

Le religioni e il mondo moderno

a cura di Giovanni Filoramo

I

Cristianesimo

2

Ebraismo

3

Islam

4

Nuove tematiche e prospettive

Le religioni e il mondo moderno

a cura di Giovanni Filoramo

III Islam

a cura di Roberto Tottoli



Giulio Einaudi editore

© 2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Redazione: Anna Maria Farcito

Traduzioni: Margherita Botto (*Religione popolare e islamizzazione nel mondo musulmano contemporaneo; Islam e politica nel mondo contemporaneo*); Maria Lorenza Chiesara (*Progresso scientifico e modernizzazione nel mondo arabo e musulmano: dalla stampa a Internet; Le forme del carisma nell'islam contemporaneo: fra tradizione e innovazione*); Umberto Gandini (*L'islam e il pensiero e le ideologie occidentali nella costruzione della modernità. XIX secolo e prima metà del XX; Sunniti e sciiti nell'islam moderno fra guerra civile e avvicinamento*); Paola Pace (*I modelli della tradizione: gli ulema e il concetto di normatività nell'islam contemporaneo*); Francesca Pe' (*L'islam fondamentalista: ultimi trent'anni di evoluzione del pensiero e prospettive verso il XXI secolo; L'islam digitale (Internet); Islam e globalizzazione*); Aldo Serafini (*Tendenze fondamentali dell'odierna esegesi coranica e idee emergenti per un approccio contestuale al Corano; Apocalittica ed escatologia nell'islam contemporaneo; Islam e altre religioni nel confronto globale*); Nicola Verzina (*L'islam e il concetto di modernità; Modernismo e riformismo islamici; Conflitti nell'islam della «periferia» asiatica e africana: dottrine, culture e politica*).

La casa editrice, esperite le pratiche per acquisire tutti i diritti relativi al corredo iconografico della presente opera, rimane a disposizione di quanti avessero comunque a vantare ragioni in proposito.

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-17969-4

Indice

- p. xvii *Islam e mondo moderno: questioni, problemi e prospettive di indagine* di Roberto Tottoli
xxxix *Gli autori*

Islam

Parte prima.

Modernità e islam tra XVIII e XX secolo. Profili storici

ITZCHAK WEISMANN

- 5 L'islam e il concetto di modernità
6 1. Che cosa è la modernità?
11 2. La modernizzazione e il mondo musulmano
19 3. L'islam moderno
25 4. Conclusione

SAMUELA PAGANI

- 29 Sufismo, «neo-sufismo» e confraternite musulmane:
il confronto con il mondo moderno
31 1. Il «rinnovamento» sufi del XVIII-XIX secolo nelle aree periferiche del mondo islamico
52 2. Il sufismo nell'Impero ottomano e in Egitto durante il XIX secolo
63 3. Uno sguardo al XX secolo attraverso la narrativa egiziana

CATERINA BORI

- 69 Il pensiero radicale islamico da Ibn 'Abd al-Wahhāb a Mawdūdī
e Sayyid Quṭb: tradizione o modernità?
70 1. I *muwahhidūn*
75 2. I temi della predicazione di Ibn 'Abd al-Wahhāb
79 3. Strategie di legittimizzazione: tradizione e autorità
84 4. Il wahhabismo nel secolo XIX

- p. 88 5. La salafiyya
 98 6. L'islam radicale fra gli anni Trenta e Sessanta del xx secolo
 109 7. Conclusioni

BASHEER M. NAFI

- 114 **Modernismo e riformismo islamici**
 115 1. La crisi
 118 2. Modernizzazione
 126 3. Conseguenze
 133 4. Il pensiero riformista musulmano
 147 5. Riformisti e nazionalisti
 152 6. Conclusioni

Parte seconda.

Modernità e islam tra XVIII e XX secolo. Tematiche

REINHARD SCHULZE

L'islam e il pensiero e le ideologie occidentali
 nella costruzione della modernità. XIX secolo e prima metà del xx

- 159 1. L'islam nelle discussioni sulla civiltà
 163 2. L'islam nella dimensione pubblica, ovvero la nascita dell'islam pubblico
 171 3. La salafiyya classica
 179 4. L'islam pubblico sulla china del fondamentalismo
 186 5. Puritanesimo islamico nel xx secolo

PAOLO BRANCA

Temi e questioni degli intellettuali arabi e musulmani nel xx secolo

- 196 1. Considerazioni preliminari
 196 2. Un grande sogno dietro le spalle
 199 3. Dinamiche di trasformazione
 203 4. Una precoce fioritura
 207 5. Andare fino in fondo
 208 6. L'inquietudine dopo la tempesta
 211 7. Un vicolo cieco?

BARBARA DE POLI

- 220 **Islam e secolarizzazione**
 221 1. Fattori secolari nelle civiltà islamiche
 226 2. Le riforme istituzionali tra XIX e XX secolo
 230 3. Islam e secolarizzazione nei moderni stati-nazione
 240 4. Radicalismo islamico e secolarizzazione

YVES GONZALEZ-QUIJANO

- p. 248 Progresso scientifico e modernizzazione nel mondo arabo e musulmano: dalla stampa a Internet
- 249 1. Le periodizzazioni della storia politica, intellettuale e culturale
- 251 2. Le condizioni tecniche della modernità
- 252 3. L'islam e la stampa
- 256 4. L'era delle comunicazioni moderne
- 259 5. I nuovi «tecnici dello scritto»
- 262 6. L'impatto delle idee scientifiche
- 264 7. Un nuovo orizzonte per le filiere religiose
- 266 8. La rivoluzione dell'informazione nel mondo arabo e musulmano
- 268 9. Islam della voce, islam delle immagini televisive e islam digitale

Parte terza.

Dinamiche dell'islam oggi. Fondamenti

ALBERTO VENTURA

- 275 Il mondo islamico contemporaneo e la costruzione di una nuova identità
- 276 1. L'identità del mondo islamico tradizionale
- 283 2. La costruzione di nuove identità
- 290 3. L'identità futura

ABDULLAH SAEED

- 295 Tendenze fondamentali dell'odierna esegesi coranica e idee emergenti per un approccio contestuale al Corano
- 295 1. Gli approcci premoderni
- 298 2. Nuove forme di esegesi nell'epoca moderna
- 305 3. L'emergere delle letture «contestualiste» del Corano
- 315 4. Osservazioni conclusive

DAVID COOK

- Apocalittica ed escatologia nell'islam contemporaneo
- 317 1. Strutture apocalittiche e narrazioni musulmane classiche
- 322 2. La letteratura apocalittica sunnita e le narrazioni contemporanee
- 329 3. Europa, Turchia, India e Stati Uniti
- 335 4. Uso jihadista di materiali apocalittici
- 339 5. La letteratura messianica sciita contemporanea
- 342 6. Conclusioni

MASSIMO PAPA

Diritto islamico e modernità nell'era digitale

- p. 345 1. Questioni terminologiche e concettuali
 347 2. La modernizzazione del diritto: le leggi, i giuristi e i giudici
 353 3. Diritti umani e diritto di famiglia islamico
 360 4. Internet e la giurisprudenza digitale
 362 5. Il *cyber nikāh* e lo stravolgimento delle categorie giuridiche tradizionali
 367 6. L'«e-commerce» nella prospettiva islamica
 371 7. Bioetica, nuove tecnologie e vecchie regole

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN

375 Le forme del carisma nell'islam contemporaneo:
 fra tradizione e innovazione

- 377 1. Il carisma degli *shaykh* sufi: vitalità del sufismo contemporaneo
 381 2. A fianco del leader politico: lo *za'im* e l'eroe
 386 3. Eroi ambigui, un'adesione fluttuante
 389 4. I martiri: un avvento recente
 391 5. Il grande ritorno dei santi: tra ancoraggio locale e fenomeni di mondializzazione
 393 6. Iconografia e media: l'onnipresenza dell'immagine

Parte quarta.

Dinamiche dell'islam oggi. Aree e dinamiche di conflittualità

SUHA TAJI-FAROUKI

Islam e altre religioni nel confronto globale

- 399 1. Osservazioni introduttive
 401 2. I rapporti fra musulmani ed ebrei: verso una moderna metanarrazione islamica
 406 3. La natura essenziale dell'ebreo e la nuova tradizione dell'antiebraismo
 412 4. Il *jibād* per la demolizione dello stato ebraico
 418 5. Vi sono approcci alternativi?
 423 6. Osservazioni conclusive

RAINER BRUNNER

431 Sunniti e sciiti nell'islam moderno fra guerra civile e avvicinamento

- 431 1. Origine e retroscena del contrasto confessionale nell'islam
 435 2. Il dibattito ecumenico del xx secolo
 440 3. Sunniti e sciiti dopo la Rivoluzione iraniana del 1979

MICHEL BOIVIN

- p. 455 Religione popolare e islamizzazione
nel mondo musulmano contemporaneo
- 455 1. Religione popolare e islam popolare
457 2. La lingua in quanto criterio di oggettivazione
461 3. Le scienze occulte
463 4. Il culto dei santi e il suo impatto sociale
470 5. Le conseguenze dell'islamizzazione
474 6. Conclusione

DIETRICH REETZ

- 478 Conflitti nell'islam della «periferia» asiatica e africana:
dottrine, culture e politica
- 478 1. Centro e periferia
484 2. Le diversità revivaliste
490 3. Il riformismo salafita
493 4. Riorganizzazione tradizionalista
500 5. Le aspirazioni moderniste
505 6. Pretese politiche
507 7. Riassumendo la disputa e il cambiamento

EBRAHIM MOOSA

- 514 I modelli della tradizione:
gli ulema e il concetto di normatività nell'islam contemporaneo
- 523 1. La tradizione secondo gli ulema di Deoband
529 2. La tradizione secondo gli ulema in Medio Oriente
539 3. Conclusione

Parte quinta.

Nuove forme per un islam contemporaneo

AHMAD S. MOUSSALLI

- 545 L'islam fondamentalista: ultimi trent'anni di evoluzione
del pensiero e prospettive verso il XXI secolo
- 545 1. Le politiche di islamizzazione e di globalizzazione
548 2. Modernità, religione e identità
557 3. Democratizzazione globale e fondamentalismo
559 4. Ideologia del fondamentalismo e antiglobalizzazione
564 5. Principali sviluppi all'interno del fondamentalismo islamico
580 6. Conclusioni

JEAN-PIERRE FILIU

- p. 584 Islam e politica nel mondo contemporaneo
- 585 1. L'istituzionalizzazione della *umma*
- 590 2. Nazional-islamismo e islamo-nazionalismo
- 598 3. Dal *jihād* locale al *jihād* globale

STEFANO ALLIEVI

L'islam degli immigrati e dei convertiti

- 607 1. Introduzione
- 609 2. L'islam degli immigrati
- 616 3. L'islam dei convertiti
- 626 4. Trasformazioni dell'islam europeo
- 639 5. Conclusioni

SILVIA NAEF

L'iconicità dell'islam contemporaneo:
forme di rappresentazione e di comunicazione

- 642 1. Introduzione: islam e immagini
- 644 2. L'iconicità dell'islam contemporaneo
- 656 3. L'amore dell'arte
- 662 4. Nota conclusiva

GARY R. BUNT

L'islam digitale (Internet)

- 665 1. Introduzione
- 666 2. Le forme di espressione islamica in rete
- 672 3. I blog
- 674 4. L'espressione politica musulmana in rete
- 676 5. L'islam digitale dopo l'11 settembre
- 683 6. Conclusioni

JOHAN MEULEMAN

Islam e globalizzazione

- 687 1. Il concetto di globalizzazione: alcune precisazioni
- 691 2. L'islam come religione globalizzante
- 693 3. Le posizioni dei musulmani nei confronti della globalizzazione
- 699 4. L'impatto della globalizzazione sull'islam
- 703 5. L'immigrazione e il suo impatto
- 704 6. Uniformazione e diversità

- p. 707 7. Una molteplicità di riferimenti
710 8. Conclusioni

FRANCESCO ALFONSO LECCESE

Spiritualità islamica e confraternite sufi nel mondo contemporaneo

- 712 1. Introduzione: sufismo e confraternite oggi
715 2. Il sufismo nei contesti nazionali
724 3. Le confraternite tra globalizzazione e realtà locali
727 4. Sufismo e la ridefinizione del concetto di mondo musulmano
734 5. Prospettive future
- 739 *Indice dei nomi*

SAMUELA PAGANI

Sufismo, «neo-sufismo» e confraternite musulmane: il confronto con il mondo moderno

Il termine «sufismo» (derivato dall'arabo *taṣawwuf*), tradotto correntemente con «mistica musulmana», si riferisce a tutto un insieme di idee, rituali e istituzioni che segnano profondamente la cultura religiosa dell'islam, sia sul piano dell'esperienza religiosa individuale, sia sul piano della vita sociale. Nella sua formazione storica, il sufismo ha inglobato, e variamente cercato di armonizzare, forme diverse di spiritualità: una morale pietista, che consiste nel praticare la virtù, basandosi in primo luogo sull'esempio del Profeta, anche al di là di ciò che è strettamente obbligatorio; una disciplina ascetica, che include pratiche devote e tecniche spirituali; e infine una mistica vera e propria, nella sua duplice dimensione: l'esperienza dell'unione con Dio, in un rapporto di amore che trascende la dimensione normativa della rivelazione, e la conoscenza speculativa che trascende le definizioni dogmatiche dalla teologia dialettica.

Queste componenti diverse sono state codificate come un insieme di tappe lungo un percorso spirituale che deve svolgersi in linea di principio sotto la guida di un maestro. Attraverso il maestro, l'aspirante si ricollega a una *ṭarīqa*. Questo termine, che significa «via», indica allo stesso tempo un «metodo» e una «tradizione»: insieme al metodo spirituale infatti il maestro trasmette al discepolo una catena iniziatica che si riconduce idealmente al Profeta, attraverso uno dei suoi compagni o dei suoi discendenti.

In una accezione più specifica, *ṭarīqa* significa «confraternita» o «ordine religioso», vale a dire la forma associativa che riunisce i seguaci di una particolare «via»: non solo quelli impegnati nel percorso spirituale, ma anche un più ampio circolo di simpatizzanti e di devoti. Il processo di popolarizzazione e istituzionalizzazione delle confraternite, che ha avuto inizio dal XII secolo e ha raggiunto il suo pieno sviluppo nel XVI, ha contribuito a fare del sufismo una componente fondamentale delle società musulmane. Le confraternite appartengono a una grande varietà di tipologie: alcune coltivano rituali estatici e altre sobrie tecniche di

meditazione; alcune giustificano la ricchezza, altre raccomandano il lavoro e altre ancora praticano la mendicizia. Le confraternite non costituiscono un tutto omogeneo neppure al loro interno, poiché i loro orientamenti possono variare a seconda dei luoghi e dei tempi, e anche a seconda delle singole persone.

Tuttavia, le confraternite condividono una cultura comune, che ruota intorno alla nozione di santità. In questa nozione confluisce tutto un complesso di dottrine metafisiche, cosmologiche ed escatologiche in cui svolge un ruolo centrale la figura del profeta Muḥammad, considerato come prima manifestazione di Dio e intercessore alla fine dei tempi. Una *summa* di queste dottrine si trova nell'opera di Ibn 'Arabī (m. 1240), un autore difficile, studiato direttamente da pochi, ma che esercita un'influenza diffusa attraverso la letteratura agiografica e devozionale¹.

Anche se è parte integrante del paesaggio religioso dell'islam, o forse proprio per questo, il sufismo è stato oggetto di polemiche e controversie per tutto il corso della sua storia². Il più celebre dei suoi critici è il teologo e giurista hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328). Il suo nome, insieme a quello di Ibn 'Arabī, ritornerà spesso in questo saggio. Questi due autori, infatti, hanno assunto un valore simbolico, finendo col rappresentare le due polarità, «mistica» e «fondamentalista», dell'islam. Una semplificazione, certamente, ma radicata nell'immaginario, ed esasperata dalla direzione che il discorso intorno al sufismo ha preso nel periodo moderno.

Ibn Taymiyya ha criticato sistematicamente la metafisica di Ibn 'Arabī, denunciandola come una forma di panteismo, e la sua dottrina della santità, riconoscendovi una concezione dell'autorità identica a quella sciita estremista. Ha inoltre denunciato la fede nell'intercessione del Profeta e dei santi, promossa dalle confraternite, come una deviazione dalla *sunna*. Tuttavia, Ibn Taymiyya apprezza la dimensione etica del sufismo, soprattutto come è stato praticato da quei sufi dei primi secoli che si sono attenuti alla morale sunnita, e si sono quindi tenuti lontani al tempo stesso dalle eccessive mortificazioni degli asceti e dal libertinismo degli estatici. Si può dire quindi, e si ripete spesso, che Ibn Taymiyya non condanna il sufismo in quanto tale. Condanna però il sufismo così com'è, considera cioè buona parte delle sue dottrine e dei suoi rituali incompatibili con l'ortodossia sunnita.

La letteratura scientifica occidentale spesso distingue tra un sufismo

«moderato», o «ortodosso», e un sufismo «estremista» o «eterodosso». La cosa può essere fonte di malintesi, perché riflette una posizione dogmatica e in quanto tale storica. Queste polarità, senza dubbio, esistono. Per esempio, una confraternita come la Bektāshīyya, con le sue dottrine sincretistiche, si pone agli antipodi della Naqshbandīyya, che ha spesso promosso una stretta adesione all'identità sunnita (cfr. *infra*, § 2.1). La percezione di queste differenze cambia però a seconda dei momenti storici. Se nel discorso ufficiale dell'islam di oggi prevale una definizione restrittiva dell'ortodossia, fra il XIV e il XIX secolo la posizione degli ulema è stata molto più sfumata. Il diritto islamico classico è in primo luogo un'ermeneutica, e le aree di divergenza sono più ampie di quelle di consenso. Tra lecito e illecito ci sono molte gradazioni, ed è soprattutto di queste che discutono gli ulema, in generale ben disposti verso il culto dei santi, che giustificano legalmente pur riconoscendo che è privo di precedenti diretti nella *sunna*, e tutt'altro che unanimi su numerose questioni rituali e dottrinali su cui i fondamentalisti pronunciano condanne categoriche.

Il favore della maggioranza degli ulema pre-moderni verso alcuni aspetti essenziali della cultura sufi dipende dal fatto che il sufismo, nel periodo pre-moderno, è largamente integrato nell'islam «ufficiale». Il fatto che oggi lo sia molto di meno è una delle conseguenze più notevoli delle trasformazioni che hanno attraversato l'islam negli ultimi due secoli. Poiché il sufismo è una componente costitutiva della cultura e della società tradizionali, la sua crisi e la sua evoluzione nel periodo moderno sono in effetti solo la parte di un tutto. Proprio per questo, una sintesi soddisfacente della storia del sufismo nel periodo moderno è probabilmente impossibile. Qui presentiamo un quadro di insieme, a grandi linee, cercando per quanto possibile di collocare l'evoluzione del sufismo nel contesto dei processi di trasformazione che riguardano l'islam nel suo complesso: le correnti di «rinnovamento» che attraversano le aree periferiche del mondo islamico dal XVIII secolo, e le riforme modernizzatrici promosse a partire dal XIX secolo nell'Impero ottomano e in Egitto.

I. *Il «rinnovamento» sufi del XVIII-XIX secolo nelle aree periferiche del mondo islamico.*

Tra XVIII e XIX secolo, le confraternite sufi sono distribuite in una vastissima area geografica, che va dal Caucaso all'Asia centrale cinese a nord, e dal Sudest asiatico all'Africa occidentale a sud. Per le confraternite, questo è un periodo di espansione. Se ne fondano di nuove, o na-

¹ Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Un Océan sans rivages. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Seuil, Paris 1992.

² Cfr. F. DE JONG e B. RADTKE (a cura di), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden 1999.

scono nuovi rami di confraternite storiche. Tutte, nuove e vecchie, si espandono geograficamente e assumono importanti ruoli politico-sociali nei territori in cui si stabiliscono³. Questo sviluppo si inserisce in un generale processo di cambiamento che si mette in moto nelle aree periferiche dell'islam a partire dal XVIII secolo. Queste aree sono periferiche geograficamente, ma non marginali culturalmente: l'India, per esempio, è all'avanguardia in varie elaborazioni ideologiche dell'islam che poi influenzeranno profondamente una zona «centrale» come il Vicino Oriente arabo. In queste aree però mancano forti strutture statali religiosamente legittimate: o perché, come in India, i grandi imperi musulmani di un tempo sono in grave crisi, o perché, come certe aree desertiche dell'Africa, sfuggono del tutto o in parte al controllo degli stati vicini. Infine, queste aree sono quelle più direttamente esposte all'espansione europea. Questo insieme di fattori ha favorito da un lato la creazione di nuove entità politiche, e dall'altro vari tentativi di definire le basi dell'autorità religiosa e legale in termini alternativi rispetto alle concezioni prevalenti presso le autorità tradizionali. Negli autori e nelle confraternite sufi che partecipano a questo generale processo di rinnovamento si riscontrano, isolati o combinati, tre elementi: 1) la critica dell'autorità delle scuole giuridiche; 2) la centralità del riferimento al modello profetico; 3) un impegno sociale e politico che può assumere anche forme militari, e si è tradotto in *jihād* interni e successivamente anticoloniali.

Gli storici riconoscono concordemente che questi elementi, sebbene non nuovi in assoluto, diventano effettivi fattori di cambiamento nel paesaggio politico-religioso di questo periodo. L'interpretazione storiografica di questi processi di cambiamento e delle ideologie che vi sono associate è però molto controversa. Esiste o meno una ideologia comune a tutti i movimenti di «rinnovamento» che percorrono l'islam in questo periodo? Che rapporto c'è fra le confraternite sufi «rinnovate» o di nuova fondazione e il contemporaneo movimento wahhabita, con il quale, malgrado il suo radicale antisufismo, sembrano presentare elementi in comune? In che misura queste correnti del sufismo si inseriscono in un ampio fenomeno di rinascita islamica che costituisce il precedente storico dell'islam politico contemporaneo?

Data la complessità e la gravità di questi problemi, che hanno ricadute importanti sulla storia contemporanea dell'islam, ci soffermeremo

³ Cfr. A. POPOVIC e G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996; J. S. TRIMMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di J. O. Voll, Oxford University Press, Oxford - New York 1998 (1^a ed. 1971).

in primo luogo sul dibattito storiografico, per poi descrivere uno per uno i fattori di cambiamento che abbiamo messo in evidenza.

1.1. Il dibattito storiografico.

Alcuni studiosi considerano il «rinnovamento» sufi come un fenomeno unitario, con un orientamento sociopolitico deliberatamente finalizzato a riaffermare l'identità religiosa basata sulla *sharī'a*. Secondo questi studiosi, l'orientamento attivista e ortodosso che si afferma in questo periodo in alcune confraternite rappresenta una rottura con la tradizione dottrinale e rituale del sufismo medievale. Perciò, per sottolineare la differenza, è opportuno parlare in questo caso di un sufismo «riformato», o «neo-sufismo».

In sede accademica, la prima coerente descrizione del «neo-sufismo», e probabilmente anche l'uso del termine, si deve allo studioso pakistano Fazlur Rahman (m. 1988). La posizione di Rahman merita un'analisi accurata, perché in questo autore, che è stato allo stesso tempo un pensatore religioso e uno specialista della storia intellettuale dell'islam, ideologia religiosa e ricerca scientifica sono difficilmente districabili. Una accettazione acritica della sua ricostruzione storica può pertanto indurre a confondere questi due piani.

Come intellettuale religioso, Rahman si inserisce nella corrente del modernismo islamico indiano, e si ricollega più specificamente a Muḥammad Iqbāl (m. 1938), filosofo e pensatore politico considerato padre fondatore del nazionalismo pakistano. In Pakistan, Rahman ha partecipato attraverso la sua attività di ricerca ai tentativi di riforma e modernizzazione del suo paese. Si è poi trasferito negli Stati Uniti, dove ha insegnato a lungo all'università.

La descrizione del «neo-sufismo» proposta da Rahman va considerata nel contesto più generale delle sue idee sul rapporto fra islam e sufismo⁴. Per Rahman, l'insegnamento fondamentale dell'islam, che l'intellettuale moderno ha il compito di «ricostruire», è l'attivismo e il dinamismo morale. Nel corso del tempo, i musulmani si sono discostati da questo ideale originario, rinunciando a essere protagonisti della loro storia e ad assumersi le loro responsabilità sociali e politiche. Questa pas-

⁴ Per quanto segue, mi baso principalmente su MUJIBURRAHMAN, *Fazlur Rahman's Critiques of Sufism*, in A. CARMONA (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, Editora Regional de Murcia, Murcia 2006. Per una sintesi delle opinioni di Muḥammad Iqbāl sulla mistica islamica, che presentano molti punti in comune con quelle di Fazlur Rahman, si veda E. SIRRIYEH, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond 1999, pp. 124-37.

sività è stata incoraggiata dall'effetto combinato della teologia determinista di al-Ash'arī (m. 913) e della mistica «panteista» di Ibn 'Arabī. Questa mistica è estranea all'islam («un-islamic»)⁵, sia per le sue origini storiche greco-gnostiche e cristiane, sia per il suo spirito antimondano, che contraddice l'impegno etico dell'islam autentico. L'aspetto popolare del sufismo, rappresentato principalmente dalla venerazione dei santi, ha dato luogo d'altra parte a forme di sincretismo che hanno snaturato l'identità islamica, soprattutto in India, dove «in molti villaggi musulmani e hindu venerano “santi” comuni»⁶. Il merito di avere diagnosticato questi mali del sufismo spetta in primo luogo a Ibn Taymiyya, che ha stabilito una netta distinzione fra il sufismo «ortodosso» dei primi secoli e il sufismo «eterodosso» del periodo successivo. Il sufismo «ortodosso» di Ibn Taymiyya è appunto quello che si concentra sulle dimensioni etiche del sufismo e rigetta la mistica panteista, i rituali estatici e la venerazione dei santi, favorendo la presenza attiva dei musulmani nella società. Il primo «neo-sufi» è in effetti proprio Ibn Taymiyya⁷. Dopo di lui, lo spirito «neo-sufi» torna a manifestarsi con vigore in India, alle soglie del periodo moderno, con Aḥmad Sirhindī (1564-1624), un maestro indiano della Naqshbandiyya noto fra i suoi discepoli come «rinnovatore (*mujaddid*) del secondo millennio islamico». Il nome del nuovo ramo della confraternita da lui fondato, la Mujaddidiyya, deriva appunto da questo onorifico. Rahman individua i tratti essenziali del «rinnovamento» impresso da Sirhindī al sufismo della sua epoca in alcuni aspetti selezionati del suo insegnamento: le critiche contro la metafisica di Ibn 'Arabī e contro vari aspetti rituali del sufismo indiano contemporaneo, e l'appello a osservare scrupolosamente la legge religiosa. Il «rinnovamento» della Naqshbandiyya in India segna l'inizio di un vasto processo di riforma che si estenderà a tutto il mondo islamico. Nel XIX secolo, il suo esempio migliore è rappresentato dalla confraternita Sanūsiyya, che incarna lo spirito del «neo-sufismo» per «il suo slancio pienamente attivistico, con un programma puramente morale e riformista, che conduce all'azione politica»⁸. L'orientamento antimistico di questa confraternita è mostrato dal fatto che essa respinge l'unione mistica con Dio e considera l'identificazione morale e spirituale con il profeta Muḥammad l'unica meta accettabile per un sufi⁹.

⁵ Cfr. F. RAHMAN, *Islam*, Doubleday & Co., London 1966, p. 195.

⁶ MUJIBURRAHMAN, *Fazlur Rahman's Critiques of Sufism* cit., p. 443.

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 437; R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered*, in «Der Islam», LXXX (1993), p. 55.

⁸ MUJIBURRAHMAN, *Fazlur Rahman's Critiques of Sufism* cit., p. 438.

⁹ Cfr. *ibid.*

La visione della storia fin qui riassunta deve molto alla retorica anti-sufi tipica degli intellettuali musulmani del XX secolo, e più in particolare dei modernisti nazionalisti indopakistani. Dal punto di vista di Rahman, effettivamente, le correnti religiose riformiste, come il «neo-sufismo», costituiscono solo gli albori di un risveglio dell'islam che troverà il suo vero compimento nella creazione dello stato nazionale moderno su base religiosa. In ogni caso, è chiaro che il «neo-sufismo» per Rahman serve più a definire un ideale di islam che a individuare una specifica fase nella storia del sufismo. Il suo punto di vista non è descrittivo, ma decisamente prescrittivo: per Rahman, l'islam non è tutto ciò che i musulmani considerano tale, ma una verità alla quale alcuni musulmani sono fedeli e altri no¹⁰. L'islam «storico» è in questa prospettiva un ostacolo da superare, un retaggio medievale dal quale occorre emanciparsi per tornare al messaggio originario.

Il termine «neo-sufismo» e, anche quando questo non compare, molti aspetti della teoria di Fazlur Rahman, sono stati ripresi e rielaborati in vari studi accademici. Nehemia Levtzion e John Voll, in particolare, hanno indicato il tratto essenziale del «revivalismo» sufi del XVIII-XIX secolo in una «intensificazione dell'identità islamica» che si iscrive in un «“fundamentalist” mode of experience», prendendo le distanze dall'universo «intemporale e apolitico» di Ibn 'Arabī, e ponendosi in continuità con l'etica attivista di Ibn Taymiyya¹¹.

Le origini di questa spinta riformistica sono state cercate negli ambienti eruditi dello Hijaz del XVII-XVIII secolo. Questa regione era all'epoca un ambiente cosmopolita in cui si incontravano dotti e sufi di tutto il mondo islamico. Buona parte dei futuri fondatori delle correnti di «rinnovamento» sufi che hanno investito l'Indonesia, l'India, la Cina e l'Africa, hanno studiato nello Hijaz del XVIII secolo. I loro maestri comuni, con i quali ha studiato anche Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1792), si ricollegano a un circolo di autorevoli maestri che coltivavano allo stesso tempo il sufismo e le scienze religiose tradizionali, e soprattutto lo *ḥadīth*. Le radici della riforma del sufismo andrebbero cercate proprio nella conciliazione fra tradizione profetica ed esoterismo perseguita da questi maestri¹².

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 440.

¹¹ N. LEVTZION e J. O. VOLL, *Introduction*, in ID. (a cura di), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1987, pp. 3-21.

¹² Lo studio della trasmissione del sapere nello Hijaz del XVII-XVIII secolo e il suo rapporto con la «riforma» sufi è stato inaugurato da John Voll e Joseph Fletcher. Questa linea di ricerca è stata ripresa e approfondita in numerosi studi recenti: A. S. COPTY, *The Naqshbandiyya and its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century*, in «Die Welt des Islams», XLIII (2003), n. 3, pp. 321-48; A. AZRA, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks*

L'interpretazione storiografica del «rinnovamento» sufi come un fenomeno unitario di riforma è stata criticata da più parti. I critici sottolineano da un lato la varietà dei progetti intellettuali perseguiti dai protagonisti di queste correnti¹³, e dall'altro gli elementi di continuità con la tradizione che esse presentano¹⁴. Lo studio della letteratura prodotta da alcune delle principali confraternite «rinnovatrici» mostra in effetti che esse non hanno rinnegato la metafisica di Ibn 'Arabī e non hanno adottato un orientamento antimistico. L'identificazione spirituale e morale con il Profeta, in particolare, non comporta in alcun modo la negazione della possibilità dell'unione con Dio, ma al contrario ne costituisce il presupposto, perché il Profeta, in linea con la tradizione mistica medievale, è concepito come la più perfetta manifestazione dell'immagine di Dio¹⁵.

Inoltre, la nozione di «rinnovamento» (*tajdīd*), alla quale si riconducono diverse correnti sufi di questo periodo, affonda le sue radici nella storia religiosa dell'islam e ne riflette l'estrema complessità. Nel corso del Medioevo, l'avvento periodico di un «rinnovatore» della religione, annunciato in un celebre detto del Profeta¹⁶, è stato effettivamente interpretato in modi molto diversi. L'idea religiosa di «rinnovamento» non si riduce pertanto, neppure nel sunnismo, al progetto puritano di un ritorno all'esempio storico del Profeta. In ambito sunnita, proprio il sufismo ha contribuito a tenere viva l'originaria connotazione messianica della figura del «rinnovatore», combinando la speranza nel «rinnovamento» della religione con la dottrina della santità. Nel tardo Medioevo, diversi santi fondatori di una nuova *ṭarīqa*, o del nuovo ramo di una *ṭarīqa* preesistente, sono stati perciò considerati come «rinnovatori». Proprio Aḥmad Sirhindī, che come abbiamo visto è stato prescelto da

of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Crows Nest, N.S.W. - Allen & Unwin - University of Hawaii Press, Honolulu 2004; B. M. NAḤI, *Ṭaṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: in Search of Ibrāhīm al-Kūrānī*, in «Die Welt des Islams», XLII (2002), n. 3, pp. 324-27; ID., *A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb: Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Aṣḥāb al-Ḥadīth's Methodology*, in «Islamic Law and Society», XIII (2006), n. 2, pp. 208-41. Si veda anche S. REICHMUTH, *Murtadā az-Zabīdī (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century*, in «Die Welt des Islams», XXXIX (1999), n. 1, pp. 64-102.

¹³ Cfr. A. DALLAL, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, in «Journal of the American Oriental Society», CXIII (1993), n. 3, pp. 341-59.

¹⁴ Cfr. R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered* cit.

¹⁵ Cfr. F. DE JONG, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden 1978, p. 151; R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered* cit.; M. CHODKIEWICZ, *Le modèle prophétique de la sainteté en Islam*, in «al-Masaq», VII (1994), pp. 201-26.

¹⁶ «Al volgere di ogni secolo Dio invierà a questa comunità qualcuno che rinnoverà la sua religione» (*inna Allāh yab' athu li-bādhībi al-umma 'alā ra's kull mi' at sana man yujaddidu la-bā dīnāhā*).

Fazlur Rahman come antesignano del «neo-sufismo», presenta un caso esemplare della complessità della nozione sufi di «rinnovamento». Secondo Sirhindī, che scrive intorno all'anno mille dell'Egira (corrispondente al 1591), il rinnovamento del primo millennio islamico consiste nella riattualizzazione della profezia attraverso l'identificazione mistica del santo perfetto con l'archetipo metastorico del Profeta, che manifesta nel modo più completo la propria essenza mille anni dopo la morte di Muḥammad¹⁷. Nel caso di Sirhindī, la componente mistica del «rinnovamento» si combina con una tendenza puritana al ritorno alla *sunna*. I riformisti moderni, sottolineando questo secondo aspetto, lo hanno posto all'origine di una nuova forma di attivismo sufi, fautore di un'etica comunitaria sunnita e di una definizione restrittiva dell'identità musulmana. Tuttavia, certi interpreti sufi del pensiero di Sirhindī, come il siriano 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1640-1731), hanno al contrario ridimensionato l'aspetto tradizionalista della sua dottrina del «rinnovamento» per metterne in valore la dimensione mistica. Nābulusī infatti non concepisce il «rinnovamento» come una restaurazione del passato, ma come l'ininterrotto processo evolutivo di una storia orientata verso la salvezza. Questo processo è caratterizzato al tempo stesso dalla continua attività creatrice di Dio e dal progressivo dispiegamento della rivelazione attraverso l'interpretazione spirituale degli infiniti significati della Scrittura. Una simile concezione del «rinnovamento», che si accompagna all'enfasi sugli aspetti misericordiosi di Dio, contribuisce in questo caso a una profonda valorizzazione del pluralismo interno all'islam, e porta a promuovere un'interpretazione flessibile della *sharī'a*¹⁸. Le potenzialità innovative di questa visione dinamica della storia religiosa sono state studiate soprattutto nel contesto sciita, dove effettivamente una mistica messianica ha conosciuto sviluppi particolarmente significativi alle soglie del periodo moderno¹⁹. Anche se gli sviluppi della mistica in ambito sciita non potranno essere presi in esame in questa sede, è bene ricordare che i confini dogmatici tra sunnismo e sciismo non hanno impedito profonde e reciproche interazioni fra i mistici dei due campi.

¹⁷ Cfr. Y. FRIEDMANN, *Shaykh Ahmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, McGill University, Montréal-London 1971; J. G. J. TER HAAR, *Followers and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Het Oosters Instituut, Leiden 1992.

¹⁸ Cfr. S. PAGANI, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2003; ID., *Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī's Reading of Ahmad Sirhindī's Ideas on "tajdīd"*, in «Journal of the History of Sufism», V (2007), pp. 291-317.

¹⁹ Si veda per esempio A. AMANAT, *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. - London 1989.

1.2. La critica dell'autorità delle scuole giuridiche.

Dal punto di vista teorico, la critica dell'autorità delle scuole giuridiche (*madhāhib*) è il più notevole elemento di innovazione dell'islam del XVIII secolo. Non si tratta, in senso assoluto, di una novità. Dopo la cristallizzazione delle quattro scuole giuridiche sunnite, intorno al X secolo, si è affermato il principio che ogni giurista deve appartenere a una di esse, riconoscendo l'autorità della tradizione interpretativa sviluppata al loro interno. Questo principio è chiamato *taqlīd*, che in senso neutro significa «riconoscere l'autorità di qualcuno», mentre in senso negativo significa «accettare l'opinione di un giurista senza conoscerne il fondamento nella rivelazione». In questa seconda accezione, il termine è tradotto in genere con «imitazione», spesso con l'aggiunta di ulteriori qualificativi («cieca», «passiva»). Nel corso del Medioevo, non sono mancate le critiche contro questo principio di autorità. Diversi autori hanno infatti sostenuto che l'esistenza delle scuole non può impedire ai singoli giuristi di stabilire gli statuti giuridici attraverso uno sforzo personale di interpretazione (*ijtihād*). Questa attività di interpretazione è peraltro concepita in modi abbastanza diversi: in rari casi è radicale, consiste cioè in un confronto diretto con il Corano e la *sunna*, ma più spesso è limitata alla scelta fra le opinioni tramandate da diverse scuole, o all'indagine sulle basi scritturali di queste opinioni²⁰.

Se la critica dell'autorità delle scuole giuridiche non è nuova di per sé, del tutto nuova è però l'importanza che tale questione assume, a partire dal XVIII secolo, non solo presso autori antisufi, come Ibn 'Abd al-Wahhāb e il giurista yemenita Muḥammad b. 'Alī al-Shawkānī (m. 1834), ma anche presso molti sufi attivi alle diverse estremità del mondo islamico. Ci soffermeremo sul caso di un indiano, Shāh Walī Allāh, e di due maghrebini, Aḥmad b. Idrīs e al-Sanūsī.

Shāh Walī Allāh di Dehlī (1703-62) è una figura di grande importanza dell'islam indiano. La sua opera, che si proponeva di ripristinare su una base intellettuale l'unità della comunità musulmana sunnita nel contesto della crisi dello stato mughal, è servita di riferimento a tutte le diverse correnti dell'islam sunnita in India²¹. Il sufismo è una componente essenziale della cultura religiosa di Shāh Walī Allāh, che conosceva a fondo la metafisica di Ibn 'Arabī ed era iniziato a diverse «vie», la più importante delle quali è la Naqshbandiyya.

La critica dell'autorità delle scuole giuridiche ha un posto importante nel suo pensiero²². Shāh Walī Allāh non rivendica un *ijtihād* radicale. Riconosce l'autorità delle scuole, ma polemizza contro il loro particolarismo, e più specificamente contro il divieto di cercare soluzioni legali in scuole diverse da quella di appartenenza. L'eclittismo tra le diverse scuole sarà nel XIX secolo una delle vie principali alla riforma della *shari'a*, e aprirà la strada alla sua codificazione per iniziativa degli stati moderni. Nell'opera di Shāh Walī Allāh, in ogni caso, l'eclittismo in materia legale si inserisce in una più generale tendenza a conciliare in una sintesi unitaria le diverse correnti del sunnismo, insistendo sull'unità fondamentale dei diversi rami della tradizione religiosa allo scopo di neutralizzare i potenziali fattori di divisione della comunità. Shāh Walī Allāh affronta in questa prospettiva armonizzatrice non solo le divergenze tra le scuole legali, ma anche le differenze tra le «vie» sufi e le dottrine metafisiche dei mistici. Questo atteggiamento si pone per molti aspetti in continuità con il modello di ortodossia proposto da al-Ghazālī (m. 1111), il grande artefice della conciliazione tra sufismo e discipline religiose tradizionali. Se Shāh Walī Allāh si è considerato ed è stato considerato da altri come un «rinnovatore», è stato principalmente per questa sua concezione armonizzatrice dell'ortodossia. La capacità di vedere l'unità nella molteplicità è strettamente legata al pensiero religioso del sufismo. Lo stesso Shāh Walī Allāh sembra mettere direttamente in rapporto la capacità sintetica con l'intuizione mistica; egli dice del resto di avere ricevuto la qualifica di «rinnovatore» per una investitura divina²³.

Pur non avendo fondato una confraternita, Aḥmad b. Idrīs (1760-1837) è all'origine di una tradizione sufi che ha avuto grandissima influenza nel XIX secolo. Al suo insegnamento diretto si ricollegano infatti i fondatori di nuove confraternite che trasformeranno il paesaggio religioso nell'Africa settentrionale e orientale, come la Sanūsiyya, la Khatmiyya e la Rashīdiyya²⁴.

Nato in Marocco, Aḥmad b. Idrīs ha ricevuto la sua formazione a Fez, all'epoca il centro culturale più importante del Maghreb. I sultani del Marocco promuovono alla fine del XVIII secolo una tendenza tradizionalista, che include una critica all'autorità delle scuole. Questa tendenza è indipendente dal wahhabismo, anche se nel 1806 i sultani avran-

²² Cfr. R. PETERS, "Idjtiḥād" and "Taqlīd" in 18th and 19th Century Islam, in «Die Welt des Islams», XX (1980), n. 3-4, pp. 131-45; A. DALLAL, *The Origins and Objectives* cit.

²³ Cfr. J. M. S. BALJON, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dīblawī* (1703-1762), Brill, Leiden 1986, pp. 130 e 201-4.

²⁴ Cfr. K. S. VIKØR, *Sufi Brotherhoods in Africa*, in N. LEVTZION e R. L. POWWELS (a cura di), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens 2000, pp. 441-76.

²⁰ N. CALDER, *al-Nawawī's Typology of Muftīs and its Significance for a General Theory of Islamic Law*, in «Islamic Law and Society», III (1996), n. 2, pp. 137-64; B. G. WEISS, *The Spirit of Islamic Law*, The University of Georgia Press, Athens 1998.

²¹ Cfr. D. BREDI, *Storia della cultura indo-musulmana. Secoli VII-XX*, Carocci, Roma 2006.

no una corrispondenza con i wahhabiti, in cui si mostreranno ben disposti verso questi ultimi, pur disapprovando i loro anatemi contro gli altri musulmani e la loro condanna dell'intercessione dei santi²⁵. Dopo una serie di viaggi fra l'Egitto e l'Africa orientale, Aḥmad b. Idrīs si è stabilito nella penisola araba proprio all'epoca dell'espansione wahhabita. Ibn Idrīs, che si trova alla Mecca al tempo della prima occupazione wahhabita (1803), vi rimane fino a quando l'esercito egiziano riconquista la città (1813). È quindi costretto a lasciarla in seguito a polemiche con gli ulema locali, che lo accusano fra l'altro di simpatie wahhabite²⁶. Si trasferisce allora nel 'Asir, regione tra lo Hijaz e lo Yemen, che è rimasta sotto il controllo wahhabita, e vi resta fino alla morte.

Il trattato di Ibn Idrīs sulla questione dell'*ijtihād* risale a quest'ultima fase della sua carriera. A differenza di Shāh Walī Allāh, Ibn Idrīs critica la tradizione interpretativa delle scuole e l'interpretazione razionale (*ra'y*) in modo radicale. Se su questo punto, e anche sulla riprovazione degli eccessi legati alla venerazione delle tombe, c'è una convergenza di vedute fra lui e i wahhabiti, le differenze emergono però chiaramente da una controversia che si è svolta nello stesso periodo. Ibn Idrīs condanna infatti l'esclusivismo wahhabita e rifiuta di dichiarare Ibn 'Arabī eterodosso, mentre i suoi discepoli praticano rituali che i wahhabiti rigettano²⁷.

La questione dell'*ijtihād* è stata trattata anche da Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī (1787-1859). Come Ibn Idrīs, Sanūsī è originario del Maghreb e fa i suoi primi studi a Fez. Ma la fase decisiva della sua formazione sufi si svolge alla Mecca, dove diventa il principale discepolo di Aḥmad b. Idrīs. È qui che Sanūsī crea una «via» autonoma, che sarà poi chiamata Sanūsīyya e che svolgerà un ruolo di primo piano nella formazione della Libia moderna. Sul problema dell'interpretazione legale, Sanūsī è meno radicale del suo maestro. Come Shāh Walī Allāh, resta all'interno della propria scuola ma rivendica la libertà di rifarsi anche a scuole diverse²⁸.

²⁵ Cfr. ID., *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and his Brotherhood*, Hurst, London 1995, pp. 39-40 e 65-68; N. LEVIZION, *The Role of "sharī'a"-oriented Sufi "Turuq" in the Renewal and Reform Movements of the 18th and 19th Centuries*, in A. CARMONA (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., p. 393.

²⁶ L'accusa, ripresa in seguito dalla letteratura coloniale, è definita una «legghenda» da Nallino: C. A. NALLINO, *Le dottrine del fondatore della confraternita senussita*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, Istituto Per l'Oriente, Roma 1940, vol. II, p. 401.

²⁷ Cfr. B. RADTKE, J. O'KANE, K. S. VIKØR e R. S. O'FAHEY, *The Exoteric Aḥmad ibn Idrīs. A Sufi's Critique on the Madhāhib and the Wabbābis*, Brill, Leiden 2000.

²⁸ Cfr. K. S. VIKØR, *The "Shaykh" as "Muḥtabid": A Sufi Conception of "Ijtihād"?*, in A. CARMONA (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 351-76.

Alcuni di questi autori sufi, criticando l'autorità delle scuole giuridiche, citano con approvazione le analoghe opinioni di Ibn Taymiyya, che però non è il loro unico riferimento a questo riguardo, e nemmeno il più importante. L'autore che sembra avere avuto l'influenza più decisiva sulle idee legali dei sufi dell'epoca è infatti il celebre sufi egiziano 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (m. 1565)²⁹. Sha'rānī ha scritto un importante trattato teorico sulle divergenze delle scuole giuridiche, cercando di conciliarle sulla base di un principio metafisico che deriva direttamente da Ibn 'Arabī: tutte le scuole sono ugualmente valide perché le loro apparenti divergenze sono le diverse manifestazioni di un'unica verità trascendente³⁰. Gli autori sufi del XVIII secolo riprendono da Sha'rānī due idee principali. La prima è la possibilità di una certa misura di eclettismo fra le scuole. La seconda è il ruolo dell'illuminazione mistica nell'interpretazione della legge. Sha'rānī infatti, riprendendo anche in questo caso un'idea già espressa da Ibn 'Arabī, afferma che il santo che si è pienamente conformato al modello profetico riceve direttamente dal Profeta, contemplandolo allo stato di veglia, la conoscenza certa degli statuti legali³¹.

Alla base della critica dell'autorità esclusiva delle scuole giuridiche c'è un principio tradizionalista: i testi rivelati, vale a dire il Corano e la *sunna*, hanno un'autorità superiore a qualsiasi interpretazione umana. Di conseguenza, i giuristi-interpreti non hanno il diritto di sostituire le loro interpretazioni alla rivelazione, imponendo agli altri le proprie opinioni. Questo principio tradizionalista è condiviso da tutti i critici delle scuole giuridiche, siano essi mistici o fondamentalisti. Ma i rispettivi modi di concepire l'autorità e la tradizione possono variare sensibilmente.

1.3. La centralità del modello profetico.

Il riferimento al modello del Profeta, comune a tutti i musulmani, non ha per tutti lo stesso significato e le stesse conseguenze. Per esempio, secondo una concezione classica nel sufismo, la «via» fondata da un santo costituisce una continuazione della tradizione (*sunna*) profetica: il santo che riattualizza la presenza del Profeta ne prosegue in certo modo l'azione, diventando a sua volta un modello per gli altri, e assu-

²⁹ Cfr. B. RADTKE, J. O'KANE, K. S. VIKØR e R. S. O'FAHEY, *The Exoteric Aḥmad ibn Idrīs* cit.; K. S. VIKØR, *The "Shaykh" as "Muḥtabid"* cit.

³⁰ Cfr. S. PAGANI, *The Meaning of the "ikhtilāf al-madhāhib" in 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī's "al-Mizān al-kubrā"*, in «Islamic Law and Society», XI (2004), n. 2, pp. 177-212.

³¹ Cfr. *ibid.*

mendo l'autorità di istituire regole e pratiche particolari. Queste, che per i sufi fanno parte di una tradizione che ingloba allo stesso tempo l'azione del Profeta e quella dei suoi «eredi», sono «innovazioni», e cioè deviazioni dalla *sunna*, agli occhi dei tradizionalisti antisufi, i quali rifiutano in generale l'autorità mediatrice del maestro vivente che si propone in qualche modo come «sostituto» del Profeta. L'opposizione tipologica fra autorità carismatica e autorità scritturale non dev'essere presa però troppo rigidamente. Anche all'interno del sufismo, in effetti, l'identificazione mistica con il Profeta, che è alla base dell'autorità carismatica del maestro, coesiste con l'ideale della conformità con il suo esempio storico accessibile attraverso il *corpus* della tradizione. Ancora una volta, però, questi principî comuni si prestano a interpretazioni divergenti, dando luogo a una notevole varietà fra le vie sufi che indicano il proprio tratto distintivo nella fedeltà al modello profetico.

Nel XVIII-XIX secolo, molti maestri sufi, in diverse regioni del mondo islamico, chiamano la loro *ṭarīqa* «via muhammadiana» (*ṭarīqa muḥammadiyya*), mettendo in rilievo la centralità del riferimento diretto al modello profetico. La cosa non ha però ovunque lo stesso significato, e anche i suoi più prossimi precedenti storici presentano aspetti contraddittori.

Da un lato, la nozione specificamente sufi di «via muhammadiana» si rifà alla concezione medievale che vede nell'identificazione spirituale con il Profeta la via di accesso privilegiata alla santità³². Questa forma di pietà si è ritualizzata e popolarizzata soprattutto a partire dall'inizio del XVI secolo, quando si diffonde nel Maghreb un movimento devozionale di amore per il Profeta, legato a una corrente della via Shādhiliyya, la Jazūliyya, che prende il nome da Muḥammad al-Jazūlī (m. 1465). Jazūlī è autore di una raccolta di orazioni per il Profeta che ha profondamente segnato la pietà popolare in tutto il mondo islamico, e che è stata in seguito bandita dai wahhabiti. In questo ambiente si diffonde l'idea che il devoto, praticando intensamente e costantemente la preghiera per il Profeta, può arrivare a contemplare la forma spirituale del Profeta, che potrà allora guidarlo personalmente, dispensandolo dal seguire un maestro vivente³³.

D'altra parte, l'espressione «via muhammadiana» dà il titolo a un li-

³² Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le modèle prophétique* cit.

³³ Cfr. P. URIZZI, *La Via Muhammadiana*, in *Islamismo, ottavo quaderno: Il Sufismo, Via mistica dell'Islam*, a cura di P. Urizzi, numero monografico di «Sette e Religioni», XXIV (2000), n. 4, pp. 145-62. Sul tipo di pietà sviluppato nel Maghreb dalla Jazūliyya, si veda in particolare v. CORNELL, *Mirrors of Prophethood. The Evolving Image of Spiritual Masters in the Western Maghreb*, University of California, Los Angeles 1989.

bro di tendenza fondamentalista scritto nella Turchia ottomana da Muḥammad b. Pīr 'Alī Birgīlī (m. 1573). L'autore propone una versione del sufismo vicina a quella di Ibn Taymiyya, e che si potrebbe perciò accostare anche al «neo-sufismo» come lo descrive Fazlur Rahman. La «via muhammadiana» indica qui la scrupolosa conformità con la tradizione profetica, considerata come il criterio per giudicare la validità delle diverse «vie» sufi. In ultima analisi, la «via muhammadiana» può sostituirsi alle altre perché il vero sufismo non è altro che la *sunna*. Il libro di Birgīlī, che tende a ridurre il sufismo alla sua dimensione etica, e polemizza vigorosamente contro varie «innovazioni» sufi, è diventato nel XVII secolo il breviario del movimento puritano dei Qāḏīzādelī, caratterizzato da una violenta militanza contro le confraternite. Il libro di Birgīlī è ancora un riferimento per i fondamentalisti nella Turchia contemporanea³⁴.

Nell'Impero ottomano del XVII secolo, diversi autori hanno contestato le idee di Birgīlī. Una delle critiche più importanti si deve al giurista e sufi siriano 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, che abbiamo già incontrato come teorico di un «rinnovamento» religioso non tradizionalista. Nābulusī ha commentato la *Ṭarīqa muḥammadiyya* allo scopo di articolare una definizione dell'identità sunnita alternativa all'interpretazione restrittiva della *sunna* proposta in questo libro. Nei suoi termini più generali, il problema che si pone è se la «via muhammadiana» sia un'unica «via», che esclude tutte le altre, o l'insieme di tutte le «vie». Nābulusī, ribaltando il punto di vista di Birgīlī, adotta la seconda interpretazione. Gli autentici eredi di Muḥammad sono per lui coloro che giungono a cogliere il senso autentico di tutte le «vie», come suggerisce un famoso verso di Ibn 'Arabī: «Gli esseri creati si sono formati riguardo a Dio delle credenze, e io professo tutto ciò che hanno creduto». La vera conformità con il modello del Profeta consiste nel riconoscere la verità parziale delle diverse dottrine e tendenze spirituali, senza cadere nell'errore di identificare una qualsiasi di esse con la verità assoluta³⁵.

Queste diverse concezioni del rapporto con il Profeta si ritrovano, variamente combinate, anche presso le correnti del sufismo che nel XVIII-XIX secolo si sono richiamate alla «via di Muḥammad». A titolo esemplificativo, ci soffermeremo su tre casi: la tradizione *idrīsī*, la Tijāniyya e il Mahdī sudanese.

Nelle diverse «vie» che si riconducono ad Aḥmad b. Idrīs, la «via

³⁴ Cfr. TH. ZARCONI, *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris 2004, p. 53.

³⁵ Cfr. 'ABD AL-GHANĪ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥadiqa al-nadiyya sharḥ al-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, 2 voll., Maṭba'a 'Āmira, Istanbul, 1290H., vol. I, pp. 169-70.

muhammadiana» indica il metodo dei mistici che si conformano esteriormente e interiormente al modello di Muḥammad, seguendone l'esempio ed esercitando una particolare devozione nei suoi riguardi. Il punto di arrivo di questo percorso spirituale è la visione del Profeta allo stato di veglia. A questo punto, il Profeta guida direttamente il suo «erede» in tutti gli aspetti della vita³⁶.

In questa tradizione sufi, amore mistico per il Profeta e fedeltà alla *sunna* sono complementari. Come si è visto, Aḥmad b. Idrīs e il suo discepolo Sanūsī hanno criticato l'autorità delle scuole legali basandosi su principî tradizionalisti. Sanūsī, la cui critica è meno radicale di quella del suo maestro, sembra comunque avere evitato di sovrapporre autorità carismatica e autorità scritturale nell'interpretazione legale: nei suoi scritti su questo tema, le argomentazioni a favore dell'*ijtihād* non si basano sulla possibilità di un'intuizione diretta, attraverso il Profeta, dell'interpretazione corretta della legge. Il ritorno tradizionalista alla *sunna* convive perciò per lui con il riconoscimento della legittimità delle scuole legali³⁷. Allo stesso modo, l'accesso diretto alla santità attraverso la visione del Profeta coesiste con il riconoscimento della validità delle altre «vie» sufi: Sanūsī le ha raccolte tutte in un libro, mettendo in testa la «via muhammadiana», seguita da tutte le altre, per un totale di quaranta, un numero che simboleggia la completezza³⁸.

Questo stesso spirito pluralista si ritrova nei detti attribuiti ad Aḥmad b. Idrīs:

Le vie sono tanto numerose quanto i respiri delle creature. [...] Non accade mai che due santi si trovino sulla stessa via [...]. Ogni singola creatura di Dio è unica per costituzione, colore, linguaggio e carattere, cosicché non c'è alcun essere umano che sia preceduto o seguito da qualcuno che sia identico a lui sotto tutti gli aspetti [...]. Di ogni singolo essere che Dio ha creato si può quindi dire che *non c'è niente che gli assomigli*³⁹.

Questa valorizzazione della diversità è direttamente collegata a una certa concezione dell'interpretazione spirituale delle Scritture: fra i «miracoli» che vengono attribuiti ad Aḥmad b. Idrīs c'è il fatto che non interpretava mai lo stesso versetto del Corano allo stesso modo, perché la sua comprensione del testo veniva rinnovata a ogni nuova lettura⁴⁰. Poi-

³⁶ Cfr. K. S. VIKØR, *Sufi and Scholar on the Desert Edge* cit., pp. 232-35; C. A. NALLINO, *Le dottrine del fondatore* cit., p. 405; A. SCARABEL, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007, p. 125.

³⁷ Cfr. K. S. VIKØR, *The "Sbaykh" as "Mujtabid"* cit.

³⁸ Cfr. *ibid.*, *Sufi and Scholar on the Desert Edge* cit., p. 229.

³⁹ A. B. IDRĪS, *al-'Iqd al-nafīs fi nazm jawābir al-tadrīs*, Dār jawāmi' al-kalim, Il Cairo 2006, pp. 264-65. La frase in corsivo è una citazione da Corano 42:11.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 5.

ché i significati del Libro sono infiniti, esso è all'origine di una rivelazione ininterrotta. Questa idea è una componente essenziale di una concezione mistica del «rinnovamento» che ritroveremo anche in autori successivi.

Un'altra via di nuova fondazione in cui la nozione di «via muhammadiana» ha un ruolo centrale è la Tijāniyya, che è stata nel XIX secolo il principale veicolo dell'espansione del sufismo in Africa occidentale. La via prende il nome da Aḥmad Tijānī (1737-1815), originario dell'Algeria occidentale e morto a Fez. Durante un ritiro nel deserto algerino, il santo fondatore ebbe una visione del Profeta, che gli ingiunse di prendere la «via» direttamente da lui, abbandonando tutte le altre «vie». L'appartenenza alla nuova «via» doveva essere esclusiva, perché Tijānī riteneva di avere sugli altri santi la stessa preminenza che Muḥammad ha sui profeti che lo hanno preceduto. Tijānī ha rivendicato infatti il rango di «Sigillo dei santi», che è appunto l'equivalente, nella sfera della santità, di ciò che il Profeta è nella sfera della profezia. Anche se Tijānī aveva avuto una formazione completa nelle scienze religiose tradizionali, la sua attività intellettuale si è concentrata essenzialmente sulla mistica. In lui, l'autorità carismatica prevale decisamente su quella scritturale. L'appartenenza alla sua via ha infatti un valore salvifico perché garantisce l'intercessione piú diretta ed efficace. L'accento è quindi sulla figura del Profeta come manifestazione della misericordia divina piuttosto che sulla sua funzione legislativa⁴¹.

A una tipologia ancora diversa appartiene il sudanese Muḥammad b. 'Abdallāh (1844-85), meglio noto come Muḥammad al-Mahdī. Quest'ultimo comincia la sua carriera come maestro della Sammāniyya, un ramo della Khalwatiyya fondato a Medina verso la metà del XVIII secolo da Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Sammān (m. 1775), un maestro molto carismatico che fondava la sua autorità sul principio della trasmissione della «luce muhammadiana». In Sudan, in seguito allo scisma fra due rami della confraternita, Muḥammad b. 'Abdallāh sviluppa idee riformiste che assumono rapidamente una dimensione escatologica e politica. Infatti, nel 1881 si proclama *mahdī* («ben guidato») e lancia un grande *jihād*, ponendo le basi di uno stato teocratico che sarà smantellato nel 1898 dall'esercito anglo-egiziano⁴².

Il Mahdī basa il suo stato su un ordinamento legale che contiene molti elementi innovativi. Egli esercita una forma radicale di *ijtihād*, allo

⁴¹ Cfr. P. URIZZI, *La Via Muhammadiana* cit., pp. 156-58; K. S. VIKØR, *Sufi and Scholar on the Desert Edge* cit., p. 58.

⁴² Cfr. A. POPOVIC E G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Voies d'Allah* cit., pp. 72, 278, 434.

stesso tempo letteralista e intuizionista. Infatti, le sue decisioni legali non si basano soltanto sul Corano e sulla *sunna*, ma anche sull'«ispirazione» che egli riceve dal Profeta. Nel caso del Mahdī abbiamo dunque una totale fusione di autorità carismatica e scritturale, incompatibile allo stesso tempo con la pluralità delle scuole giuridiche e con la molteplicità delle «vie» sufi. Per questa ragione, egli può dichiarare non più valide sia le une che le altre⁴³.

Se ogni santo fondatore rappresenta una diversa sfaccettatura del modello profetico, la via che pretende di ricapitolare tutte le altre rappresenta la realizzazione completa di quel modello. Come ogni universalismo, questo ideale di sintesi e di completezza è ambivalente e si presta a sviluppi contrastanti, in quanto può fornire la base all'accettazione del pluralismo o svilupparsi in senso autoritario ed esclusivista.

1.4. *Jihād*.

Durante il periodo coloniale, le confraternite sufi delle aree periferiche del mondo islamico hanno avuto un ruolo di primo piano nella resistenza contro le potenze europee. Nei primi studi europei sulle confraternite, che sono stati scritti in questo periodo proprio allo scopo di controllarne l'attività politica, questo militantismo è letto in termini ideologici, come l'espressione di uno scontro di civiltà. Le confraternite, che incarnano nell'età dell'imperialismo il «pericolo islamico» oggi rappresentato dai movimenti fondamentalisti, sono considerate le principali artefici della mobilitazione dell'islam contro l'Occidente, la civiltà e il progresso. Le loro ramificazioni in tutto il mondo islamico suscitano il fantasma di un'internazionale cospiratrice, e al carisma dei maestri si attribuisce il potere di fanatizzare le masse ignoranti⁴⁴.

I primi *jihād* più o meno direttamente legati a organizzazioni sufi sono però anteriori all'invasione coloniale o indipendenti da essa. È il caso, in Africa occidentale, di 'Uthmān dan Fodio (1754-1817), il fondatore del califfato di Sokoto, e in seguito del *tijānī* al-Ḥājj 'Umar Tall (1769-1864), che combatte contro altri stati musulmani nella regione fra il Senegal e il Niger⁴⁵. In India, d'altra parte, il *jihād* promosso dalla *Ṭarīqa*

⁴³ Cfr. AH. LAYISH, *The Mahdī's Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Shari'a in the Sudan to Political and Social Purposes*, in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, a cura di M. García-Arenal, numero monografico della «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», n. 91-94 (2000), pp. 221-38; R. S. O'FAHEY, *Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdī and the Sufis*, in F. DE JONG e B. RADTKE (a cura di), *Islamic Mysticism Contested* cit., pp. 267-82.

⁴⁴ Cfr. E. SIRRIYEH, *Sufis and Anti-Sufis* cit., p. 27.

⁴⁵ Cfr. G. CALCHI NOVATI e P. VALSECCHI, *Africa: la storia ritrovata*, Carocci, Roma 2005, pp. 95, 145, 178.

muḥammadiyya, una diramazione della Naqshbandiyya fondata da Sayyid Aḥmad Barelwī (1786-1831), è diretto contro i Sikh, anche se l'obiettivo finale è fondare uno stato islamico e combattere i britannici⁴⁶.

Nel caso di questi *jihād* interni, l'impegno militare sembra essere un aspetto centrale dell'attivismo delle confraternite, orientate alla costruzione di stati islamici contro altre strutture statali, sia islamiche, sia non islamiche⁴⁷.

Quanto alle guerre di difesa dall'invasione coloniale, non sembrano essere state la ragion d'essere delle confraternite coinvolte: contrariamente alla percezione coloniale, le confraternite non sono formazioni «jihadiste», finalizzate a combattere l'Occidente e la civiltà da questo portata. Il ruolo delle confraternite nella resistenza in molti casi è dovuto soltanto al fatto che queste sono l'unico strumento di mobilitazione sociale efficace in assenza di una formazione statale forte.

Inoltre, per comprendere le ragioni dell'efficacia delle confraternite bisogna tenere conto degli specifici contesti sociali, dato che l'ideologia del *jihād*, o l'appartenenza a una certa tradizione sufi, non spiegano tutto. Confraternite «rinnovate», che alcuni studiosi inglobano nella generale tendenza «neo-sufi», hanno fatto spesso scelte politiche opposte. Per esempio, la Tijāniyya ha collaborato con gli occupanti francesi in Algeria, ma ha fornito la base organizzativa al *jihād* in Africa occidentale. Ancora, la Khatmiyya, fondata da un discepolo di Aḥmad b. Idrīs, ha collaborato in Sudan con gli anglo-egiziani e si è opposta al Mahdī, mentre altre confraternite apparentate sono state alla guida della resistenza contro i britannici e gli italiani (Ṣālihiyya e Sanūsiyya). Questa varietà di atteggiamenti, motivati da diverse contingenze politiche e sociali, suggerisce che è improprio identificare una confraternita con un determinato orientamento politico, attivista o quietista⁴⁸.

Una confraternita a cui si attribuisce un particolare attivismo è la Khālidiyya, un ramo della Naqshbandiyya creato all'inizio del XIX secolo (cfr. *infra*, § 2.1). Nel Caucaso, i principali leader della resistenza contro l'Impero russo (1830-59) sono legati a questa confraternita. La letteratura accademica russa attribuisce la resistenza al fanatismo e alle cospirazioni dei *murīd*, cioè i seguaci dei maestri sufi, in modo analogo a quanto fa nello stesso periodo la letteratura coloniale dell'Europa occi-

⁴⁶ Cfr. D. BREDI, *Storia della cultura indo-musulmana* cit., p. 78.

⁴⁷ Cfr. R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered* cit., p. 81; K. S. VIKØR, *Sufi Brotherhoods in Africa* cit., p. 467.

⁴⁸ Cfr. R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered* cit.; K. S. VIKØR, *Sufi Brotherhoods in Africa* cit., pp. 441-76.

dentale⁴⁹. Anche in questo caso, però, la ricerca recente ha messo in rilievo che il *jihād* non è la diretta espressione dell'ideologia attivista della confraternita, che quest'ultima non ha fornito alla resistenza le sue strutture organizzative, e che i centri ottomani della confraternita non hanno esercitato alcun influsso diretto sulle attività dei capi locali⁵⁰.

Nel movimento di resistenza anticoloniale sono coinvolte sia confraternite tradizionali sia confraternite «rinnovate». Una delle più antiche confraternite sufi, la Qādiriyya, ha un ruolo di primo piano nella prima fase della resistenza algerina all'invasione francese. A essa appartiene 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1807-83), che guida la resistenza dal 1832 al 1847, quando è sconfitto ed esiliato per un certo periodo in Francia (cfr. *infra*, § 2.2).

Due confraternite di fondazione recente sono invece alla guida della resistenza in Libia e in Somalia. La prima, del cui fondatore si è già parlato, è la Sanūsiyya. La confraternita, la cui rete di conventi si estende dalla Cirenaica al Sahara centrale, è coinvolta per la prima volta nell'azione militare nel 1902, quando subisce l'attacco delle forze coloniali francesi che stanno avanzando verso il Ciad. Nella letteratura coloniale francese, la confraternita è descritta come una setta di fanatici antifrancesi e anticristiani⁵¹. Ma è in realtà solo a partire da questi anni che la Sanūsiyya si organizza militarmente. Così, quando l'Italia invade la Libia nel 1911, la Sanūsiyya diventa una forza di guerriglia e prende completamente in mano la resistenza dopo il ritiro degli ottomani. Le due fasi della guerra contro gli italiani sono guidate da Aḥmad Sharīf (1912-17) e da 'Umar al-Mukhtār (1923-32), sconfitto dagli occupanti dopo una sistematica politica di terra bruciata. L'esecuzione di 'Umar al-Mukhtār, che viene impiccato dopo un processo sommario davanti a più di ventimila libici, fatti affluire sul posto dai loro campi di concentramento, suscita una profonda indignazione in tutto il mondo islamico⁵².

Come la Sanūsiyya libica, anche la confraternita che ha preso la guida della resistenza in Somalia, la Šāliḥiyya, si ricollega ad Aḥmad b. Idrīs.

⁴⁹ Cfr. A. KNYSH, *Sufism as an Explanatory Paradigm: the Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship*, in «Die Welt des Islams», XLII (2002), n. 2, pp. 141-73.

⁵⁰ M. KEMPER, *The North Caucasian Khālidīyya: Historiographical Problems*, in «Journal of the History of Sufism», n. 5 (2007), pp. 151-67.

⁵¹ Per uno studio ampiamente documentato, si veda J.-L. TRIAUD, *La légende noire de la Sanūsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1995.

⁵² Si veda A. DEL BOCA, *Gli Italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 204-8.

Questa confraternita, formatasi in Africa orientale nella seconda metà del XIX secolo, è stata diffusa nell'Ogaden da Muḥammad 'Abdallāh Hasan (1864-1920). Quest'ultimo, oltre che un maestro sufi, è un grande talento politico e militare, e terrà in scacco fra il 1899 e il 1920 le forze coloniali coalizzate dell'Inghilterra e dell'Italia. Il suo movimento viene eliminato solo nel 1920, quando i britannici ricorrono per la prima volta in Africa Orientale a massicci bombardamenti aerei. Muḥammad 'Abdallāh è chiamato «mad mullah» nella letteratura coloniale inglese, non solo per dispregio ma anche perché i colonialisti dell'epoca sanno vedere nella sua poesia civile in arabo e in somalo solo un coacervo di messaggi incoerenti⁵³.

Se la guerra non è la ragion d'essere di queste confraternite, esse sono comunque caratterizzate da un impegno sociale che avrà conseguenze decisive per la storia della Libia e della Somalia. Oltre a iscriversi entrambe nella tradizione di Aḥmad b. Idrīs, la Sanūsiyya e la Šāliḥiyya hanno dei tratti in comune anche per i loro aspetti organizzativi, perché si stabiliscono in società nomadiche, su terre concesse dalle tribù locali, lontano da ogni struttura statale. Gli insediamenti delle confraternite, che sono centri di studio e di sviluppo agricolo ed economico, sono istituzioni del tutto nuove in queste società. La loro neutralità rispetto alle divisioni tribali permette loro di svolgere un'importante funzione di arbitrato. In tal modo, esse diventano il nucleo di un'identità supertribale che nella guerra contro gli stati coloniali moderni assumerà tratti sempre più marcatamente nazionalistici⁵⁴. La guerra è però solo la tappa conclusiva di un processo di formazione comunitaria. Nel primo periodo della sua storia, le attività della Sanūsiyya hanno avuto effettivamente un carattere del tutto pacifico⁵⁵. Qualcuno ha definito la prima comunità sanūsī un'«utopia democratica»⁵⁶. Una certa ammirazione traspare persino da una conferenza tenuta in piena epoca fascista dal grande arabista Carlo Alfonso Nallino. Come scrive lo studioso, creando lo stato senussita «in modo tacito e pacifico, senza alcun titolo ufficiale di regno o principato o repubblica», Sanūsī è riuscito a realizzare nell'altopiano cirenaico, «a vantaggio delle moltitudini, [...] l'utopia dell'imitazione completa di Maometto»⁵⁷.

⁵³ Si veda ID., *Gli Italiani in Africa Orientale, I. Dall'Unità alla marcia su Roma*, Mondadori, Milano 1992, pp. 789, 862, 867 (1^a ed. Laterza, Roma-Bari 1976).

⁵⁴ Cfr. R. S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-Sufism Reconsidered* cit., pp. 74-81.

⁵⁵ Cfr. K. S. VIKØR, *Sufi and Scholar on the Desert Edge* cit.

⁵⁶ Cfr. A. DALLAL, *The Origins and Objectives* cit., p. 358.

⁵⁷ Cfr. C. A. NALLINO, *Le dottrine del fondatore* cit., p. 410.

1.5. Conclusione.

Le correnti del sufismo fin qui descritte presentano senz'altro elementi innovativi, perché mettono in primo piano tendenze fino ad allora marginali, come l'*ijtibād*, o perché contribuiscono alla formazione di nuove identità collettive. Malgrado la presenza di questi elementi innovativi, raggruppare tutti questi movimenti e correnti in un insieme ideologicamente coerente può essere fuorviante. Il tipo di sufismo riformato che Fazlur Rahman ha descritto e chiamato «neo-sufismo» corrisponde propriamente solo a quei movimenti che, ispirandosi direttamente o indirettamente a Ibn Taymiyya, si sono proposti deliberatamente di superare ed epurare il sufismo pur mantenendone alcuni aspetti. Questi movimenti, che insistono sulla contrapposizione tra «vero» e «falso» sufismo, conservano l'etica del sufismo ma ne rigettano la metafisica e la dimensione più propriamente mistica, conservano la struttura organizzativa delle confraternite e certe forme dell'autorità del maestro, ma rigettano il culto dei santi. Un sufismo puritano di questo tipo può evolversi facilmente nella direzione di un fondamentalismo antisufi. Il fenomeno, già anticipato dal movimento Qāḍīzādeli nell'Impero ottomano del XVII secolo, è chiaramente visibile in India, dove a un movimento militante come la *Ṭarīqa muḥammadiyya* di Aḥmad Barelwī, ancora per molti aspetti legato alla tradizione medievale del sufismo, ma con forti connotazioni polemiche contro il sufismo contemporaneo, succede nella seconda metà del secolo il movimento degli *Ahl-i ḥadīth* («La gente della tradizione»). In seguito a qualche esitazione, gli *Ahl-i ḥadīth* si sbarazzano del tutto del retaggio sufi, soprattutto dopo il 1924, quando il successo politico dei wahhabiti nella penisola araba li incoraggia ad avvicinarsi ulteriormente a questo movimento e le differenze dai wahhabiti praticamente scompaiono⁵⁸. In questo senso specifico, il «neo-sufismo» può essere in effetti una categoria particolarmente utile per descrivere certe dinamiche dell'islam indiano. In India, proprio perché era una parte irrinunciabile della vita sociale e religiosa, il sufismo era un capitale simbolico conteso tra diverse fazioni, per cui le divisioni tra riformisti e conservatori si presentavano nella forma di una contrapposizione tra sufi «riformati» e sufi «tradizionali»⁵⁹. Nell'India del XIX se-

colo, l'opposizione fra queste interpretazioni concorrenti del sufismo era legata alla problematica dell'identità religiosa dei musulmani in un contesto in cui le dottrine e i rituali sufi avevano favorito la simbiosi tra la minoranza musulmana e la maggioranza hindu. Le prese di posizione nei riguardi della tradizione sufi avevano quindi conseguenze dirette sui rapporti fra le diverse comunità religiose⁶⁰.

Nel XX secolo, i fautori del nazionalismo islamico, malgrado la loro avversione intellettuale verso la mistica, hanno valorizzato retrospettivamente le matrici «sufi ortodosse», o «neo-sufi», del processo di formazione di una moderna coscienza comunitaria fra i musulmani dell'India. Il conflitto tra versioni concorrenti del sufismo, che prima della spartizione (1947) aveva diviso la comunità musulmana in India, si riflette ancora sul modo in cui il valore storico-culturale del sufismo è descritto dalla retorica ufficiale in India e in Pakistan, dove il sufismo è presentato rispettivamente come un precursore del nazionalismo laico e dello stato islamico⁶¹.

Le affinità elettive tra «neo-sufismo» e fondamentalismo hanno continuato a trovare nell'India e nel Pakistan della seconda metà del XX secolo un terreno propizio per manifestarsi. Una versione epurata del sufismo, che arriva fino a rinnegarne il nome, è stata formulata negli anni Sessanta da Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī (m. 1999), un maestro naqshbandī indiano vicino a Mawdūdī e ai Fratelli Musulmani. Le sue idee hanno trovato una buona accoglienza presso due correnti della Naqshbandiyya siriana, una associata ai Fratelli Musulmani, in prima linea nell'opposizione contro il regime del partito Ba'th, l'altra quietista e leale al regime⁶².

Questo è però soltanto uno degli esiti possibili dell'adattamento del sufismo alla politica contemporanea. Certi aspetti caratteristici della concezione sufi del «rinnovamento» si sono evoluti anche nel senso di una teologia della liberazione opposta all'ideologia autoritaria dello stato islamico. Nel sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (m. 1985) ritroviamo per esempio una serie di idee familiari: la rivendicazione del libero esame delle Scritture basata sull'idea che la rivelazione si rinnova ininterrottamente attraverso l'ermeneutica, l'adesione alla *sunna* intesa come

⁵⁸ Cfr. M. RIEXINGER, *Sufi Legalists and Legalist Sufis in British India*, in A. CARMONA (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 409-20.

⁵⁹ Cfr. A. BUEHLER, *Charismatic Versus Scriptural Authority: Naqshbandi Response to Deniers of Mediatonal Sufism in British India*, in F. DE JONG e B. RADTKE (a cura di), *Islamic Mysticism Contested* cit., pp. 468-91; M. GABORIEAU, *Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India*, *ibid.*, pp. 452-67.

⁶⁰ Cfr. A. BUEHLER, *Charismatic Versus Scriptural Authority* cit.; Y. SIKAND, *The Reformist Sufism of the Tablighi Jama'at: The Case of the Meos of Mewat, India*, in M. VAN BRUINENEN e J. HOWELL (a cura di), *Sufism and the "Modern"*, I. B. Tauris, London - New York 2007, pp. 129-48.

⁶¹ Si veda C. W. ERNST, *Sufism*, Shambala, Boston Mass. 1997 (trad. it. *Il grande libro della sapienza sufi*, Mondadori, Milano 2000, pp. 148 e 219-20).

⁶² Cfr. I. WEISMANN, *Sufi Fundamentalism between India and the Middle East*, in M. VAN BRUINENEN e J. HOWELL (a cura di), *Sufism and the "Modern"* cit., pp. 115-28.

intima comprensione delle dimensioni spirituali del modello profetico, una piena accettazione del pluralismo e l'enfasi sugli aspetti misericordiosi di Dio⁶³. Questo autore si è opposto coraggiosamente all'islamizzazione del diritto pubblico promossa nel 1983 dal regime di Numayrī, dichiarando che le conseguenze discriminatorie che questa nuova legislazione comportava nei confronti delle minoranze cristiane e delle donne erano contrarie alla *sharī'a*. Ṭāhā è stato giustiziato pubblicamente dal regime con l'accusa di «apostasia». Anche se autorevoli istanze dell'islam «ufficiale», e in particolare la «Lega del mondo islamico», un'organizzazione internazionale controllata dall'Arabia Saudita, hanno approvato la sua condanna, la sua concezione del «rinnovamento», per le sue radici storiche, non è meno autenticamente «islamica» di quelle dei movimenti di tendenza fondamentalista.

2. *Il sufismo nell'Impero ottomano e in Egitto durante il XIX secolo.*

Nelle aree centrali del mondo islamico il sufismo presenta in generale una fisionomia piú conservatrice che nelle zone periferiche, dove l'assenza di solide formazioni statali e lo scontro diretto con il colonialismo europeo hanno favorito il protagonismo sociale e politico delle confraternite. Nell'Impero ottomano e nell'Egitto del XIX secolo, la storia del sufismo coincide in gran parte con la storia della resistenza e dell'adattamento della cultura religiosa tradizionale al processo di modernizzazione dall'alto promosso dai governi. Fino ad anni recenti, questo periodo di transizione è stato studiato soprattutto per ciò che presenta di «nuovo», vale a dire tutto ciò che è piú o meno direttamente legato all'influsso europeo. Si dispone però ormai di un insieme di studi sul sufismo nel XIX secolo, in Egitto⁶⁴, nella Turchia ottomana e nelle province arabe dell'Impero⁶⁵, che permette di farsi un'idea del ruolo centrale che il sufismo ha continuato a svolgere per tutto il secolo, allo stesso

⁶³ Si veda M. M. ṬĀHĀ, *al-Risāla al-tbāniya min al-islām*, Omdurman 1967 (trad. it. di C. Intaraglia, *Il secondo messaggio dell'Islam*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2002). Secondo alcuni autori, ci sarebbe un diretto rapporto fra le idee di Ṭāhā sull'interpretazione legale e quelle di Aḥmad b. Idrīs: si veda A. LAYISH e G. R. WARBURG, *The Reinstatement of Islamic Law in Sudan under Numayrī*, Brill, Leiden 2002, p. 59.

⁶⁴ Cfr. F. DE JONG, *Turuq and Turuq-linked Institutions* cit.; G. DELANOUÉ, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Ifao, Il Cairo 1982.

⁶⁵ Cfr. TH. ZARCONÉ, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Maisonneuve, Paris 1993; B. ABU-MANNEH, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, Isis, Istanbul 2001; I. WEISMANN, *Taste of Modernity: Sufism, Salafism, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Brill, Leiden 2001.

tempo come fattore di conservazione della cultura religiosa tradizionale e come *humus* da cui hanno avuto origine molte tendenze innovative.

2.1. Permanenze e trasformazioni nella prima metà del secolo.

Nell'Impero ottomano e in Egitto, per buona parte del XIX secolo, la cultura delle confraternite è rimasta una componente di primo piano della vita sociale e intellettuale. Le polemiche contro il sufismo sono diventate uno dei grandi temi del dibattito pubblico solo a partire dall'ultimo ventennio del secolo, quando la cultura religiosa tradizionale di cui il sufismo era parte integrante ha cominciato a essere messa radicalmente in discussione.

Certo, sin dall'inizio del secolo, le riforme amministrative dello stato riducono il potere politico ed economico della classe religiosa tradizionale, composta da ulema e sufi. In Egitto, Muḥammad 'Alī (r. 1805-1848) e i suoi successori promuovono una serie di riforme relative all'amministrazione delle confraternite, estendendo notevolmente il controllo dello stato sulla nomina dei maestri e sulla gestione delle risorse economiche⁶⁶. Un processo analogo è avviato dai sultani riformatori nell'Impero ottomano⁶⁷. Tuttavia, i sultani e i viceré, compreso l'europeizzante Ismā'il (r. 1863-79), continuano come in passato a patrocinare le confraternite e a finanziare la costruzione di conventi e santuari. Fino a fine secolo, perciò, le confraternite continuano a espandersi e crescono di numero⁶⁸. Il riguardo dei governi è pienamente giustificato dall'influenza sociale e culturale esercitata dalle confraternite in un'epoca in cui l'insegnamento moderno impartito nelle scuole di nuovo tipo è ancora ristretto a piccole élite urbane, e un'«opinione pubblica», nel senso moderno del termine, non si è ancora costituita.

Nella trasmissione della cultura religiosa, le confraternite svolgono un ruolo centrale, piú spesso complementare che concorrente a quello delle scuole religiose, dove il curriculum di studi include del resto, accanto alla teologia e al diritto, anche il sufismo⁶⁹. La cultura del sufismo

⁶⁶ Cfr. F. DE JONG, *Turuq and Turuq-linked Institutions* cit.

⁶⁷ Cfr. TH. ZARCONÉ, *Mystiques, philosophes* cit., pp. 139 e 153.

⁶⁸ Cfr. F. DE JONG, *Turuq and Turuq-linked Institutions* cit., pp. 69 e 190.

⁶⁹ Questo non vale soltanto per l'Impero ottomano e l'Egitto, ma anche per gli altri grandi centri della cultura islamica del XIX secolo, compreso lo Hijaz, dove in questo periodo l'influsso wahhabita è limitato ai brevi periodi di occupazione delle città sante. Molto ricca di informazioni a questo riguardo è la descrizione della vita religiosa alla Mecca fornita dallo studioso olandese Snouck Hurgronje, che soggiorna in questa città negli anni Ottanta del secolo per studiare i pellegrini e gli

è presente a tutti i livelli della società. La confraternita Mawlawiyya, per esempio, perpetua nei suoi conventi, presenti non solo in Turchia, ma anche in Siria e in Egitto, una raffinata tradizione letteraria, musicale e artistica⁷⁰. D'altra parte, più modesti maestri sufi svolgono un'opera di divulgazione del sapere religioso presso la popolazione urbana povera o nelle aree rurali, diffondendo un «catechismo» profondamente impregnato dalla fede nell'intercessione del Profeta e dei santi. Anche la stampa moderna, dopo la metà del secolo, viene messa al servizio della diffusione della letteratura agiografica e devozionale del tardo Medioevo⁷¹.

Nell'Impero ottomano, la prima fase delle riforme amministrative è accompagnata da un importante cambiamento nel paesaggio delle confraternite. Nel 1826 viene soppressa la Bektāshīyya, strettamente legata al corpo militare dei giannizzeri, che è stato sciolto nello stesso anno dopo avere opposto una seria resistenza alla modernizzazione dell'esercito. La scomparsa, almeno ufficiale, di questa confraternita anatolica, legata all'impero sin dalla sua prima formazione e caratterizzata da dottrine e rituali sincretistici, dà il segno di un nuovo corso politico-religioso. L'abolizione della Bektāshīyya è stata attivamente incoraggiata da un nuovo ramo della Naqshbandiyya, la Khālidiyya, che negli anni Venti del XIX secolo ha trovato a Istanbul molti aderenti presso l'élite religiosa e governativa, e ha alimentato con la sua predicazione contro i nemici interni ed esterni dell'impero il sentimento di solidarietà comunitaria e di lealtà al sultano della popolazione musulmana sunnita⁷².

Per la sua influenza sullo stato e sulla società, la Khālidiyya è stata forse il più importante movimento religioso dell'Impero ottomano del XIX secolo. Ancora oggi, è la confraternita politicamente più influente della Turchia. È passata infatti attraverso il lungo periodo di proibizione delle confraternite per riemergere nella vita pubblica a partire dagli anni Ottanta, promuovendo ad alto livello una politica di reislamizzazione⁷³.

studenti indonesiani: C. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Brill, Leiden 1931.

⁷⁰ Cfr. F. DE JONG, *Turuq and Turuq-linked Institutions* cit., p. 26; A. F. AMBROSIO, É. FEUILLEBOIS e TH. ZARCONI, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Cerf, Paris 2006, p. 87.

⁷¹ Cfr. G. DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans* cit., p. 274; C. MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantā du XIII^e siècle à nos jours*, Aubier, Paris 2004, p. 63.

⁷² Cfr. B. ABU-MANNEH, *A New Look at the Rise and Expansion of the Khālidi Sub-order*, in A. YAŞAR OCAK (a cura di), *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005, pp. 303-4.

⁷³ Cfr. TH. ZARCONI, *La Turquie moderne et l'Islam* cit.; I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London - New York 2007, pp. 151-60.

Il fondatore, Diyā' al-Dīn Khālid (1776-1827), originario del Kurdistan iracheno, ha completato la sua formazione in India con i maestri naqshbandī-mujaddidī di Delhi, per poi tornare nell'Impero ottomano, dove diffonde con successo la sua «via» a partire da Baghdad e da Damasco. Khālid è un fervente sostenitore dello stato ottomano, che considera l'ultimo baluardo dell'islam. Lui, che è stato a Delhi poco dopo l'occupazione britannica della città, è molto sensibile alla minaccia europea. Nelle sue lettere esprime una ferma ortodossia sunnita, ostile allo stesso tempo agli «stati cristiani», alle minoranze non musulmane dell'Impero e agli sciiti. Tuttavia, la Khālidiyya ottomana è stata schierata per tutto il XIX secolo nella polemica contro il wahhabismo e la salafiyya, e il suo sufismo, per quanto enfaticamente sunnita, è in continuità con la tradizione medievale. La carriera politica di Khālid comincia a Baghdad all'inizio del secolo, quando fa pubblicare uno dei primi scritti polemici anti-wahhabiti (1817-18), funzionale alla difesa dell'amministrazione centrale dell'impero dalle aspirazioni autonomistiche dei governatori locali⁷⁴. Negli anni successivi, una pratica fondamentale della Khālidiyya, la contemplazione del maestro nel cuore del discepolo, è oggetto di severe condanne da parte dei salafiti antisufi in India e nell'Impero ottomano. Anche per questo, vari maestri khālidi sono coinvolti nella seconda metà del secolo nelle polemiche contro la salafiyya nascente in Iraq e in Siria⁷⁵. Inoltre, la Khālidiyya condivide una comune cultura mistica, filosofica e letteraria con altre confraternite piuttosto lontane dai suoi principî di stretta conformità con la *sunna*. L'amore per la poesia persiana di Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273) favorisce l'avvicinamento alla Mawlawiyya, e persino lo spirito «libertino» della Bektāshīyya, che la Khālidiyya aveva contribuito a eliminare, ha trovato una discreta accoglienza all'interno della confraternita, dopo che questa ha ereditato i conventi bektāshī⁷⁶. Infine, il maestro khālidi Ahmed Ziyāuddīn Gümüşhanevi (m. 1894), che è uno dei sufi più prestigiosi e meglio introdotti di Istanbul, coltiva lo studio delle dottrine metafisiche di Ibn 'Arabī e ne diffonde la conoscenza⁷⁷.

⁷⁴ Cfr. B. ABU-MANNEH, *Salafiyya and the Rise of the Khālidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century*, in «Die Welt des Islams», XLIII (2003), pp. 349-72; ID., *The Khālidiyya and the Salafiyya in Baghdad after Shaykh Khālid*, in «Journal of the History of Sufism», n. 5 (2007), pp. 21-40.

⁷⁵ Cfr. I. WEISMANN, *Taste of Modernity* cit.; ID., *The Naqshbandiyya-Khālidiyya and the Salafi Challenge in Iraq*, in «Journal of the History of Sufism», n. 4 (2004), pp. 229-40.

⁷⁶ Cfr. TH. ZARCONI, *Mystiques, philosophes* cit., pp. 93 e 137.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 108-10; I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya* cit., pp. 93-94.

2.2. La seconda metà del secolo: continuità e creatività di una tradizione vivente.

Nell'Impero ottomano, la seconda metà del secolo corrisponde alla seconda fase delle riforme modernizzatrici (1856-76), orientate in senso liberale, che porteranno alla ratifica della Costituzione. In Egitto, soprattutto sotto il regno di Ismā'īl (1863-79), sono anni di espansione e di intenso sviluppo economico, che spinge le élite locali verso una maggiore partecipazione politica. In quest'epoca, gli intellettuali esposti ai principi del liberalismo europeo hanno ancora una formazione tradizionale e cercano nella loro cultura religiosa il fondamento delle idee nuove. La loro fiducia nella possibilità di costruire ponti fra islam ed Europa senza drammatiche fratture culturali sarà ben presto messa duramente alla prova con la contrapposizione sempre più netta tra conservatori, riformisti religiosi e riformisti secolaristi che si disegna a fine secolo.

Fra gli elementi della cultura tradizionale che vengono sfruttati in questa direzione, anche il sufismo ha un posto importante. Per gli autori che scrivono intorno alla metà del secolo, il sufismo non è ancora un patrimonio da difendere dalle minacce di cambiamento, ma una tradizione vivente che può essere utilizzata creativamente e contribuire positivamente ai processi di trasformazione in corso. Presenteremo qui a titolo esemplificativo i due casi molto diversi di un riformatore parzialmente influenzato dal sufismo e di un mistico vero e proprio.

Il primo è l'egiziano Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī (1801-73), che collabora con i viceré riformatori inaugurando la grande impresa della traduzione in arabo di testi occidentali. Nel 1834, Ṭaḥṭāwī dedica a Muḥammad 'Alī una «Descrizione di Parigi» nella quale la Francia è presentata come il modello delle riforme da introdurre in Egitto. Ṭaḥṭāwī è evidentemente sedotto da molti aspetti della cultura e della civiltà politica francese, che sa osservare con lucidità e partecipazione, come mostra la sua descrizione della rivoluzione del 1830, dove esprime chiaramente le sue simpatie per i liberali e per i principi della Costituzione⁷⁸. Ciò nonostante, Ṭaḥṭāwī è ancora un intellettuale di formazione tradizionale, ed è attraverso le categorie intellettuali che ha assorbito nei suoi studi religiosi che filtra e recepisce le nuove idee.

Ṭaḥṭāwī, che apparteneva a una famiglia di discendenti del Profeta e vantava vari santi fra i suoi antenati, era legato al sufismo anche per la sua formazione scolastica, che comprendeva lo studio di alcuni cele-

bri manuali sufi⁷⁹. Il sufismo, nei suoi scritti, senza essere oggetto di una trattazione specifica, è una presenza diffusa. Lo si può vedere in un trattato sulle «innovazioni» (*bida'*), risalente al 1870, in cui Ṭaḥṭāwī cerca di rendere accettabile ai suoi lettori l'adozione di vari aspetti della civiltà europea traendo argomenti dalla tradizione sufi e scolastica, senza ricorrere alla pratica innovativa dell'*ijtihād*. Da un lato, argomenta Ṭaḥṭāwī, non tutte le pratiche che sono prive di precedenti nella *sunna* sono negative: i grandi ulema del tardo Medioevo hanno legittimato la celebrazione della nascita del Profeta (*mawlid*), che è un aspetto centrale della pietà popolare egiziana, definendolo appunto una «innovazione buona». D'altra parte, le regole instaurate dalle confraternite, che altri ulema eccessivamente rigoristi hanno condannato come deviazioni dalla *sunna*, ne costituiscono in realtà una legittima estensione, perché i santi ereditano la «luce» del Profeta e rendono attuale la sua presenza. Proprio nell'agiografia di uno dei santi più venerati in Egitto, Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (1196-1258), Ṭaḥṭāwī trova una sanzione del prestito culturale dagli «infedeli»: il santo infatti aveva sfidato un decreto del sultano, che aveva proibito ai medici non musulmani di curare i musulmani, per permettere a un oculista ebreo di continuare a curare i suoi discepoli⁸⁰.

Per Ṭaḥṭāwī, che vive ancora nell'illusione di potenza dell'Egitto di Ismā'īl, la partecipazione a un universale movimento di progresso non pone problemi di identità né esige una rottura radicale con i modi di pensare tradizionali. Del resto, come egli osserva nella conclusione della «Descrizione di Parigi», i punti in comune tra i francesi e gli egiziani sono tutto sommato più importanti delle differenze⁸¹. Ciò non va attribuito tanto alla sua ingenuità, ovvero alla sua incapacità di cogliere le differenze profonde tra l'islam e l'Europa moderna, quanto al fatto che per lui il processo di mutamento e scambio culturale appartiene all'essenza della sua tradizione religiosa. In altre parole, non si è ancora consumata quella dissociazione fra dinamismo e progresso da una parte e tradizione religiosa dall'altra che dominerà lo spirito dei riformatori che vivono nel periodo dell'imperialismo.

L'altro esempio è 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1807-83), che abbiamo già incontrato come guida della resistenza contro l'occupazione france-

⁷⁹ Cfr. G. DELANOUÉ, *Moralistes et politiques musulmans* cit., pp. 384-86, 427-28, 473.

⁸⁰ Cfr. RIFĀ'A RĀFI' AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Risāla fī al-bida' al-muqarrara fī al-sbiya' al-mutabarbira* («Epistola sui costumi non conformi alla Legge divina in vigore presso i popoli non-civilizzati»), in *al-A'māl al-kāmila li-Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, a cura di M. Amāra, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa al-nashr, Beirut 1981, vol. V, pp. 47-113, specialmente p. 103.

⁸¹ RIFĀ'A RĀFI' AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Takhlīṣ al-ibriz fī talkhīṣ Bārīz* cit., trad. fr. *L'Or de Paris* cit., pp. 298-301.

⁷⁸ Cfr. RIFĀ'A RĀFI' AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Takhlīṣ al-ibriz fī talkhīṣ Bārīz*, Būlāq 1834 (trad. fr. di Anouar Louca, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831*, Sindbad, Paris 1988).

se in Algeria. Nel 1855, dopo un periodo di prigionia in Francia, 'Abd al-Qādir si stabilisce a Damasco, dove rimarrà fino alla morte, svolgendo un ruolo di primo piano nella vita culturale e politica. Dà lezioni sulle scienze religiose tradizionali nella moschea degli Umayyadi – cuore della vita religiosa della città – e inizia allo studio di Ibn 'Arabī un circolo piú ristretto di discepoli che diventeranno il nucleo di una nuova classe intellettuale riformista⁸². Per 'Abd al-Qādir, Ibn 'Arabī non è soltanto un autore fondamentale, ma anche il modello di santità al quale aspira a conformarsi, tanto che si farà seppellire a Damasco accanto alla sua tomba. Malgrado il suo passato di combattente, 'Abd al-Qādir è in buoni rapporti con i residenti europei. La sua reputazione in Europa si afferma soprattutto dopo il 1860, l'anno in cui i conflitti religiosi della regione provocano anche a Damasco massacri contro la popolazione cristiana. In questa occasione, con l'aiuto degli algerini emigrati al suo seguito, 'Abd al-Qādir riesce a salvare molti cristiani dalla violenza dei suoi correligionari. Poco dopo, di passaggio ad Alessandria, entra nella loggia massonica di questa città. La sua associazione con la massoneria è però di breve durata (1864-65), perché l'orientamento ateistico che vi si afferma intorno a quegli anni è incompatibile con la sua fede⁸³.

Già durante il soggiorno in Francia, 'Abd al-Qādir era diventato socio della Société asiatique. L'ingresso in questa accademia orientalistica francese ha occasionato la scrittura di un saggio sui rapporti fra religione e scienza, dove 'Abd al-Qādir difende la verità delle religioni rivelate di fronte all'affermarsi di una scienza volta esclusivamente al progresso materiale, come è quella dei «francesi». Ciò non comporta un atteggiamento negativo nei riguardi della scienza moderna: è infatti indispensabile che il mondo arabo-islamico recuperi il suo oggettivo ritardo scientifico-tecnologico. Ma ciò può essere fatto senza rinunciare ai valori religiosi e culturali dell'islam. Al contrario, in una prospettiva ancora sostanzialmente medievale, 'Abd al-Qādir crede nella sostanziale armonia della ragione e della rivelazione. La ragione è autonoma nella propria sfera: opporsi ai risultati dell'indagine scientifica sulla base del principio di autorità è un peccato contro la religione. La conoscenza di Dio, d'altra parte, trascende il dominio della ragione, compresa la ragione dialettica della teologia, ma è accessibile attraverso quella facoltà umana superiore alla ragione che è la profezia. La profezia è una forza sempre dinamica e attiva nella vita della comunità religiosa, anche se, dopo la morte di Muḥammad, non verranno piú profeti legislatori. La

⁸² Cfr. I. WEISMANN, *Taste of Modernity* cit., pp. 193-224.

⁸³ Cfr. TH. ZARCONI, *Mystiques, philosophes* cit., pp. 292-95.

profezia infatti non è limitata alla promulgazione della legge rivelata, ma è «diffusa» in diverse facoltà umane, e soprattutto in quelle che hanno a che fare con le facoltà non razionali: la sensibilità estetica, il sogno e l'intuizione⁸⁴.

Se già in questo scritto di circostanza 'Abd al-Qādir adotta una prospettiva piú mistica che dogmatica, il suo pensiero mistico si manifesta pienamente nel suo capolavoro, scritto a Damasco nell'ultimo periodo della sua vita. Si tratta di una raccolta di illuminazioni e meditazioni che si presentano in forma di commento alle Scritture e ai testi di Ibn 'Arabī. La forma stessa del commento comporta un rapporto con la tradizione che è allo stesso tempo di fedeltà e di libertà. La Scrittura, scrive 'Abd al-Qādir riprendendo un tema caratteristico di Ibn 'Arabī, non è un *corpus* rigido di prescrizioni immutabili, ma una fonte che si rinnova a ogni nuova lettura. L'esegesi mistica o spirituale è un aspetto della continuità della rivelazione, che non invalida la lettera della rivelazione ma impedisce di restringerla a una singola interpretazione. A questa apertura ermeneutica corrisponde una teologia dell'amore che sottolinea gli aspetti misericordiosi di Dio e ne trova nel Profeta la perfetta manifestazione⁸⁵.

'Abd al-Qādir offriva insomma una lettura di Ibn 'Arabī allo stesso tempo aperta e ortodossa. Il suo universalismo inclusivo, se poteva essere frainteso come una forma di deismo in certi ambienti dell'Europa dell'epoca, restava comunque saldamente ancorato alla convinzione della superiorità dell'islam sulle religioni «sorelle», proprio in quanto ricapitolazione e sintesi ultima delle rivelazioni anteriori. 'Abd al-Qādir insisteva del resto sul fatto che la fedeltà alla legge rivelata è essenziale per la realizzazione spirituale, e insegnava che la *sunna* pura e semplice è una guida piú sicura in questo senso delle pratiche spirituali seguite dalle confraternite.

Tuttavia, anche se 'Abd al-Qādir ha influenzato la formazione della generazione che è all'origine del riformismo in Siria, i suoi discepoli, pur riprendendo la sua critica al principio di autorità, lasceranno da parte l'aspetto mistico del suo insegnamento, che è proprio quello piú originale e importante.

⁸⁴ Cfr. ABD-EL-KADER, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent (Dhikrā al-'āqil wa tanbīh al-ghāfil)*, Benjamin Duprat, Paris 1858, rispettivamente pp. 106-7 e 83-87. Questa traduzione, fatta da un membro della Société asiatique, è stata stampata solo tre anni dopo l'uscita dell'originale arabo (Brussa 1855).

⁸⁵ Cfr. ID., *Écrits spirituels (Kitāb al-Mawāqif)*, a cura di M. Chodkiewicz, Seuil, Paris 1982 (trad. it. *Il libro delle soste*, Rusconi, Milano 1984, rispettivamente pp. 187-89, 151 sgg., 158, 192). Oltre a questa traduzione antologica, esiste una traduzione integrale dell'opera: 'ABD AL-QĀDIR AL-ĠAZĀ'IRĪ, *Le livre des Haltes (Kitāb al-Mawāqif)*, a cura di M. Lagarde, Brill, Leiden 2000-2001.

2.3. La fine del secolo: il confronto con la salafiyya.

I due eventi politici che inaugurano l'ultima fase del XIX secolo sono l'occupazione britannica in Egitto (1882) e l'instaurazione del regime autoritario del sultano 'Abd al-Ḥamīd II (r. 1876-1909). Nelle due aree, il processo di modernizzazione, inteso come rafforzamento del controllo statale, viene accelerato e portato a compimento. D'altra parte, sono bruscamente interrotti gli ancora incipienti tentativi di allargamento della partecipazione politica. 'Abd al-Ḥamīd sospende la nuova Costituzione liberale un anno dopo la sua accessione al trono, mentre in Egitto l'occupazione britannica pone brutalmente fine al processo di emancipazione delle élite militari ed economiche locali che aspirano a limitare il potere dei viceré.

I sufi, che hanno ancora un ruolo importante nello spazio pubblico, sono divisi, come il resto della classe religiosa. In Egitto, alcuni – soprattutto quelli che appartengono alle confraternite «ufficiali», cioè integrate nel nuovo sistema amministrativo istituito all'inizio del secolo – sono leali al viceré che ha richiesto l'intervento britannico, mentre altri si schierano accanto a 'Urābī, il leader militare dell'opposizione, allo stesso tempo in nome della «patria» e della religione⁸⁶. Anche nell'Impero ottomano, la divisione fra costituzionalisti e sostenitori di 'Abd al-Ḥamīd divide il mondo del sufismo, e passa anche all'interno delle singole confraternite⁸⁷.

L'aspetto piú visibile dell'attività delle confraternite è però in questo periodo la loro massiccia cooptazione nella propaganda religiosa di 'Abd al-Ḥamīd. Il sultano, avendo sospeso la Costituzione, concentra la sua legittimità religiosa sul titolo di califfo, che gli permette di diventare il simbolo della difesa dell'islam in tutte le regioni del mondo islamico. La promozione delle confraternite sufi, che sono un efficace strumento di consenso popolare, è parte integrante di questa politica religiosa. Fra i piú stretti consiglieri del sultano si segnalano due influenti figure di sufi arabi: il magrebino Muḥammad Zāfir al-Madanī (1829-1903), maestro di un ramo della Shādhiliyya, e soprattutto il siriano Abū al-Hudā al-Sayyādī (1850-1909), maestro della Rifā'iyya, una confraternita molto popolare le cui origini risalgono all'Iraq del XII secolo. Il secondo, grande avversario di Jamāl al-Dīn al-Afghānī, è la bestia nera dei riformisti, e cade miseramente in disgrazia quando i Giovani Turchi prendono il potere nel 1909⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. F. DE JONG, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions* cit., p. 121; G. DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans* cit., pp. 139, 268, 315.

⁸⁷ Cfr. TH. ZARCONI, *Mystiques, philosophes* cit., pp. 87 sgg.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 105-8; E. SIRRIYEH, *Sufis and Anti-Sufis* cit., pp. 76-80.

I sufi pro-'Abd al-Ḥamīd sono in primo piano soprattutto nella polemica contro il wahhabismo e la salafiyya nascente in Iraq e in Siria. Nella loro pubblicistica, la difesa del sufismo è strettamente associata alla propaganda a favore del sultano⁸⁹. Per esempio, in un opuscolo che difende il culto dei santi dall'«eresia» wahhabita, tutta la prima metà consiste in un'esaltazione di 'Abd al-Ḥamīd e in una difesa della legittimità del suo titolo di califfo. Il califfo viene celebrato fra l'altro per la costruzione della ferrovia dello Hijaz⁹⁰. I polemisti pro-sufi e anti-wahhabiti sono infatti contrari alla modernità liberale ma modernizzanti: favorevoli alla tecnologia, usano largamente la stampa per diffondere le loro idee.

In questi testi polemici, la difesa del culto dei santi è inseparabile da quella dell'autorità dei giuristi che lo hanno legittimato: gli uni e gli altri svolgono un'essenziale funzione di «mediazione», come intercessori, o come unici interpreti legittimi della rivelazione. Alla base di tutto c'è insomma una difesa dell'autorità, che è allo stesso tempo quella degli ulema, dei maestri delle confraternite, e del sultano-califfo che li protegge. In questo contesto, viene rimessa in auge tutta una biblioteca di ulema sufi che hanno polemizzato contro Ibn Taymiyya fra XIV e XVI secolo (Taqī al-Dīn Subkī, Suyūṭī, Ibn Ḥajar al-Haytamī) e contro i Qāḍizādelī nel XVII-XVIII secolo (Nābulusī e Muṣṭafā al-Bakrī)⁹¹.

Questo corpus di letteratura polemica, che continua a essere ristampato ancora oggi contro il fondamentalismo contemporaneo, è un concentrato delle idee contro cui hanno reagito riformisti e modernisti. La saldatura fra misticismo e principio di autorità, in cui questi hanno visto la quintessenza della cultura della «decadenza», proiettandola su tutto il tardo Medioevo, contraddistingue in effetti in primo luogo la versione conservatrice e autoritaria della «tradizione» che è stata promossa dagli alleati sufi del potere califfale nel periodo hamidiano.

Nelle Province arabe dell'impero, i circoli riformisti che, come a Damasco, si erano formati sotto gli auspici di 'Abd al-Qādir, o avevano saldi legami familiari con le confraternite, hanno voltato le spalle alla tradizione mistica di Ibn 'Arabī e si sono rivolti piuttosto a Ibn Taymiyya per formulare il loro discorso di opposizione⁹².

⁸⁹ Cfr. I. WEISMANN, *Taste of Modernity* cit., pp. 105-8, 126-31.

⁹⁰ Cfr. J. SIDQĪ AL-ZAHĀWĪ, *al-Fajr al-ṣādiq fī al-radd 'alā munkir al-tawassul wa-l-karāmāt wa-l-khawāriq* («La veridica aurora: confutazione dei negatori dell'intercessione, dei miracoli e dei prodigi»), Maṭba'at al-wā'iz, Il Cairo 1323H.

⁹¹ Cfr. Y. B. ISMĀ'ĪL AL-NABHĀNĪ, *Shawāhid al-ḥaqq fī al-istighātha bi-sayyid al-khalq* («Le prove del Vero sulla richiesta di aiuto al Signore del creato»), Muṣṭafā al-Babī al-Ḥalabī, Il Cairo 1988, pp. 228-98 e 418-51.

⁹² Cfr. I. WEISMANN, *Taste of Modernity* cit., pp. 193-224; ID., *The Naqshbandiyya* cit., p. 144.

Tuttavia, se l'opposizione contro il regime autoritario di 'Abd al-Ḥamīd si orienta in senso salafita fra questi intellettuali delle Province arabe, in Turchia nello stesso periodo l'opposizione trae ispirazione anche da un tipo di sufismo tutt'altro che «riformista», almeno nel senso «ortodosso» del termine. La filosofia religiosa di Ibn 'Arabī e la tradizione estatica del sufismo anatolico alimentano infatti una corrente liberale che si propone di limitare il potere della legge religiosa nella vita pubblica e concepisce i rapporti fra le religioni in termini universalistici⁹³. La cosa va sottolineata perché indica che gli intellettuali moderni hanno potuto orientare il patrimonio estremamente vario del sufismo sia in una direzione «islamista» sia in una direzione «laica», entrambe le quali presentano elementi di continuità e di rottura con la tradizione.

Tra gli ultimi vent'anni del XIX secolo e la prima guerra mondiale, le polemiche contro il sufismo dominano il dibattito pubblico. Malgrado lo spiegamento difensivo dei propagandisti sufi del periodo hamidiano, il tono prevalente è decisamente negativo. Gli attacchi vengono da più parti. Pubblicisti e critici secolaristi vedono nelle confraternite un simbolo di arretratezza: un folclore che attira la curiosità indesiderata dei turisti europei e un insieme di superstizioni che alimentano il disprezzo degli osservatori occidentali e il senso di frustrazione delle élite locali⁹⁴. In Egitto, lo stato ha del resto provveduto già dal 1881 a proibire per decreto la *dawsa* («calpestamento»), una cerimonia che scandalizza ormai la sensibilità di molti, durante la quale il maestro di una confraternita passava a cavallo sui corpi dei discepoli stesi a terra⁹⁵.

Da un punto di vista religioso, d'altra parte, i rituali delle confraternite sono condannati come deviazioni dalla religione autentica. In certi autori, come Muḥammad 'Abduh, nella cui formazione intellettuale il sufismo ha avuto un ruolo importante⁹⁶, prevale una critica di tipo modernista: certi usi e dottrine contraddicono lo spirito autentico dell'islam come religione della ragione e del progresso, sono un ostacolo alla presa di coscienza del popolo, e perpetuano una forma medievale di au-

⁹³ Cfr. TH. ZARCONI, *Mystiques, philosophes* cit.

⁹⁴ Nel 1893, il giornalista-riformatore egiziano di 'Abdallāh Nadīm critica così i sufi del Cairo: «Non è forse ora che tali innovazioni periscano e che quegli ignoranti cessino [di dedicarsi], e comprendano che essi si trovano in mezzo ad altre nazioni che osservano le loro azioni, criticano il loro comportamento e scrivono di loro come si potrebbe scrivere dei selvaggi e degli abitanti del deserto?»: cfr. J. JOHANSEN, *Sufism and Islamic Reform in Egypt. The Battle for Islamic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 25. Si veda anche C. MAYEUR-JAUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam* cit., p. 197.

⁹⁵ Cfr. F. DE JONG, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions* cit., pp. 63, 94, 96; G. DELANOUÉ, *Moralistes et politiques musulmans* cit., p. 229.

⁹⁶ Si veda, in questo stesso volume, il saggio di Caterina Bori, *Il pensiero radicale islamico da Ibn 'Abd al-Wahhāb a Mawdūdī e Sayyid Quṭb: tradizione o modernità?*, p. 92, nota 60.

toritarismo. In altri autori, come Rashīd Riḍā, che malgrado una giovanile adesione alla Naqshbandiyya ha voltato del tutto le spalle al sufismo, le critiche sono più decisamente fondamentaliste⁹⁷.

Queste diverse polemiche antisufi danno il tono allo «spirito del tempo». La presa di distanza dalla tradizione mistica e dalla cultura delle confraternite, che sembra ormai sintetizzare tutte le debolezze dell'«Oriente», contribuisce infatti a creare il nuovo senso di identità della classe media che si sta formando in un'epoca dominata dal conflitto ideologico e politico con l'imperialismo europeo.

Dopo la prima guerra mondiale, il sufismo perde la sua centralità nella vita politica e culturale, sia in Egitto, sia nelle aree dell'ex Impero ottomano. Ai due estremi della regione si verificano contemporaneamente due casi opposti di eliminazione radicale del sufismo dalla vita pubblica: nel 1924, i wahhabiti occupano la Mecca, costringendo le confraternite a trasferirsi altrove o a passare alla clandestinità; e nel 1925 il fondatore della Turchia moderna, Atatürk, sopprime tutte le confraternite.

Ma anche in Egitto, dove non c'è alcuna proibizione formale, le principali forme di partecipazione politica, a partire dal periodo fra le due guerre, diventano i partiti nazionalisti e l'associazionismo volontario islamico di tendenza fondamentalista. Anche se la più fortunata di queste associazioni volontarie, quella dei Fratelli Musulmani, eredita nella sua prima fase certi modelli organizzativi delle confraternite⁹⁸, la forma è riempita di un contenuto del tutto diverso.

3. Uno sguardo al XX secolo attraverso la narrativa egiziana.

Se il sufismo ha perduto terreno di fronte alle ideologie fondamentaliste e secolariste, non è solo per motivi ideologici, ma anche e soprattutto per motivi sociali. Nel XX secolo, la «pietà popolare» è sempre meno sentimento collettivo e sempre più legata a classi subalterne lasciate ai margini del processo di modernizzazione. Ma proprio perché gli esclusi dai benefici della modernizzazione restano una componente maggioritaria della popolazione, il sufismo continua a essere una presenza sempre viva nella società. La narrativa egiziana apre molti squarci interessanti allo stesso tempo su questa marginalità e su questa presenza.

Nella narrativa del periodo fra le due guerre, il sufismo appare spesso come l'espressione per eccellenza di quella cultura religiosa tradizio-

⁹⁷ Cfr. E. SIRRIYEH, *Sufis and Anti-Sufis* cit., pp. 86-102.

⁹⁸ Cfr. F. DE JONG, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions* cit., p. 103.

nale da cui gli intellettuali liberali aspirano a emanciparsi. Così, nei romanzi dell'epoca ricorre spesso lo stereotipo del maestro sufi avido e ingordo che approfitta della credulità dei contadini⁹⁹. Per gli scrittori di questo periodo, che incarnano i valori della nuova classe media nazionalista, il prestigio che i «santi» continuano a esercitare sulla popolazione è percepito ancora come un serio ostacolo alla penetrazione dei valori moderni nella coscienza del popolo. Malgrado il conflitto ideologico soggiacente a questa produzione, l'attenzione della scuola realista per la psicologia popolare riesce comunque a cogliere aspetti non scontati della fede del popolo nei suoi santi.

In un racconto di Maḥmūd Taymūr, ambientato in un quartiere popolare del Cairo negli anni Venti, un vecchio venditore ambulante sudanese, ex combattente nell'esercito del Maḥdī, che intrattiene la gente raccontando le battaglie del passato, diventa santo per acclamazione popolare. La santità è in primo luogo *vox populi*, un riconoscimento dal basso che conferisce autorità alle persone più improbabili. Ma la scelta, per quanto irrazionale, non potrebbe essere più significativa: questo vecchio innocuo e bizzarro, abitato dai fantasmi del passato, è l'eroe di una forma arcaica di ribellione che ha resistito in Sudan contro le forze congiunte dell'Egitto e della Gran Bretagna. Apparentemente, gli abitanti dei vecchi quartieri della capitale egiziana non si identificano con le grandi imprese della nazione moderna. Il tutto è raccontato con ironia condiscendente dal personaggio del narratore, un giovane intellettuale che, pur appartenendo a una famiglia della vecchia aristocrazia ottomana, si sente un «egiziano vero» e parla correntemente la lingua del popolo, ma è molto lontano dai suoi sentimenti profondi¹⁰⁰.

Il tema dell'allontanamento del nuovo intellettuale dalla pietà popolare è colto nella sua dimensione drammatica in una novella esemplare di Yahyā Ḥaqqī, *La lampada di Umm Hāshim*, pubblicata nel 1944. La «lampada» del titolo è quella sospesa sotto la cupola della moschea di Sayyida Zaynab¹⁰¹, che domina il povero quartiere del Cairo dove vive la famiglia di Ismā'īl, formata dai genitori e da una cugina orfana. Quando Ismā'īl, appena tornato da Londra dove ha studiato medicina per sette anni, scopre che la madre usa l'olio benedetto della lampada per curare gli occhi malati della cugina, si precipita furioso nella moschea e distrugge la lampada con una bastonata. La profonda crisi che segue

⁹⁹ Per esempio M. Ḥ. HAYKAL, *Zaynab* (1914), trad. it. di U. Rizzitano, Itlo, Roma 1944.

¹⁰⁰ Cfr. M. TAYMŪR, *'Ammī Miṭwallī* (1926), trad. it. di C. A. Nallino, in «Oriente Moderno», VII (1927), pp. 391-400.

¹⁰¹ Nipote del Profeta e sorella di Ḥusayn, il secondo *imām* degli sciiti morto martire a Kerbela (Iraq) nel 680. Come gli altri membri della famiglia del Profeta, Zaynab è molto venerata in Egitto.

questo gesto iconoclasta, urto frontale fra «scienza» e «superstizione», è poi superata grazie a una specie di illuminazione, in seguito alla quale Ismā'īl si reintegra nell'ambiente di origine sposando la cugina ed esercitando la medicina a beneficio dei poveri. In questo racconto, la pietà popolare non ha più niente di oscuramente minaccioso. Al contrario, è essa stessa minacciata da tutti i lati: le case intorno alla moschea stanno per essere demolite per fare spazio ai grandi viali previsti dal nuovo piano regolatore, e la fede degli umili è giudicata con durezza allo stesso tempo dalle autorità religiose e dalla scienza moderna. Ritornando alla «fede» dell'infanzia, il protagonista non si arrende alla forza della tradizione, ma sceglie di mettersi dalla parte dei più deboli¹⁰².

Il tono di nostalgia si fa più acuto nei *Sette giorni dell'uomo*, romanzo di formazione di 'Abd al-Ḥakīm Qāsim, ambientato dagli anni Quaranta alla fine degli anni Cinquanta. Questo periodo coincide con il passaggio dall'infanzia all'età adulta di 'Abd al-'Azīz, figlio del maestro di una confraternita sufi in un villaggio del Delta del Nilo. La confraternita è una piccola comunità di villaggio, unita da forti legami affettivi. Il padre non è un maestro autoritario, e nelle riunioni serali in cui i sufi celebrano le loro litanie sotto lo sguardo incantato del piccolo 'Abd al-'Azīz c'è un'atmosfera di intimità e di profonda umanità. La vita di intensa pietà di questi sufi di campagna è scandita dal pellegrinaggio annuale alla tomba di Aḥmad Badawī (1200-76), il grande santo di Tanta. Col passare del tempo, i pellegrini del villaggio sono accolti con sempre meno simpatia dai cittadini, non per un'avversione riformista al culto dei santi, ma per una forma di disprezzo sociale. Lo sguardo dei cittadini viene assorbito anche da 'Abd al-'Azīz, che nel frattempo si è trasferito in città per studiare e che vive una dolorosa esperienza di sradicamento e disincanto¹⁰³.

Se per gli scrittori del periodo fra le due guerre la cultura delle confraternite rappresentava ancora una forza da combattere, nel romanzo di Qāsim è un paradiso perduto. Oggetto del rimpianto è in primo luogo un certo tipo di rapporti umani che tuttavia sembra vivere ancora in molte delle numerose confraternite non riformate e non ufficiali dell'Egitto di oggi¹⁰⁴.

¹⁰² Y. ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāshim*, Il Cairo 1944 (trad. fr. di C. Vial e S. Abul Naga, *Choc*, Denoël, Paris 1987).

¹⁰³ 'ABD AL-ḤAKĪM QĀSIM, *Ayyām al-insān al-sab'a*, Dār al-kitāb al-'arabī, Il Cairo 1969 (trad. fr. di E. Lambert, *Les Sept Jours de l'homme*, Sindbad - Actes Sud, Arles 1998). Sul romanzo e sulla festa di Badawī si veda il bel libro di C. MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam* cit.

¹⁰⁴ Cfr. R. CHIH, *What is a Sufi Order? Revisiting the Concept Through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt*, in M. VAN BRUINSEN e J. HOWELL (a cura di), *Sufism and the "Modern" cit.*, pp. 21-38.

- B. Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, Isis, Istanbul 2001.
- Id., *Salafiyya and the Rise of the Khālidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century*, in «Die Welt des Islams», XLIII (2003), n. 3, pp. 349-72.
- Id., *A New Look at the Rise and Expansion of the Khālidi Sub-order*, in A. Yaşar Ocak (a cura di), *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005.
- Id., *The Khālidiyya and the Salafiyya in Baghdad after Shaykh Khālīd*, in *The Naqshbandiyya-Khālidiyya Sufi Order*, numero monografico di «Journal of the History of Sufism», n. 5 (2007), pp. 21-40.
- B. Abu-Manneh e Th. Zarccone, *Introduction: Shaykh Khālīd and the Khālidi Suborder*, ivi, pp. 1-12.
- A. F. Ambrosio, É. Feuillebois e Th. Zarccone, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Cerf, Paris 2006.
- D. Bredi, *Storia della cultura indo-musulmana. Secoli VII-XX*, Carocci, Roma 2006.
- A. Buehler, *Charismatic Versus Scriptural Authority: Naqshbandī Response to Deniers of Mediatonal Sufism in British India*, in F. De Jong e B. Radtke (a cura di), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden 1999, pp. 468-91.
- G. Calchi Novati e P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*, Carocci, Roma 2005.
- A. Carmona (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, Editora Regional de Murcia, Murcia 2006.
- R. Chih, *What is a Sufi Order? Revisiting the Concept Through a Case Study of the Khalwatīyya in Contemporary Egypt*, in M. Van Bruinessen e J. Howell (a cura di), *Sufism and the "Modern"*, I. B. Tauris, London - New York 2007, pp. 21-38.
- M. Chodkiewicz, *Le modèle prophétique de la sainteté en Islam*, in «al-Masaq», n. 7 (1994), pp. 201-26.
- A. Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, in «Journal of the American Oriental Society», CXIII (1993), n. 3, pp. 341-59.
- F. De Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden 1978.
- F. De Jong e B. Radtke (a cura di), *Islamic Mysticism Contested* cit.
- G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Ifao, Il Cairo 1982.
- M. Gaborieau, *Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India*, in F. De Jong e B. Radtke (a cura di), *Islamic Mysticism Contested* cit., pp. 452-67.
- Ah. Layish, *The Mahdī's Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Shari'a in the Sudan to Political and Social Purposes*, in M. García-Arenal (a cura di), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, numero monografico della «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», n. 91-94 (2000), pp. 221-38.
- N. Levtzion, *The Role of "shari'a"-oriented Sufi "Ṭuruq" in the Renewal and Reform Movements of the 18th and 19th Centuries*, in A. Carmona (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 377-408.
- N. Levtzion e J. O. Voll, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1987, pp. 3-21.
- C. Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Aubier, Paris 2004.

- Mujiburrahman, *Fazlur Rahman's Critiques of Sufism*, in A. Carmona (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 421-44.
- C. A. Nallino, *Le dottrine del fondatore della confraternita senussita*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, Istituto Per l'Oriente, Roma 1940, vol. II, pp. 395-410.
- R. S. O'Fahey, *Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdī and the Sufis*, in F. De Jong e B. Radtke (a cura di), *Islamic Mysticism Contested* cit., pp. 267-82.
- R. S. O'Fahey e B. Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, in «Der Islam», n. 70 (1993), pp. 52-87.
- S. Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī a Aḥmad Sirhindī*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2003.
- Id., *The Meaning of the "ikhtilāf al-madhāhib" in 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī's "al-Mizān al-kubrā"*, in «Islamic Law and Society», XI (2004), n. 2, pp. 177-212.
- Id., *Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī's Reading of Ahmad Sirhindī's Ideas on "tajdīd"*, in «Journal of the History of Sufism», n. 5 (2007), pp. 291-317.
- R. Peters, *"Idjtibād" and "Taqlīd" in 18th and 19th Century Islam*, in «Die Welt des Islams», XX (1980), n. 3-4, pp. 131-45.
- A. Popovic e G. Veinstein (a cura di), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996.
- B. Radtke, J. O'Kane, K. S. Vikør e R. S. O'Fahey, *The Exoteric Aḥmad ibn Idrīs. A Sufi's Critique on the Madhāhib and the Wahhābis*, Brill, Leiden 2000.
- M. Riexinger, *Sufi Legalists and Legalist Sufis in British India*, in A. Carmona (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 409-20.
- A. Scarabel, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007.
- Y. Sikand, *The Reformist Sufism of the Tablighi Jama'at: The Case of the Meos of Mewat, India*, in M. Van Bruinessen e J. Howell (a cura di), *Sufism and the "Modern"* cit., pp. 129-48.
- E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond 1999.
- J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di J. O. Voll, Oxford University Press, Oxford - New York 1998 (1^a ed. 1971).
- P. Urizzi, *La Via Muhammadiana*, in *Islamismo, ottavo quaderno: Il Sufismo, Via mistica dell'Islam*, a cura di P. Urizzi, numero monografico di «Sette e Religioni», XXIV (2000), n. 4, pp. 145-62.
- M. Van Bruinessen e J. Howell (a cura di), *Sufism and the "Modern"* cit.
- K. S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and his Brotherhood*, Hurst & Company, London 1995.
- Id., *Sufi Brotherhoods in Africa*, in N. Levtzion e R. L. Pouwels (a cura di), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens 2000, pp. 441-76.
- Id., *The "Shaykh" as "Mujtabid": A Sufi Conception of "Ijtibād"?*, in A. Carmona (a cura di), *El Sufismo y las normas del Islam* cit., pp. 351-76.
- I. Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafism, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Brill, Leiden 2001.
- Id., *The Naqshbandiyya-Khālidiyya and the Salafi Challenge in Iraq*, in «Journal of the History of Sufism», n. 4 (2004), pp. 229-40.
- Id., *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London - New York 2007.

Id., *Sufi Fundamentalism between India and the Middle East*, in M. Van Bruinessen e J. Howell (a cura di), *Sufism and the "Modern"* cit., pp. 115-28.

Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Maisonneuve, Paris 1993.

Id., *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris 2004.