lo sviluppo e gli esiti, le “guerre giuste”.

I processi di statalizzazione e la strumentalizzazione della religione hanno sinora compromesso una eventuale, spontanea e progressiva distinzione tra la sfera civile e la sfera religiosa in molte società di tradizione islamica. La confusione sembra aumentare però anche nelle nostre società democratico-liberali, dove lo spazio cittadino ospita e sovrappone sistemi religiosi e giuridici diversi ed estranei al rapporto locale/nazionale e/o cristiano (non omogeneo esso stesso) al politico ed al religioso. Non si riflette opportunamente sui termini della democrazia, della laicità e della secolarizzazione, che non neces-

sariamente coincidono ma sono due processi che camminano ad un ritmo diversificato, mai lineare⁹⁹.

Quando si parla del *ḡihād* purtroppo è inevitabile pensare alla violenza che alcuni gruppi e individui, minoritari ma fortemente autoritari, cercano di legittimare sotto il segno di Dio.

Arkoun propone due soluzioni alternative perché il discorso sull'islam possa diventare una "critica della ragione islamica" e produrre cambiamenti significativi in seno alle società islamiche: riformare o sovvertire. Riformare significa però rimaneggiare l'islam dall'interno, entro i confini della chiusura dogmatica, ferma restando l'intangibilità delle fonti divine della legge. Mentre sovvertire significherebbe aprire gli spazi della ricerca scientifica e del pensiero critico, abbandonare le false specificità, le differenze fantasmatiche, i regimi di produzione ideologici della Verità, di alienazione della ragione e di manipolazione degli immaginari sociali.

Riformare è certo più semplice che sovvertire, allora potremmo pensare a come unire entrambi gli sforzi; la rivelazione non deve esser messa da parte nell'opera di storicizzazione, ma inglobata lungo quel processo che dalla riforma può condurre alla sovversione, al cambiamento, alle soluzioni ai conflitti, all'eliminazione di *ḡihād* strumentalizzati e non più strumento di conquista interiore.

Alla fine del nostro saggio abbiamo forse già dimenticato il grande *ḡihād*, lo sforzo di perfezionamento interiore che può condurre il fedele a riunirsi a Dio. Secondo diverse tradizioni spirituali la natura dell'uomo conosce uno stato permanente di *caduta*, cioè il passaggio dallo stato originale, di beatitudine, allo stato animale, naturale, organico. Se non si lotta contro tale caduta il mondo dell'uomo diventa il luogo di un *ḡihād* perpetuo di rottura con e attraverso l'animalità, la violenza naturale e l'anarchia, col disordine e la discordia.

La natura umana è soggetta a dimenticare o non riesce il più delle volte a percepire né ricercare la comunanza (*simpatia*), l'attrazione reciproca e simultanea tra l'essere apparente e il suo principe celeste¹⁰⁰.

99. Cfr. R. Gritti, *La politica del sacro*, Guerini e Associati, Milano 2005. Così come non si impone o esporta la democrazia, per riprendere una formula oggi più che nota (ma la democrazia non è certo una e definitiva), allo stesso modo non si può imporre ad altre società di far propri pensieri, concetti, strumenti di riflessione che non maturino anzitutto dall'interno, coinvolgendo gran parte della collettività.

100. Recita il Corano (LXXVI,1) : «È passato mai sull'uomo un attimo di tempo in cui non fosse cosa menzionata?». Secondo ibn 'Arabi questo versetto indica che l'uomo non si conosceva: in questo istante dell'eternità noi eravamo già tutto ciò che siamo, ma non lo sapevamo. Ibn 'Arabi prende la rosa come esempio, che fiorisce senza sapere di essere rosa. Essa ignora il suo profumo ed il suo nome, non sa per chi fiorisce, ma la rosa, prima e dopo, non ha "essere"

Per il sufismo, la preoccupazione fondamentale è sempre stata quella di armonizzare l'idea dell'unità divina (*taw[īd]*) all'interno del monoteismo islamico: non si tratta di una semplice affermazione dell'unicità di Dio, ma di un processo "dinamico" di partecipazione dell'essere col Principio unico da cui tutto promana. Attraverso tale processo dialettico di unificazione, ma non esattamente di identificazione, l'uomo perde i suoi caratteri contingenti ed effimeri per rivestire "i caratteri di Dio", secondo le stesse parole del Profeta. È dunque impossibile che l'essere divino si separi dalle forme dell'universo: Lui è il Creatore ed è la Creatura, perché è proprio della Sua essenza (solamente a Dio e non all'uomo) essere l'uno e l'altro:

A Dio appartiene tutto quel che è nei cieli e quel che è sulla terra; a Lui tutto vien ricondotto (III, 109).

Il sufismo e la relativa produzione letteraria e artistica già da tempo conquistano un pubblico numeroso in Occidente, le sue confraternite si diffondono persino in Italia facendo registrare un aumento delle conversioni all'islam per suo tramite¹⁰¹; ciò comporta di conseguenza delle responsabilità di natura etica per i suoi aderenti come per gli studiosi di movimenti religiosi contemporanei, data la ricaduta positiva che il sufismo può suscitare in merito al dibattito sull'islam.

che le sia proprio. La perfetta e immediata conformità all'ordine divino (*'ubuda*) è per sempre il nostro statuto secondo il maestro andaluso. In M. Chodkiewicz, *op.cit.*, pp. 154-155.

101. Cfr. A. Marchi, 2001, "Le vie del sufismo. Panorama degli ordini mistici in Italia", in Gritti R. e Allam M. (a cura di), *Islam, Italia*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 135-150.

Bibliografia

- Addas C., *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Éditions du Seuil, Paris 1996
- Arkoun M., *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Paris Vrin 2005
- Bokhari al-, *Les traditions islamiques, Titre LV. De la guerre sainte*. Tome II, Publications de l'École des Langues orientales vivantes, IV^{ème} série – tome IV, Paris 1977 (trad. dall'arabo di O. Houdas et W. Marçais)
- Bouamrane Ch., Gardet L., *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Paris, 1984
- Calverley E. E., *Nafs*, in *Encyclopédie de l'Islam*, pp. 883-887
- Il Corano*, trad. di A. Bausani, BUR Pantheon, Milano 1999
- Les Cahiers de l'Orient*, Numero speciale "Soufisme et Islamisme", Revue d'études et de réflexion sur le monde arabe et musulman, secondo trimestre 1998, n° 50
- Chodkiewicz M., *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Éd. du Seuil, Paris 1992
- Corbin H., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Editori Laterza, Roma Bari 2005, trad. di L. Capezzone (ed. or. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion 1958)
- De Epalza M., *Etudes sur le ribat islamique. Sa spiritualité militaire et ses traces archéologiques et toponymiques en Espagne*, in «Revue Maroc Europe. Histoire, Economies, Sociétés», n. 6, Rabat 1994, pp. 129-144
- Evans-Pritchard E. E., *Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*, Edizioni del Prisma, Catania 1979, (ed. or. *The Sanusi of Cirenaica*, Oxford University Press, 1949, 1973)
- Ernst C. W., *Il grande libro della sapienza sufi*, Mondadori, Milano 2000
- Étienne B., *Abdelkader. Isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh)*, Hachette Littératures, Paris 2003 (prima edizione Hachette 1994)
- Gardet L., "La mystique" (*tasawwuf*), in C. Bouamrane, L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Parigi, 1984, pp. 130-151
- Geoffroy E., *Jihād et Contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Albouraq, Beyrouth 2003 (Nouvelle édition revue)
- Geoffroy E., *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris 2003
- Gril D., "La Voie", in Popovic A., Veinstein G. (éds), *Les Voies d'Allah*, 1996, pp.87-103
- Gril D., "Doctrine et croyance", in A. Popovic, G. Veinstein, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris 1996, pp. 121-138

- Gritti R., *La politica del sacro*, Guerini e Associati, Milano 2005
- Guichard P., *Al-Andalus 711-1492. Une histoire de l'Andalousie arabe*, Hachette, Parigi 2000
- Hashmi S. H. (a cura di), *Islamic Political Ethics. Civil society, pluralism and conflict*, Princeton University Press, Princeton e Oxford 2002
- Karam P., *Entretien : Tchétchénie. Analyse de la situation*, in «Les Cahiers de l'Orient», n. 42, 1996, pp.85-101
- Kepel G., *Fitna. Guerra nel cuore dell'islam*, Laterza, Roma Bari 2004
- Maçais C., *Ribât*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leyden, pp. 1230-1233
- Marchi A., "Le vie del sufismo. Panorama degli ordini mistici in Italia", in Gritti R. e Allam M., 2001, pp. 135-150
- Massignon L., "La guerre sainte suprême de l'Islam arabe", in *Opera Minora*, Dar el-Maaref, Libano, 1963, Tome II, pp. 305-320
- O' Fahey R. S., Radkte B., *Neo-Sufism reconsidered*, in «Der Islam», band 70, 1993, pp. 52-87.
- Özdalga E. (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: change and continuity*, Richmond, Curzon 1999
- Piga A., *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Bagatto Libri, Roma 2000
- Popovic A., Veinstein G. (a cura di), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris
- Renard J., *Al-Jihād al akbar: Notes on a theme in islamic spirituality*, in «The Muslim World», 1988, pp. 225-242
- Schubel V.J., "Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in contemporary Uzbekistan", in E. Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: change and continuity*, Richmond, Curzon 1999, pp.73-87
- Stepanyants M. (a cura di), 2003, *Sufismo e confraternite nell'islam popolare. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Centro Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli, Torino
- Turner J.J., *The Holy war Idea in Western and Islamic Traditions*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1997
- Tyan E., *Djihād*, in *Enciclopédie de l'Islam*, pp. 551-553
- Zarcone T., *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve éditeur, Paris 1993
- Zarcone T., *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, Parigi 2004
- Zelkina A., *The Quest for God and Freedom. The sufi response to the russian advance in the North Caucasus*, Hurst, London 2000