

Direttore

Antonino Pellitteri
Università degli Studi di Palermo

Comitato scientifico

Mohammed Hassen
ENS Ecole Normale Supérieure de Tunis

Sebastian Günther
Georg-August Universität Göttingen

Laurence Denooz
Université de Lorraine

Georges Dorlian
Université de Balamand

Kairieh Kasmieh (m. 2014)
University of Damascus

Maria Grazia Sciortino
Università degli Studi di Palermo

Comitato redazionale

Daniele Sicari
Università degli Studi di Palermo

STUDI SULL'ISLAM

La collana si propone di costituire una piattaforma di scambio di respiro internazionale tra studiosi italiani, arabi ed europei specialisti del settore degli studi arabo-islamici ed in particolare delle discipline di Storia dei Paesi arabi e islamici, Islamistica e Lingua e Letteratura araba al fine di condividere percorsi di studio e tendenze di ricerca degli studiosi del settore.



Vai al contenuto multimediale

Costantino Paonessa

**La trasmissione della tradizione
nell’“epoca della modernità”**

Lo *shaykh* Muhammad Amin al-Kurdi e la Naqshbandiyya
in Egitto a cavallo tra XIX e XX secolo

Prefazione di
Catherine Mayeur-Jaouen





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2668-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2020

Indice

- 9 *Prefazione*
di CATHERINE MAYEUR-JAOUEN
- 13 *Introduzione*
- 21 *Capitolo I*
La tariqa Nashbandiyya in Egitto tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX
- 1.1. Narrare la santità in un'epoca di roture: cosa ci dicono i testi neo-agio-grafici?, 21 – 1.2. Breve storia della presenza naqshbandi in Egitto, 27 – 1.2.1. *La Naqshbandiyya in Egitto nella prima metà del XIX secolo*, 29 – 1.2.2. *Lo shaykh Ismâ'il al-Taqâdim e la Naqshbandiyya di Assuan*, 29 – 1.2.3. *La Naqshbandiyya-Khâliidiyya-Jûdiyya*, 32 – 1.3. I rami kurdi della Naqshbandiyya in Egitto, 34 – 1.3.1. *Lo shaykh Muhammad Amîn al-Kurdî e il primo ramo kurdo della Naqshbandiyya-Khaliidiyya in Egitto*, 35 – 1.3.2. *Il santo Muhammad Amîn al-Kurdî*, 38 – 1.3.3. *La produzione letteraria dello shaykh Muhammad Amîn: l'uso dell'edizione a stampa come mezzo di diffusione dell'adab islamico e degli insegnamenti sufi naqshbandi*, 42 – 1.4. La discendenza dello shaykh Muhammad Amîn bin Hasan al-Kurdî conosciuto come Muhammad Amîn al-Baghdâdî, 45 – 1.5. *Lo shaykh Huseyn al-Kurdî*, 46.
- 47 *Capitolo II*
La permanenza delle dottrine teologiche tradizionali: il credo dello shaykh Muhammad Amîn al-Kurdî
- 2.1. La teologia del Tanwîr al-qulûb, 49 – 2.1.1. *I divinalia (ilâhiyyât): gli attributi di Dio spiegati attraverso il ragionamento razionale ('aql)*, 51 – 2.1.2. *La Profetologia*, 53 – 2.1.3. *Gli articoli di fede trasmessi dalla tradizione (sam'îyyât)*, 55 – 2.1.4. *Imân, islâm, ihsân e altri termini fondamentali della teologia islamica*, 62 – 2.2. La difesa della devozione popolare “moderata”. L'intercessione dei profeti e dei santi, 65 – 2.2.1. *Santi e santità*, 68 – 2.2.2. *La visita dei morti*, 73 – 2.3. La fedeltà alla sunnae *imitatio prophetae*: il racconto del mi'râj del Profeta e le sue interpretazioni teologiche, 75 – 2.3.1. *Il commento alla narrazione del viaggio notturno (tafsîr al-isrâ')*, 81 – 2.3.2. *Il commento al mi'râj*, 86 – 2.4. La questione della visione di Dio, 88 – 2.4.1. *La visione di Dio del Profeta Muhammad*, 89 – 2.4.2. *La visione di Dio degli esseri umani*, 91 – 2.4.3. *Capitolo sulla visione del cuore e nei sogni dell'essenza divina*, 94.

99	Capitolo III <i>Diritto e morale islamica elementi imprescindibili per la vita delle e dei credenti. Lo shaykh Muhammad Amîn al-Kurdî: ‘âlim e moralista di fine secolo XIX</i>
	3.1. Le parole del predicatore fonte di salvezza per la comunità (<i>‘umma</i>), 102 – 3.2. La funzione di predicatore nello <i>shaykh</i> Muhammad Amîn al-Kurdî, 105 – 3.3. Matrimonio ed etica matrimoniale nello <i>shaykh</i> Muhammad Amîn al- Kurdî, 110 – 3.4. Il ruolo dei giuristi e delle scuole: <i>ijtihâd</i> e <i>taqlîd</i> , 123 – 3.4.1. <i>Cos’è</i> <i>il taqlîd all’inizio del XX secolo</i> , 123 – 3.4.2. <i>Regole per l’esecuzione del taqlîd</i> , 131 – 3.4.3. <i>La tecnica del Talfiq</i> , 132 – 3.5. La produzione letteraria anti-riformista degli <i>‘ulamâ’ naqshbandî</i> d’Egitto, 136.
141	<i>Conclusione</i>
145	<i>Annesso I</i>
159	<i>Annesso II</i>
167	<i>Bibliografia</i>
175	<i>Appendice fotografica</i>

Prefazione

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN*

È un'epoca decisiva per la storia dell'islam contemporaneo che Costantino Paonessa ci invita a scoprire. Il suo studio chiaro e denso è il primo ad occuparsi della confraternita sufi Naqshbandiyya, introdotta in Egitto alla fine del XIX secolo, in ritardo rispetto alle altre confraternite della valle del Nilo. Questa confraternita di origine turca, diffusa soprattutto da alcuni *shaykh* curdi, riscontra un successo sorprendente presso una categoria particolare di *shaykh* egiziani, appartenenti ad al-Azhar e sufi, al Cairo e nel Delta. Questi *shaykh* sono determinati a lottare alla loro maniera, né ottusa né cieca, contro le intrusioni della modernità e del razionalismo, all'epoca incarnati sia dal colonizzatore britannico che dai riformisti musulmani. Al di là di una confraternita, è tutto il complesso dibattito del tempo tra differenti visioni del mondo a essere mobilitato. In particolare, a traverso l'analisi dei testi dello *shaykh* Muhammad Amîn al-Kurdî (1851–1914), Costantino Paonessa mostra bene questa complessità collocando i dibattiti e gli autori — un gruppo sociale particolare — nella società egiziana e nelle sfide politiche del tempo.

Il passaggio cruciale della fine del XIX secolo e dei primi decenni del XX secolo in Medio Oriente vide la fine difficile e dolorosa dell'Impero ottomano, rimpiazzato tra le due guerre da Stati successori soggiogati al dominio coloniale (a eccezione della Turchia e dell'Arabia saudita). L'Egitto, ancora provincia ottomana fino al 1914 sotto una dinastia sorta dai governatori ottomani (divenuti viceré, poi khedivè nel corso del XIX secolo), era protettorato britannico *de facto* dal 1882, *de jure* nel 1914. Esso presentava l'aspetto singolare di uno Stato-nazione in cui il nazionalismo arabo egiziano si era ben adeguato all'appartenenza ottomana, almeno fino a quando la Prima guerra mondiale, poi la rivoluzione del 1919, fecero dell'Egitto una monarchia costituzionale indipendente (1922–1923) e uno dei principali Stati musulmani del tempo, proprio nel momento in cui Mustafa Kemal aboliva in Turchia il sultanato e il califfato (1923–1924). Costantino Paonessa mostra bene la creazione precoce di un Islam di Stato, fatto per tappe a partire dal governo di Mehmet Ali (1805–1848) sulla base del modello delle *ilmiye* ottomane, e definitivamente istituzionalizzato nella prima metà del XIX

* Professoressa presso la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

secolo. Una tale creazione cambia considerevolmente il paesaggio religioso, la definizione di ortodossia, i complessi rapporti tra religioso, politico e sociale: al-Azhar è marginalizzata dalla creazione dell'Università, gli *'ulamâ'* diventano dei funzionari, le confraternite sufi si prevede siano inquadrate in un Alto Consiglio, i discendenti del Profeta stessi entrano in un'associazione di notabili — molti di loro sono grandi proprietari terrieri — strettamente legati alla monarchia.

È in questo contesto fluido che si installano gli *shaykh* naqshbandi di origine kurda, venuti d'Iraq, che ha studiato Costantino Paonessa. Il suo studio è un importante contributo alla storia delle circolazioni degli *'ulamâ'* e dei sufi nel mondo musulmano del tempo: lo spazio in partenza aperto delle circolazioni transazionali si *shaykh* poliglotti e mobili si restringe a poco a poco all'ambiente egiziano, nazionalista arabo e monolingue. È al Cairo, divenuto la capitale editoriale dell'Islam di lingua araba, che si pubblicano dibattiti e si conducono delle battaglie: delle battaglie tra dei campi che non bisogna minimizzare, insiste Costantino Paonessa. All'interno di ambienti sociali mobili, perfino nello stesso individuo che si sposta da un punto di vista all'altro, non si trovano che raramente le chiare dicotomie che la storiografia ha riprodotto per lungo tempo, anche se gli attori stessi hanno presentato in termini del tutto chiari “le loro battaglie così confuse”¹. Nel momento in cui si entra nei testi, nel dettaglio della loro iscrizione sociale e del contesto in cui sono stati prodotti, non si costatano veramente delle nette opposizioni degli *'ulamâ'* e dei sufi (quasi tutti gli *'ulamâ'* sono dei sufi), tanto più che il sufismo è, in gran parte, una cultura comune. Malgrado gli anatemi reciproci, non si vedono nemmeno dei conservatori (“retrogradi”, si dirà presto) di fronte ai riformisti (termine discutibile creato dagli orientalisti francesi), poiché tutti partecipano alla cultura della riforma, quella della stampa, di cui sono i prodotti. Nessuna opposizione netta anche — questa creata alla fine del XIX secolo, sia dagli orientalisti che dai riformisti musulmani — tra una *cultura bassa* (*Low Culture*) e una cultura alta (*High culture*), ma un sostrato comune attorno al quale si dibatte e di cui si sceglie o di preservare o di riscrivere differenti retaggi. I discorsi testuali ripropongono costantemente delle opposizioni che le pratiche e le realtà sociali smentiscono in parte. Sono più spesso le evoluzioni rapide della società egiziana (urbanizzazione e alfabetizzazione) che decidono di relegare indietro il continente — in realtà massicciamente maggioritario — del sufismo “popolare”, quello dei culti dei santi, associato al mondo rurale.

1. Secondo l'espressione riuscita di Gilbert Delanoue il cui grande volume *Moralistes et politiques musulmans 1798–1882* serva da punto di partenza a Costantino Paonessa che tratta del periodo successivo.

Gli *'ulamâ'* sufi naqshbandi che studia Costantino Paonessa, e in particolare lo *shaykh* Muhammad Amîn al-Kurdî sono impregnati di una cultura akbariana (fedele all'eredità gnostica di Ibn Arabî, il grande sufi andaluso morto a Damasco nel 1240) che contribuiscono a rivivificare in Egitto. Questa impregnazione esplica certamente lo sconvolgente eco che ebbe la Naqshbandiyya — una confraternita nuova — presso gli *shaykh* sufi egiziani. La loro produzione pedagogica, in fondo apologetica, li colloca come difensori della tradizione sunnita in una maniera né molto originale, né interessante: in un linguaggio chiaro, accessibile e sintetico, Costantino Paonessa dà da leggere e comprendere (in particolare nelle due importanti traduzioni proposte in annesso) le posizioni e gli argomenti dello *shaykh* Muhammad Amîn al-Kurdî.

Costui parla di teologia e di *fiqh*: per lui la tradizione è prima di tutto il *taqlîd*, ossia la trasmissione del retaggio giuridico delle quattro scuole giuridiche, non senza flessibilità — grazie al *talfîq* caro agli shafiti che fece meraviglia nella messa a punto del Codice civile ottomano (*la Mecelle*). La tradizione è l'attaccamento all'asharismo o al maturidismo, le due scuole teologiche prevalenti del sunnismo del tempo, riprendendo il ruolo della ragione e la parte delle prove razionali nella fede, pur limitandole di fronte all'eccessivo razionalismo secolarizzato che contestano gli *shaykh* Naqshbandi ai riformisti come Muhammad 'Abduh (m. 1905) e Rashîd Ridâ (m. 1935). L'asharismo va di pari passo con il rito shafita, privilegiato dallo *shaykh* al-Kurdî — ma non è incompatibile nemmeno con il rispetto del hanafismo, rito dello Stato egiziano come dello Stato ottomano. Così, la professione di fede dello *shaykh* al-Kurdî è molto simile a quella dello *shaykh* al-Laqqânî, commentato nel XIX secolo dallo *shaykh* al-Bajûrî, ma prende degli accenti nuovi nel 1904 nell'opera maestra di al-Kurdî, *l'Illuminazione dei cuori* (*Tanwîr al-qulûb*), manuale rimasto celebre. La tradizione è anche il rispetto e la riproposizione degli *adab* venuti a completare la Legge, “codici di comportamento” fedeli alla Sunna del Profeta, traduce Paonessa, e più generalmente saper vivere e saper essere, gentilezza dei rapporti sociali come della relazione di sé al mondo, e di sé a Dio. Gli *adab* sono un tema classico, da cui l'importanza data all'etica matrimoniale prende un rilievo crescente, da una parte perché lo statuto personale è l'ultima pietra cardine lasciata al *fiqh* nello Stato egiziano moderno, dall'altra perché quello che passa attorno alla condizione femminile è diventata una questione cruciale a partire dal 1890.

La tradizione è infine il campo di intercessione del Profeta e dei santi, la fede nei miracoli, e il riconoscimento della visita delle tombe — e della vita dei morti in quella dei viventi. Le realtà escatologiche giustificano in ultimo questo attaccamento, classico nel sufismo ma attaccato frontalmente negli anni 1900 dalla letteratura riformista. Costantino Paonessa mostra

con eleganza che la questione escatologica spiega perché il racconto del Viaggio notturno e dell'Ascensione celeste del Profeta giocano un ruolo tanto importante nell'economia generale di una *Weltanschauung* coerente dei naqshbandi egiziani: riaffermando la realtà del miracolo, lo *shaykh* al-Kurdî si iscrive nell'eredità dei sufi mamelucchi e ottomani, soprattutto di quelli che, come lo *shaykh* 'Alî al-Halabî (m. 1635), autore di una celebre *Vita* del Profeta, ebbero già da difendere la visione di Dio del Profeta, attraverso i due occhi del cuore, contro lo scetticismo di Ibn Taymiyya (m. 1328).

L'epoca contemporanea vede dei dibattiti già vecchi ritrovare un'attualità nuova in occasione della diffusione della stampa, della modernità e dell'epoca coloniale, della costituzione degli Stati moderni in Medio Oriente. Fino a oggi, le questioni cruciali della tradizione, della trasmissione, dell'intercessione sono restatesi delle questioni scottanti nell'islam contemporaneo. La Naqshbandiyya egiziana, meglio conosciuta grazie a Costantino Paonessa, vi ha giocato un ruolo duraturo: nessun dubbio che questo bello studio, chiaro e limpido, faccia scuola. Esso avrà contribuito a dare una migliore comprensione dell'Islam contemporaneo.

Introduzione

Quando la professoressa Biancamaria Scarcia Amoretti mi propose di fare delle ricerche preliminari sulla presenza in Egitto e nel Nord Africa della Naqshbandiyya, generalmente conosciuta come una “confraternita orientale”, non pensavo assolutamente di riuscire ad ottenere dei risultati. Tanto più nel periodo compreso tra la seconda metà dell’Ottocento e i primi decenni del Novecento. Solo qualche fonte bibliografica accennava alla presenza naqshbandi in Egitto e si trattava più che altro di pochi riferimenti. Decisi così di partire per il Cairo alla ricerca di qualche traccia, non solo bibliografica, che mi potesse ispirare qualche pista di ricerca più precisa. Un primo risultato concreto venne dai cataloghi della *Dâr al-Kutub* del Cairo, altri ancora dall’eccellente catalogo dell’*Institut dominicain d’études orientales* (IDEO). Tuttavia, la vera e propria svolta nelle ricerche giunse da un episodio del tutto fortuito. Durante una delle consuete visite presso la biblioteca di al-Azhar, lungo la strada Salah Selim del Cairo, proprio di fronte al cimitero monumentale de al-Qarafa, uno dei dipendenti mi rivelò di essere un *murîd* della confraternita che faceva capo allo *shaykh* Muhammad Amîn al-Kurdî. Mi diede l’indirizzo del *manzil* dove tutti i giovedì si tiene la *hadra* e mi indicò da una finestra della biblioteca il luogo in cui è sepolto e ancora venerato lo *shaykh*: qualche centinaio di metri più lontano dalla *Dâr al-Iftâ’*, dentro il cimitero, in un vicoletto che dà sullo stradone principale. Una moschea con un minareto non troppo alto di colore bianco. Nei pochi giorni che mi rimanevano ebbi così modo di conoscere i discendenti della famiglia al-Kurdî, di chiacchierare con qualche membro della confraternita, di acquistare la maggior parte dei testi dello *shaykh*.

In base alle fonti a disposizione, il mio progetto di dottorato consisteva essenzialmente nell’occuparmi di quello che all’epoca pensavo fosse l’unico ramo della Naqshbandiyya in Egitto e in particolare del suo *shaykh* fondatore, autore prolifico, vissuto in un’epoca del tutto rilevante per la storia del paese e dell’intero cosiddetto mondo arabo. Quindi, attraverso l’analisi delle opere avrei tentato di comprendere in che maniera un sufi naqshbandi si fosse collocato all’interno degli stravolgimenti sociali, politici e culturali del periodo e soprattutto quale posizione avesse assunto sui temi affrontati da quel vasto e eterogeneo movimento che per semplificazione viene chiamato *nahda*.

All'inizio delle ricerche, anche a causa della formazione ricevuta e di gran parte della bibliografia a disposizione, la maniera in cui mi apprestavo ad affrontare il mio soggetto seguiva uno schema alquanto chiaro e inequivocabile: da una parte il sufismo, sinonimo di ricerca personale, di perfezione interiore e di amore di Dio; dall'altra gli *'ulamâ'* cosiddetti tradizionali, decadenti, spesso vicini al potere, attaccati all'insegnamento di dottrine elaborate in un'epoca d'oro definitivamente chiusa con la morte di al-Ghazâlî (1111) e di qualche altro erudito posteriore; infine, la nuova generazione di intellettuali laici e *'ulamâ'* riformisti, esponenti della *nahda*, dallo spirito moderno e critico. Sullo sfondo, la presenza europea, letta piuttosto sotto forma di elemento astratto, da cui sarebbe generata la "reazione", il "risveglio" (*nahda*) del mondo arabo e islamico. Punto di partenza per altre letture binarie: quella tra una cultura bassa, di cui gli *'ulamâ'* tradizionali e i sufi erano rappresentanti, spesso legata alle pratiche popolari e folcloriche, e una cultura alta, espressione delle nuove generazioni emergenti che avevano ricevuto una preparazione "laica" di impronta europea o in questa avevano trovato fonte di ispirazione. Degli schemi che, riproposti da una certa bibliografia araba spesso fonte di ispirazione per orientalisti, storici e studiosi, hanno avuto come conseguenza più profonda proprio quella di mettere da parte e stigmatizzare gli *'ulamâ'* cosiddetti tradizionali e i sufi, relegando la loro pur notevole produzione intellettuale nel dimenticatoio e le loro opere nel fondo di biblioteche e archivi.

Anni di ricerche e di lavoro sul campo mi hanno portato a considerare questa lettura delle dinamiche dell'epoca come inadeguata e totalmente fuorviante nella sua rigidità. Quello che mi sembra particolarmente sbagliato è considerare il periodo in cui visse lo *shaykh* al-Kurdî sotto forma di "rottura" o separazione, come ha ben dimostrato G. Delanoue nel volume su *Moralistes et politiques musulmans*, in cui i contorni tra *'ulamâ'* tradizionali e sufi, oppure tra "vecchio" e "nuovo" siano precisi e ben definiti. Al contrario invece, il paesaggio egiziano dell'epoca offre esempi di posizioni piuttosto attenuate tra questi riferimenti dicotomici, nella realtà concreta non reciprocamente esclusivi, spesso conniventi nella stessa persona. Infine, uscendo dalla prospettiva storiografica classica, il confronto tra approcci differenti nell'affrontare le trasformazioni repentine generate dal processo di modernizzazione inaugurato a inizio XIX secolo, lungi dall'essere un fenomeno esclusivo di questa parte di mondo, va scorporato dal solo aspetto culturale e intellettuale per essere inquadrato all'interno di una più ampia lotta tra le molteplici forze sociali.

Sulla base di queste considerazioni, la lettura dell'impatto riformista e modernista a cavallo tra i due secoli prende forme e direzioni molto differenti da quelle della storiografia predominante fino a qualche decennio fa. Prima di tutto dal punto di vista quantitativo. Almeno fino ai primi

decenni del XX secolo, al-Azhar sarà dominata dalle correnti anti-riformiste che, pur con difficoltà sempre crescenti, attraverso la rete di *kuttâb*, moschee e *zâwiya* riusciranno ancora a gestire l'insegnamento e la guida morale della popolazione musulmana nei villaggi dell'entroterra del paese così come nelle città. Sarà lo stesso Rashîd Ridâ ad affermare l'insuccesso della diffusione su larga scala degli insegnamenti riformisti, riconoscendo come tali dottrine erano principalmente recepite dalle persone "istruite delle scuole civili". Allo stesso modo, da un punto di vista più sostanziale è importante mettere in evidenza la maniera in cui i vari attori e personalità abbiano negoziato a proprio vantaggio le trasformazioni sociali, politiche e culturali conseguenti l'integrazione del paese nell'economia mondiale e all'occupazione britannica (1882).

Ora, se si reintegra l'aspetto "tradizionale" della società egiziana del tempo all'interno di quel mondo che la storiografia ha voluto considerare troppo rapidamente come "moderno" (anche se probabilmente sarebbe più utile operare l'analisi contraria), emergono tutta una serie di rapporti, di raccordi, di pratiche, di momenti intermedi e resistenze che danno il senso della complessità e dell'estensione del paesaggio culturale e sociale dell'Egitto nel periodo in cui visse lo *shaykh* al-Kurdî. Un approccio che ha il merito di evidenziare le contraddizioni tra un piano retorico — politico degli attori, le interpretazioni terze e la concretezza delle pratiche reali.

Due piste tematiche mi sembra affiorino in maniera chiara dallo studio della Naqshbandiyya in Egitto. Una prima legata al tema delle élite che si sono impegnate, o sono state ingaggiate dallo Stato, nel processo di modernizzazione. In particolare, la presenza storica di un blocco numericamente rilevante di *'ulamâ'* tradizionali può essere considerata come la forma più importante di resistenza ai modelli più o meno unificanti proposti dallo stato centralizzatore e dalle nuove élite emergenti. Il che rappresenta uno degli aspetti più importanti del fallimento, certamente favorito dalle esigenze e dalle urgenze derivate dall'aggressività colonialismo europeo, dei regnanti e delle nuove classi dirigenti nel monopolizzare le forze interne del paese, nel costruire una legittimità ideologica della nuova forma di Stato che stava prendendo forma (cosa che solo in parte riuscì a coprire il nazionalismo) e di controllare i vari apparati di potere (si guardi al ruolo che i militari ebbero nella rivoluzione di Ahmad Urabi).

Una seconda pista di ricerca spinge a occuparsi delle confraternite sufi in quanto componenti sociali e politiche dell'epoca, non solo religiose. Se è vero infatti che il dibattito intorno al sufismo, le sue dottrine e le sue pratiche portato avanti dai movimenti riformisti e modernisti ha a che fare con la ridefinizione dell'identità sunnita e dello stesso islam, è altresì vero che le confraternite sufi, gli *shuyûkh* e gli aderenti erano (e sono) anche degli attori sociali e politici, amministratori e/o detentori di potere (come nel caso del

Consiglio superiore delle confraternite sufi). In tal senso, il ruolo dei sufi non si limita al solo essere un fenomeno culturale eletto dalla “modernità” a simbolo di arretratezza. Essi, almeno fino al periodo interbellico del XX secolo, incarnavano la cultura dominante ed egemonica nel paese. Non a caso, lo storico al-Jabartî (1753–1822) nella sua teoria sull’organizzazione della società musulmana pone gli ‘*ulamâ*’ subito dopo i profeti, al di sopra di re e principi. Saranno le riforme inaugurate e portate avanti a fasi alterne dai *khedivè* e poi dai governi post-rivoluzionari (1919) a creare una scissione graduale ma inesorabile tra moderno e tradizionale, aumentando il fino ad allora flebile solco tra colto e popolare. Da cui derivò un’ulteriore divisione tra una religione dipendente dallo Stato, attraverso cui provare a controllare le masse contadine e delle periferie urbane, e una religione “parallela e alternativa” che proprio in questa stessa parte di popolazione porrà le radici dell’azione controriformista, prima di essere assorbita (almeno una gran parte di essa) tra le zone di influenza dei movimenti e politici islamisti e anti-statali.

«Che la Naqshbandiyya sia una *tariqa* con una fedeltà rigorosa alla *shari’a*, o dalla rigorosa ortodossia, è un luogo comune», ha correttamente sottolineato Dina Le Gall. «I naqshbandî hanno sempre evidenziato la loro osservanza della *shari’a* e dovunque gli osservatori hanno messo in evidenza questo punto come una delle caratteristiche della *tariqa*. Tuttavia, cosa ciò abbia comportato per i naqshbandî nelle differenti fasi della sua storia non è molto chiaro»².

Uno degli obbiettivi di questo libro è di aggiungere un tassello finora mancante alla storia, alle dottrine e alle pratiche di uno dei più grandi ordini sufi del mondo, in termini di numero di aderenti e di estensione territoriale.

In effetti, la storia della Naqshbandiyya è stata abbondantemente censita e studiata in Occidente come nel mondo islamico, anche se gli studi emersi fino a ora non coprono in maniera uniforme i vari periodi della sua storia, così come le sue varianti geografiche. D’altro canto, come tutte le altre confraternite, la Naqshbandiyya non costituisce affatto un tutto omogeneo e al suo interno gli orientamenti possono variare a seconda dei luoghi, dei tempi o delle singole persone. Proprio per questo sembra del tutto scontato dire che ogni sorta di connotazione generale, tenendo fuori quei dettagli pur così importanti all’interno degli ordini mistici, corre il rischio di presentarsi come qualcosa di sommario e totalmente astorico, volto solo a riproporre narrazioni e classificazioni che mi sembra abbiano ancora tanto a che fare con il concetto di orientalismo. Anche perché, a un livello più metodologico, gli stessi canoni che fungono da metro di giudizio nelle

2. LE GALL D., *A Culture of Sufism, Naqshbandîs in the Ottoman World (1450–1700)*, State University of New York Press.

analisi delle confraternite sono solitamente molto compositi, non uniformi e soprattutto difficilmente combinabili per delle valutazioni di strutture sociali e religiose molto fluide e complesse quali le confraternite sufi.

In epoca recente, gli argomenti proposti da alcuni studiosi sostenitori dell'esistenza di un "neo-sufismo", termine con cui solevano indicare alcune trasformazioni di pensiero e rituale che confraternite o singoli sufi misero in atto a partire dal XVIII secolo, sono un buon esempio di questo tentativo di rappresentazione generica di fenomeni differenti e compositi nonché spesso molto soggettivi.

La Naqshbandiyya è una di quelle *туруq* che è stata spesso annoverata all'interno delle confraternite neo-sufi. Attaccamento all'ortodossia islamica sotto forma di un'accentuata adesione ai principi della *shari'a*, ostilità verso lo shiismo, critica nei confronti degli insegnamenti di Ibn 'Arabî, attivismo (anche militare) e impegno politico sono gli elementi maggiormente utilizzati a dimostrazione del "rinnovamento" di cui si sarebbe fatta portatrice la confraternita.

In realtà, la varietà di forme e dottrine abbracciate dai vari rami che costituiscono la Naqshbandiyya nell'Egitto del XIX-XX secolo offrono l'occasione concreta di dimostrare come i contesti influiscano a tal punto sull'attore sociale e religioso da rendere improduttiva ogni sorta di generalizzazione, specie se questa è basata sulla valutazione del maggior o minore attaccamento al concetto, ancora una volta presentato in maniera del tutto astratta e astorica, di "tradizione sufi". Elemento che assume ancora maggior valore nel sunnismo, il cui senso dell'ortodossia è molto pluralista e flessibile.

Per quel che concerne la concreta esecuzione, la ricerca si apre con un quadro storico generale che dà le coordinate della diffusione della Naqshbandiyya in Egitto. In effetti, nonostante questa confraternita sia tra le meglio studiate e conosciute a livello mondiale, resta un vuoto quasi completo sulla sua presenza nel paese, da attribuire al fatto che essa non è mai riuscita a emergere da una condizione di marginalità all'interno del vasto e complesso panorama sufi egiziano.

Sulla base delle fonti a disposizione, la parte storica si occuperà della confraternita attraverso la ricostruzione delle biografie dei personaggi fondatori e di qualche loro successore. Lo scopo è quello di ricomporre l'agglomerato umano che costituisce la base di ogni ordine sufi. Si è così arrivati a stabilire che la *tariqa* Naqshbandiyya viene impiantata in maniera stabile sul territorio egiziano nella seconda metà del XIX secolo grazie all'attività di tre *shuyûkh*. Due di loro erano egiziani, lo *shaykh* al-Sharîf Ismâ'îl al-Taqâdîm nella regione di Assuan e lo *shaykh* Jûda Ibrahîm nella regione del Delta a nord del Cairo; il terzo di origine kurda, lo *shaykh* Muhammad Amîn al-Kurdî. A questi sono poi da aggiungere altri due lignaggi non organizzati in vere e proprie confraternite, fondati da altri due personalità kurde: lo

shaykh Muhammad Amîn al-Baghdâdî e lo *shaykh* Huseyn al-Kurdî. Infine, sono da annoverare due altri eminenti e molto influenti *shaykh* naqshbandi presenti all'epoca nel paese. Si tratta dell'ultimo muftî dell'Impero Ottomano, *shaykh* Mustafa Sabrî e il suo compagno, celebre e influente 'âlim, *shaykh* Muhammad Zâhid al-Kawtharî.

Come secondo momento della ricerca ci si concentrerà sulla figura dello *shaykh* al-Kurdî e sulla sua produzione letteraria. La sua opera principale e più nota, il *Tanwîr al-qulûb*, è stata indicata da più parti come uno dei testi significativi dell'epoca, tuttora utilizzato come manuale ad uso degli studenti e soggetto a numerose ristampe in varie parti del mondo islamico.

Conosciamo tutte le opere che scrisse lo *shaykh* al-Kurdî, divenuto poi un celebre *imâm* di differenti moschee del Cairo. Sono in tutto dodici (di un manoscritto non si è potuta verificare l'esistenza), tutte pubblicate a mezzo stampa, gran parte delle quali dalla Matba'at al-Sa'âda una casa editrice, ancora esistente, fondata da uno sei suoi discepoli. Gli argomenti trattati in questa produzione letteraria sono dei più vari: dalla teologia, al fiqh, all'*adab*, la riedizione dell'*Ijâbat al-Rabâniya* dello *shaykh* naqshbandi al-Awaysî al-Bukhârî, una traduzione dal persiano dell'*Ayyuhâ' al-Walad* di al-Ghazâlî.

Nelle pagine seguenti ci si occuperà principalmente degli aspetti teologici e giuridico/moralistici della produzione scientifica dello *shaykh* al-Kurdî. Il sufismo, affrontato prevalentemente sotto forma di *adab*, ossia di disciplinamento dell'anima e dei rapporti sociali dentro e fuori la confraternita, rappresenta il cuore stesso del pensiero e degli insegnamenti dell' 'âlim naqshbandi e permea l'intera sua opera. In queste pagine, pertanto, sarà messo sullo sfondo e considerato come collante unico di tutti gli argomenti trattati.

Gran parte del volume sarà dedicato al pensiero teologico dello *shaykh* al-Kurdî. Inutile cercare delle novità o delle trasformazioni dottrinali che possano segnalare degli adattamenti delle dottrine anziane alle necessità del quotidiano. L'autore non è un polemista e i tempi non sono ancora sufficientemente maturi — come nel caso del suo discendente *shaykh* Salâma 'Azzâmî — per ingaggiare una guerra di parola con i numerosi detrattori del "conservatorismo di al-Azhar", del sufismo e delle sue pratiche. Pertanto, i contenuti dottrinali non vengono innovati. L'istruzione della 'âmma (popolo non colto), dei *mukallaf* o dei *murîd* passava attraverso l'insegnamento di un credo ('âqida) volto a fornire una lettura organica delle relazioni esistenti tra il mondo contingente, l'aldilà e Dio attraverso il messaggio del Profeta Muhammad e della religione/comunità che prese forma dalla sua predicazione. Essi riproponevano solo in maniera più semplice gli argomenti trattati nei volumi dedicati agli studenti di scienze religiose. Nella maggior parte degli scritti lo *shaykh* al-Kurdî si limita a trattare argomenti classici attraverso l'assemblaggio di opere di autori appartenenti a epoche passate diverse.

Eppure, sotto l'apparente piattezza degli scritti dello *shaykh* si intravedono chiare le tracce della contrapposizioni del suo tempo, dell'ambiente culturale di riferimento e degli itinerari personali dell'autore. La domanda a cui ho cercato di rispondere è: cosa ci dice l'autore sulla sua epoca e a chi sono rivolti i suoi scritti dallo stile semplice e conciso? In un periodo segnato dall'apparizione di nuove problematiche dottrinali, restare nel solco della tradizione teologica azharita è da considerare come uno sdegnoso distacco di chi non si sente minacciato o piuttosto come una presa di posizione chiara in senso conservatore? Quello che mi pare certo è che personalità come quella *shaykh* al-Kurdî rappresentano la testimonianza storica dell'esistenza di una generazione di confine tra la vecchia casta egemone degli '*ulamâ*' e una nuova figura di erudito impegnato a difendere le proprie posizioni, in senso tradizionalista o riformista, attraverso un intenso e profondo dibattito dottrinale.

Lo stesso tipo di approccio guida anche l'analisi degli scritti sul diritto e morale islamica. Nel *Tanwîr al-qulûb* lo *shaykh* al-Kurdî associa l'islam con la sunna del Profeta e Legge. Quest'ultima corrisponde essenzialmente al compimento con "il cuore" dei cinque pilastri e al rispetto delle norme prescritte nei *furû'*, i rami del diritto che disciplinano il culto di Dio (*'ibâdât*) o le relazioni tra gli uomini, la vita dell'individuo, della famiglia o della società (*mu'âmalât*). Del resto, lo *shaykh* al-Kurdî non era un giureconsulto (*faqîh*). Egli era prima di tutto un insegnante e una guida spirituale, *imâm* e sufi, predicatore e moralista. Nei suoi scritti, il diritto assume sia la forma dell'*adab* nel senso di codice di comportamento che regola le relazioni personali e sociali al fine della costruzione di una società virtuosa e timorosa del giudizio di Dio, che di regola liturgica con cui dedicarci correttamente al culto. Non a caso, il rispetto o meno delle norme giuridiche trova una completa corrispondenza nella parte escatologica della teologia, quella che meglio descrive la connessione esistente tra vita terrena, Barzakh e aldilà.

Quanto al *fiqh* inteso come teoria dell'ordinamento giuridico, lo *shaykh* al-Kurdî non si sottrae dal sottolineare, ancora una volta senza alcun sentore di polemica diretta ai suoi contemporanei, l'assoluta obbligatorietà di restare ancorati alla pratica del *taqlîd*. La dottrina che legittima questa presa di posizione è ancora una volta chiarissima nella sua organicità. Applicando alla giurisprudenza dei concetti che sono prettamente teologici — e che troviamo ampiamente utilizzati nella letteratura sufi — gli *imâm* fondatori delle quattro scuole (e qualcuno dei loro successori) hanno compiuto il compito di interpretare le fonti scritturali (Corano e sunna) e ricavarne delle leggi. Il corpo degli '*ulamâ*', eredi dei profeti, è il solo qualificato a proteggere lo statuto che Dio ha attribuito alle azioni umane. Essi sono i guardiani della Legge e allo stesso tempo gli interpreti. Tutti gli altri musulmani, compresi sultani, emiri e re, sono chiamati a seguire la loro autorità attraverso la pratica del *taqlîd* e l'adeguamento ai dettami delle quattro scuole giuridiche.

