

PER IL DIALOGO

CONOSCERE MEGLIO L'ISLAM

II.

5. UNA LEGGE

«Gli articoli di fede sono le radici, le regole di comportamento sono i rami. I rami crescono dalle radici come le azioni germogliano dalla fede».

Mawlana Mohammed Ali

Corano e hadith formano la base della *Sunna*, la legge di vita del musulmano. La Parola di Dio e la Tradizione del Profeta danno al credente gli elementi necessari per assicurare la rettitudine della sua fede e della sua vita sia personale che collettiva. Esse sono completate, quando ce n'è bisogno, dalla deduzione analogica (*qiyâs*) e dal consenso della comunità che non può incappare nell'errore (*ijmâ*). Queste quattro fonti della legge musulmana permettono di coprire l'insieme delle opere sulle quali sarà giudicato il credente. Egli vi obbedisce con precisione poiché essa lo dispone, nel corpo e nell'anima, ad entrare nella Retta Via che conduce alla felicità, in questo mondo e nell'altro. Dio ha emesso i suoi precetti per misericordia verso l'uomo: conviene pertanto rendergli l'omaggio del «servo fedele» anticipando il più piccolo dei suoi desideri, ché i suoi desideri sono altrettanti ordini per il bene dell'uomo e della società.

La Legge musulmana non è soltanto una legge religiosa e morale, riguardante i riti ed i comportamenti delle persone. Essa

comprende la totalità dei comportamenti personali e collettivi nonché delle strutture sociali necessarie alla costituzione ed all'esistenza della comunità che, si è visto, è la «madre» di ogni credente. Si è potuto affermare che il regime di questa comunità fosse «teocratico» ai tempi del Profeta, e che sia divenuto «nomocratico» (da *nomos*, legge: L. Gardet) dopo la sua morte. I dottori della legge si sono dedicati a codificare sempre più precisamente lo spazio delle iniziative del credente, al punto ch'esse sono oggi chiuse in una stretta rete di prescrizioni. Non lasciano posto alla creatività se non nei margini, spesso anche molto programmati, degli atti supererogatori, che siano rituali, morali, ascetici o mistici. Questa situazione non è necessariamente percepita dal musulmano come una limitazione della sua libertà; egli la considera piuttosto come uno spazio nel quale Dio rende possibile questa libertà guidandola e facendola realizzare, per lo meno nelle sue componenti essenziali.

Questa Legge che costituisce la comunità ed il credente nella loro identità davanti a Dio e davanti al mondo, stabilisce prima di tutto cinque obbligazioni fondamentali (*arkân*, o pilastri) della fede:

1. *La confessione di fede*, come l'abbiamo presentata nella sua duplice attestazione dell'unicità di Dio e del riconoscimento della missione profetica di Mohammad. Che tale confessione sia tenuta per lecita quando è affermata solo con la «lingua», oppure quando vi è anche adesione di «cuore», che debba essere accompagnata dalle opere oppure sia sufficiente da sé, è questo un dibattito di scuola che rimane aperto.

2. *La preghiera rituale (salât)* indirizza cinque volte al giorno il volto del musulmano verso la Mecca e lo associa all'universale prosternazione che si stende in onde concentriche fino alle estremità del mondo. Abluzioni, inclinazioni e prosternazioni alternate, versetti coranici e brevi pause ne costituiscono la parte immutevole. Il venerdì, la preghiera normalmente individuale (a volte familiare), deve compiersi in comune nella moschea ove è accompagnata da omelie.

3. *L'imposta (Zakât o sadaqat)* non consiste soltanto nell'«elemosina» oppure nel tributo della carità, ma proprio nel gesto concreto che traduce contemporaneamente l'origine di ogni bene creato e la solidarietà nella comunità, ricollocando la proprietà privata al suo giusto posto. Il ricavato servirà «per il bisognoso e per i poveri e per coloro che li servono, per coloro il cui cuore deve essere conquistato, per l'affrancamento dai gioghi, per coloro che sono pesantemente indebitati o che sono avviati nel sentiero di Dio e per il bambino della strada» (*Cor.* 9, 60). L'imposta serve inoltre come azione purificatrice e riparatoria.

4. *Il digiuno del mese di Ramadan (sawn)* assume diversi significati. In un senso di base consiste nell'astenersi da cibo, bevanda, rapporto sessuale durante il giorno. Con il suo rigore esso è il richiamo di una necessaria ascesi nell'uso dei beni di questo mondo e di una volontaria partecipazione alle sofferenze di coloro che hanno fame e di cui occorre preoccuparsi. Periodo di particolare disponibilità per Dio, esso dovrebbe essere anche un periodo di maggior osservanza dei precetti religiosi e morali e ... del galateo. Siccome il mese di Ramadan segna l'anniversario della prima rivelazione coranica (nel corso della notte del Destino), molti si applicano a rileggere e meditare il Libro durante le veglie. Ma queste veglie sono anche l'occasione di una intensa vita familiare e sociale: visite, manifestazioni pubbliche contribuiscono ad affermare la profonda coesione della comunità musulmana unita nel digiuno e nella gioia. Questo mese di Ramadan è vissuto collettivamente come un mese per Dio e per la comunità, anche se gli imperativi della vita «moderna», spesso sottolineati dalle autorità pubbliche, ne soffrono alquanto.

5. *Il pellegrinaggio (hagi)* alla Mecca è obbligatorio per coloro che ne hanno i mezzi. Con un ritorno alle fonti, esso rievoca il ricordo di Abramo e commemora il sacrificio di Isacco, mettendo il credente nelle disposizioni di fede che cancellano i peccati. Al grido di «*Labbayka ya Rabb, labbayk*» — eccoci davanti a Te, o Signore, eccoci davanti a Te —, i pellegrini

effettuano un certo numero di riti prescritti destinati a farli entrare nello spirito di Abramo. Essi provano anche intensamente la potenza della *Umma* quando, rivestiti della medesima stoffa bianca, due milioni e mezzo (come nel 1986) di musulmani venuti da tutti i continenti compiono, gomito a gomito, la preghiera al tramonto del sole (*maghreb*) sull'altopiano *Arafât*, alla vigilia della festa del sacrificio. Questo sacrificio tra l'altro viene celebrato il medesimo giorno in tutto il mondo musulmano, in segno di comunione nella fede.

Oltre a questi cinque pilastri, altri comandamenti vengono ad inquadrare la vita morale e sociale. Ma ve n'è uno che i non-musulmani conoscono sotto il nome di *Jihâd*, o di «guerra santa», e che necessita di alcuni chiarimenti. La parola stessa di *Jihâd* a dire la verità si riferisce allo sforzo e non alla guerra; ma non si può negare che all'origine dell'Islam, *jihâd fi sabîli-Llah* caratterizzava il combattimento con le armi per difendere, affermare ed estendere «i diritti di Dio ed i diritti degli uomini». Ma questo combattimento ha rivestito diverse forme nella storia musulmana, secondo le epoche, i contesti socio-politici ed il grado di interiorizzazione della fede. Ad ogni modo esso include necessariamente anche il sacrificio e la rinuncia a se stesso ed alle proprie ambizioni di gloria o di ricchezza. Esso esclude quindi, in teoria, ogni guerra di conquista o di dominio. Secondo L. Gardet ¹: «*Jihâd* ha per scopo, non lo sterminio ma l'affermazione delle leggi di Dio», anche con le armi quando queste leggi vengono violate. Il combattente del *jihâd*, il *mujâhid*, offre la propria vita e si espone alla morte quale martire-testimone combattendo per l'indipendenza, lo sviluppo, la giustizia sociale oppure, a titolo piú personale, per la fedeltà e la verità.

In queste poche componenti essenziali, la Legge è incontestata, anche se nella sua concreta attuazione delle differenze si possono riscontrare secondo le scuole giuridiche e le sensibilità

¹ L. Gardet, *L'Islam, religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1978 ³, p. 133.

popolari. Così secondo il tunisino Buhdiba² la sensibilità alla preghiera sarebbe maggiore in Oriente mentre quella al digiuno del Ramadan prevarrebbe nel Maghreb³. La *zakât* sarà calcolata in modo diverso a seconda dei regimi politici, dei tipi di società, delle tradizioni. Il digiuno potrà venire interpretato diversamente. Ma le linee di fondo rimangono. Si tratta di compiere insieme ciò che Dio ha prescritto per il bene della sua comunità e l'autenticità della testimonianza di essa. Obbedendovi si testimonia che l'uomo è stato creato da Dio e per Dio: l'uomo non può disporre della propria vita e del creato se non entro i limiti e secondo le norme disposte dal Creatore. Sottomettendosi alla Legge che esprime questi limiti e queste norme, il musulmano confessa ch'egli non appartiene a se stesso ma che tutto proviene da Dio e a Lui deve ritornare, a Lui che è l'unico Maestro dei mondi (*Cor.* 2, 156).

Questa sensibilità dell'Islam alla Legge divina impressiona legittimamente chi musulmano non è, così come il suo alto senso dell'adorazione. Ciò suscita una ammirazione che nel cristiano risulta velata a volte da una lieve riserva, poiché il cristiano sarebbe tentato di rifarsi alla libertà dello Spirito contro una sottomissione apparentemente cieca ed alla lettera. Ma occorre subito ricordare che l'intenzione ha un valore essenziale nella coscienza del musulmano, come lo ricorda bene un celebre *hadith*: «le azioni vengono retribuite secondo le intenzioni. Ogni uomo non avrà la retribuzione che secondo ciò che ha veramente avuto l'intenzione di fare». D'altronde abbiamo insistito anche sul ruolo svolto dalla Legge nella fede musulmana: per nulla arbitraria, essa esprime la misericordia di Dio, aprendo all'uomo la via della libertà e del creato. Essa manifesta il patto per il quale Dio ha stipulato alleanza con l'uomo ai tempi delle origini. «Colui che sa che Dio ti ha inviato la verità dal cielo avrà forse il comportamento di un cieco? Ciò farà riflettere i dotti. Coloro

² A. Buhdiba, *À la recherche des normes perdues*, Maison tunisienne d'Édition, Tunis 1973.

³ Il Maghreb indica la fascia del Nord-Africa comprendente il Marocco, l'Algeria e la Tunisia (N.d.T.).

che adempiono fedelmente i loro impegni e non rompono pertanto l'alleanza (...) avranno per soggiorno il palazzo eterno» (*Cor.* 13, 20-22). Ed il Libro illustra lo spirito con il quale questa alleanza deve essere custodita: mantenere il bene, temere il Signore, cercare la faccia di Dio con perseveranza, adempiere alle esigenze della preghiera e dell'imposta, rispondere al male con il bene.

Vissuta in un spirito di alleanza, la Legge porta alla vita ed alla libertà. Nel caso contrario ogni legge ci affonda nel peccato. E questo spirito segna la misura delle prescrizioni e del comportamento del credente.

6. UNA MORALE

«Non essere calcolatore, Dio sarebbe calcolatore con te» (*hadith*).

Nell'Islam, l'insieme dei comportamenti personali e sociali viene sottoposto ai criteri ed alle norme della *Chari'a*, la Legge divina. Questa soltanto consente di evitare ogni sorta di errore o di crisi: essa garantisce armonia, equilibrio e rettitudine di vita. Essa orienta positivamente la comunità ed i suoi membri, affidando loro la missione di «prescrivere il bene e di vietare il male» nel mondo. Questa legge, che prende origine nell'ispirazione che ebbe Muhamuras, viene costituita e strutturata nel corso della vita stessa del Profeta, soprattutto all'epoca del suo soggiorno a Medina; essa si perpetua e si arricchisce in seguito mediante il sottile legame della tradizione autentica (*hadith*) con il principio della infallibilità della comunità espressa nella sua integrità o nel comune consenso (*ijma'*) dei suoi giuristi. Essendo una visione globale dell'uomo di fronte a Dio ed inserito nel mondo, l'Islam non sente molto la necessità di distinguere fra dogma, culto, diritto ed etica. Rari sono i trattati di morale, oppure le riflessioni sulle fonti della morale, come invece vengono proposti dalle filosofie o teologie di ispirazione cristiana. È in un unico movimento che il credente dà il proprio assenso all'esistenza ed alla volontà di Dio: questa volontà è presentata con chiarezza e

precisione e consente al credente di esercitare il suo ragionamento per prolungarne le applicazioni nel tempo. Il Corano rimane l'unico ed inimitabile criterio di distinzione (*furgàn*) fra il bene ed il male.

Nello stesso Corano si nota un primo abbozzo dei comportamenti dei credenti, in riferimento alle principali fonti dell'ambiente arabo ed alle tradizioni religiose anteriori, ebraiche e cristiane. I sentimenti innati vi si trovano confermati, gli atti «contro-natura» sono condannati e viene tracciata la via da seguire. La tradizione musulmana riporta che le principali qualità dominanti dell'ambiente arabo erano «il coraggio personale, una energia illimitata, la generosità spinta fino alla prodigalità, la dedizione totale alla tribù, il rigore nella vendetta, l'attuazione della legge del taglione...». Tali qualità dovranno far posto, nel musulmano, all'«essere sottomessi a Dio, obbedire ai suoi comandi, esservi perseveranti, sottoporre i vantaggi e privilegi personali e della propria tribù ai comandamenti della religione, praticare la temperanza, rifiutarsi alla iattanza ed alla vanteria, guardarsi dall'orgoglio e dalla esagerazione, (...) rimanere fedele alla parola data, essere fermi nelle tribolazioni, praticare l'equità verso coloro che si amano e verso coloro per i quali si ha ripugnanza, perdonare quando è possibile, essere sobri ma senza esagerare...»⁴. Secondo lo sceicco Draz (citato da Borrmans), l'elenco delle qualità del musulmano comprende ancora: «l'istruzione — soprattutto morale —, lo sforzo morale, la purezza, la rettitudine, la castità, la decenza e la continenza degli sguardi, il dominio della propria indole, l'astensione periodica dal cibo e dal sesso, la padronanza dell'ira, la sincerità, la dolcezza e la modestia (...), applicare la giustizia, stabilire l'ordine, salvaguardare il bene comune, lasciare le libertà religiose alle varie confessioni locali (...)»⁵.

Queste prime regole saranno arricchite dall'apporto delle tradizioni religiose anteriori che lo *hadith* riprenderà per metterle sulle labbra del Profeta e dei suoi primi compagni. È nell'*hadith*

⁴ A. Amin, in Borrmans, *Morale islamique et monde moderne*, in «Recherche et débats», n. 51.

⁵ Sceicco Draz, *La morale du Koran*, PUF, Paris 1951.

che troviamo l'essenziale dei particolari riguardanti i riti culturali, i comportamenti morali e sociali richiesti dalla fede. I giuristi, esercitandosi su questo dato rivelato, daranno vita a quattro Scuole, al seguito di maestri che rispecchiano sensibilità differenti ma rimangono uniti nel loro attaccamento alla *Sunna* profetica. Malik Ibn Anas, morto nel 795, farà sorgere a Medina il Malikismo, che diventerà predominante nel Maghreb, aperto alla ricerca personale in materia di etica ed attento al consenso dei giuristi di Medina. Abu Hanifa, morto nell'807, è all'origine dello Hanifismo, sorto in Siria, predominante in Turchia, e che rappresenta una corrente ancora più aperta del malikismo, grazie all'uso del ragionamento analogico (*qiyas*) e del consenso allargato. Ach Chafi'i, nato in Irak e morto nell'820, formerà la scuola Chaficita, molto diffusa in Egitto, la cui caratteristica è il ridurre il ruolo del ragionamento personale a favore di una estensione del consenso. Ahma Ibn Hanbal, morto nell'856, segna infine un ritorno all'unica *Sunna*, con un estremo rigore: lo Hanbalismo, sorto in Arabia, vi rimane tuttora il «rito» predominante.

Il confronto con le civiltà e le culture degli imperi conquistati, farà nascere delle «scienze del comportamento», di cui l'essenziale, vagliato al filtro della *Sunna* e del diritto, influenzerà in modo durevole la morale musulmana. Così ad esempio è accaduto per il tipico modo di vivere persiano, entrato nell'Islam sotto la denominazione di *adab* è sotto la forma di una sorta di saggezza delle nazioni in cui riscontriamo l'eco del libro biblico della *Sapienza*. Allo stesso modo, la filosofia greca, con la sua tendenza ad esaltare l'intelligenza e la ragione, farà nascere un'autentica teologia mussulmana (*kalâm*). Tali «apporti» provocano a volta gravi difficoltà. Così, sotto il regno del califfo Al Ma'mûn (813-833), la ragione prenderà il sopravvento sulla Legge e sarà il trionfo dei sostenitori della libera interpretazione e di una presentazione del *Corano* quale testo creato (i mu'taziliti), i quali metteranno al bando e perseguiteranno i musulmani ortodossi. Poi, si raggiungerà un equilibrio con gli Asciariti, i discepoli di Al Ach'arî: verranno restituiti alla Legge divina, ed in modo rigoroso, i suoi diritti, sarà attribuito a Dio il pieno potere sulla

libertà umana, ma l'uomo potrà usare della propria ragione per esaminare le modalità di attuazione della sua obbedienza.

Nel contempo, la necessità di superare delle regole troppo strette ed incapace di lasciare spazio allo slancio interiore che spinge ogni credente a dare tutto per la propria fede ed il proprio Dio, si manifesterà nella corrente mistica, il *sufismo*, della quale parleremo piú avanti. Le intemperanze e le esagerazioni biasimevoli, e spesso censurate, di questa via (*tariqa*) mistica, non debbono tuttavia mascherare ai nostri occhi l'autentica sete di Dio che, canalizzata dal Diritto od esacerbata dalle pratiche delle confraternite (*zwâia*), è una delle componenti essenziali dell'Islam. Tale sete di Dio farà sorgere fra alcuni credenti un comportamento morale che prevede anche l'ascesi, la castità, la povertà volontaria, l'umiltà... Nel XII secolo, l'imâm Al Ghazali tenta di fare la sintesi delle correnti mistiche, razionaliste e tradizionaliste, in una opera monumentale, *Il Ravvivamento delle Scienze della Religione*, che costituisce una autentica somma di teologia morale in cui si riscontrano, ordinati dal Diritto, i molteplici elementi acquisiti dalla tradizione, dalla Rivelazione divina, dall'esercizio della ragione e dagli slanci del cuore.

In generale, comunque, la morale musulmana si presenta come una scienza del comportamento armonioso ed equilibrato, basato sul criterio del giusto mezzo, senza respingere alcuna delle ricchezze e delle gioie procurate dalla vita, ma usandone con misura: «O Credenti! non proibite l'uso dei beni deliziosi che Dio ha dichiarati leciti per voi: ma non eccedete, poiché a Dio non piacciono i trasgressori» (*Cor.* 5, 89). Non esiste peccato originale. Non esiste il «riscatto» necessario che deve ridare alla natura la sua bontà primitiva: Dio determina il bene ed il male secondo la sua volontà ed il suo disegno, per fare della comunità musulmana quella che testimonierà la sua unicità e la sua veridicità. Pertanto è Dio che crea nell'uomo gli atti idonei a tradurre questa volontà, e dà nel contempo la capacità di compierli o di rifiutarli: «È Dio che ha creato voi e ciò che avete compiuto» (*Cor.* 28, 68). La libertà consisterà quindi, per l'uomo, nell'usare di questa capacità per fare il bene o il male, vale a dire per conformarsi alla volontà divina oppure per respingerla. Il peccato

consisterà dunque nella disobbedienza con la quale il credente reca un danno più o meno grave ai diritti di Dio e degli uomini. Solo il pentimento (*tawba*) potrà cancellarlo. Ovviamente, il peccato di apostasia (*Kufr*), oppure quello della negazione dell'unicità divina mediante l'associazionismo (*chirk*), è inespiable. Quanto all'obbedienza, essa non «merita», strettamente parlando, alcuna ricompensa, ma Dio, liberamente, riconosce la giustizia del suo servo e gli accredita la sua buona azione del «peso» di misericordia, che farà pendere la bilancia a suo favore nel Giorno del Giudizio.

Il «fatto coranico»⁶ porta indubbiamente una ispirazione che ha fatto nascere un tipo di uomo il cui comportamento è facilmente riconoscibile nella diversità delle razze e delle culture. A questo livello, le differenze non scalfiscono una unità solida e profonda. Tuttavia, «dal momento che ogni azione della vita è considerata in un testo o in un altro, il candidato all'attivismo islamico sa che è lecito, nella sua religione, trovare a tutto una risposta adeguata... basti ch'egli si lasci andare a soluzioni semplicistiche. Ma quale risposta? Quella data dalla lettera, oppure quella suggerita dallo spirito? Quella originata dal messaggio universale e permanente, oppure quella proveniente dalle enciclopedie e dai commentari? Quella offerta dalla tradizione surgelata, oppure dalla *ijtihad* rinnovata?»⁷.

Nelle rapide evoluzioni del mondo musulmano, la coscienza morale deve ritrovare la sua forza creativa e la lucidità spirituale. A tale scopo, essa dovrà reimmergersi nell'«esperienza esistenziale» delle proprie origini piuttosto che in un insieme di precetti e di dogmi. La storia dirà fino a che punto l'equilibrio e l'armonia potranno prevalere sull'irrigidimento o sulla dissoluzione dei valori, provocati dalle mutazioni e dalle rotture dell'avventura «moderna».

⁶ M. Arkoun, *La Pensée Arabe*, PUF, Paris 1955, p. 5.

⁷ H. Boulares, *L'Islam, la peur et l'espérance*, J.C. Lates, Paris 1983.

7. UNA FAMIGLIA

«Il Paradiso stesso è sotto i piedi delle vostre madri» (*hadith*).

La fede e i costumi musulmani prendono generalmente l'avvio nella famiglia, spazio umano ancora privilegiato nel mondo islamico. Un fattore drammatico che percorre oggi le società musulmane è, senza dubbio, la confrontazione con la «modernità», che impone ad esse le proprie norme ed i propri valori e rimette profondamente in causa il «tessuto connettivo» che l'Islam conservava e che lo sosteneva. L'Islam, lo abbiamo già detto, è un fatto comunitario e creatore di comunità. Esso è esposto dunque ai contraccolpi della evoluzione delle società alle quali ha impresso il proprio marchio.

Così succede nel caso della famiglia. È difficile, anzi inutile, indagare per vedere se esiste un modello di famiglia musulmana, oppure se l'Islam ha assunto le strutture familiari delle aree geografiche che ha coperto. Non v'è dubbio che traspaiono nel *Corano* le tracce di una organizzazione patriarcale che l'Islam ha incontrato nella maggior parte dei Paesi in cui si è diffuso fin dai primi secoli. Questo mondo è strutturato attorno alla linea paterna (agnatizia), a volte riallacciata ad un antenato mitico, come si riscontra anche nella tradizione biblica. In questo tipo di organizzazione sociale la figura del padre è determinante.

L'uomo viene definito come fonte di una stirpe. Da lui dipendono la continuità della comunità e l'identità dei suoi membri. Egli sarà pertanto al centro di una grande venerazione e manterrà con il resto della famiglia delle relazioni impregnate da una certa distanza, che impone rispetto. L'immagine paterna domina l'ambiente familiare: l'esser messa in questione provoca profondi traumi — come ad esempio in occasione dell'umiliazione coloniale. Questa immagine non è soltanto caratteristica della famiglia. Essa è anche in stretta connessione con il sentimento religioso, la «rappresentazione» di Dio e del Profeta: «il Profeta è più strettamente legato ai credenti di quanto non lo siano essi con se stessi. Le sue spose sono le loro madri ed egli è per loro

un padre» (*Cor.* 33, 6). La comunità musulmana si sostituisce così alle comunità tribali: ogni credente è direttamente riallacciato a Dio, ed il Profeta-Patriarca assume il ruolo di capo clan, del quale ogni padre è come l'immagine nella propria famiglia. In questa famiglia-«Umma» di tipo patriarcale, la famiglia costituisce una cellula, la cui testa è il padre.

Occorre anche garantire la coesione e l'unità della stirpe, insieme carnale e spirituale. Questo è il compito della donna. E tale compito spiega qual è la sua condizione. Con il matrimonio, la donna entra al servizio della stirpe agnaticia. Il matrimonio è un contratto che unisce due famiglie, con il consenso dei congiunti. La donna vi è rappresentata da un tutore (*wakil*), che difende i suoi diritti, ma può anche imporle l'alleanza (diritto di *Jabr*). La poligamia è tollerata fino a quattro donne, ma il *Corano* è ricco di ammonimenti e di cautele in merito: «Se temete di non poterle trattare con uguaglianza, sposatene una sola, oppure ricorrete alle concubine, è il modo più sicuro per voi di non essere ingiusti» (*Cor.* 4, 3); e ancora: «Comunque vi comportiate, non potete essere imparziali nei confronti delle vostre mogli: non siate tuttavia troppo parziali e non lasciatene alcuna come a mezz'aria» (*Cor.* 4, 129). Una volta indicate queste difficoltà, la Rivelazione prevede, in caso di notevoli insuccessi, sia la possibilità di un accordo che renda la libertà agli sposi mediante l'indennizzo della donna, sia il ripudio. Tale ripudio è di competenza del marito, tuttavia, nella maggior parte dei codici della famiglia elaborati negli Stati islamici, esso deve essere ratificato da una istanza giuridica. In ogni caso, un *hadith* precisa che «fra le cose permesse, quella che più ripugna a Dio è il divorzio».

La vita comune è basata su delle relazioni di «affetto e di mansuetudine» (*Cor.* 30, 21). Lo sposo deve provvedere alle necessità della famiglia e la moglie conserva la totale proprietà dei beni personali, nonché tutta o parte della dote che il marito ha versato alla famiglia di lei. La moglie può contribuire, senza tuttavia esservi costretta, alle spese di mantenimento della famiglia. Il *Corano* insiste sulla fondamentale uguaglianza fra i credenti di ambo i sessi, associati nella fede e nella benedizione di Dio.

Infine, la donna, dono di Dio, è la madre: da questo ella acquista appieno il proprio rango ed il proprio diritto di cittadinanza. I figli saranno legati a lei con vincoli tanto più forti in quanto, spesso, il padre sembrerà ad essi «lontano».

Come nel caso di altre civiltà di analoga configurazione, il testo sacro può risolvere molti problemi e proporre dei comportamenti, senza che i credenti li abbiano mai presi in considerazione. Anzi, essi vanno spesso a cogliere nella legge gli elementi che rafforzano delle tradizioni prettamente umane, consolidando l'assetto del proprio dominio o dei propri privilegi. Molte altre componenti vengono a scontrarsi con la Rivelazione nel sorgere delle comunità umane; vi si mescolano in una intimità così complessa che sarebbe rischioso volerle districare. A questo punto si capisce quanto «tradizionalisti» e «modernisti» si possano affrontare invocando, da una parte e dall'altra, argomenti che hanno assai poco da vedere — checché se ne dica — con la fede religiosa.

Nell'assistere allo sgretolarsi della famiglia tradizionale sotto la spinta della modernità e delle rivendicazioni ugualitarie delle femministe, un musulmano algerino ha fatto queste osservazioni: «Alcuni vogliono che il codice della famiglia venga adattato a questa nuova situazione. I tradizionalisti rispondono che esiste un facile rimedio: basta attenersi, con diligenza, ad una rigida osservanza dell'Islam. Ma l'Islam è una realtà che sta evolvendo con gli imperativi del secolo (...). La donna musulmana si presenta oggi con una istruzione uguale a quella dell'uomo; si laurea, occupa alte cariche nell'amministrazione. Rivendica gli stessi diritti dell'uomo. Vorrebbe che la poligamia sia abolita, che il divorzio venga pronunciato per mutuo consenso, che la donna musulmana possa maritarsi senza doversi affidare al tutore matrimoniale, e possa anche maritarsi con un non-musulmano. Vuole usufruire dei medesimi diritti di successione riservati all'uomo, e che venga autorizzata l'adozione. Queste rivendicazioni sono pesanti, poiché colpiscono gli stessi principi del Diritto musulmano, e non si può accontentare la donna senza attentare a quei principi che sono, per essenza, immutabili». Rendendosi conto della gravità di una simile affermazione, egli si affrettò a precisare:

«Tutto ciò rientra nell'eterna disputa fra vecchia e nuova generazione. È un dialogo fra sordi, tra la prima, accusata di sclerosi, e la nuova, che si è accreditata la fama di voler tutto cambiare e capovolgere. Occorre trovare la giusta misura, non è vero?»⁸.

L'evoluzione dalla famiglia patriarcale alla cellula familiare, imposta dall'urbanizzazione, non avviene senza colpi. Si vuole, di certo, evitare le trappole, aperte dal femminismo di tipo occidentale, e conservare, non tanto il ruolo stesso della donna oppure e solo la sua giustificazione giuridica, quanto piuttosto i valori inerenti alla condizione femminile quale viene presentata nella Rivelazione coranica. L'essenziale di quei valori sembra proprio consistere nel fatto che la donna è la «matrice» della comunità dei credenti. Da qui si può capire la gelosa premura con la quale essa viene circondata e la protezione di cui viene fatta oggetto da parte dell'uomo, in modo particolare nei periodi di crisi o di importanti mutamenti sociali. E si capiscono pure le proteste di quelle che non vogliono più essere chiuse nei soli confini dei compiti domestici, ma intendono esercitare, in parità con l'uomo, un compito creativo in tutti i campi.

Secondo la Rivelazione coranica, uomo e donna sono associati nella creazione della comunità. Il loro amore è una benedizione di Dio. I loro figli avranno per ciascuno di essi una uguale venerazione: «Il tuo Signore ha decretato che adorerai solo Lui e che dimostrerai bontà verso tuo padre e tua madre. Se uno di essi, od ambedue, dovessero raggiungere la vecchiaia stando accanto a te, non devi disprezzarli, né trattarli con durezza, ma rivolgili loro parole di rispetto. Stendi verso di loro l'ala della deferenza ed invoca: "Signore, sii misericordioso con loro, come loro stessi lo sono stati con me quando, piccolissimo come ero, mi tirarono su"» (*Cor.* 17, 23-24). Così viene consolidata la cellula di base della comunità.

Se alcune pratiche sociali appaiono aberranti, e sono riconosciute tali da un buon numero di credenti musulmani, dobbiamo tuttavia non attribuirne troppo presto l'origine alla loro fede. Anzi dobbiamo cercare di discernere, assieme a loro, le modalità

⁸ A. Benachenhou, *Islam et monde moderne*, manuscrit, Alger 1973.

secondo le quali la loro Rivelazione orienta l'evoluzione della loro storia. Come i credenti di altre religioni, i musulmani hanno dovuto vivere la loro fede in strutture familiari e sociali diverse. Essi debbono ancora oggi trovare la via della loro fedeltà in un mondo in cui i valori sono «scoppiati». È grande il rischio di vedere dissolversi il «tessuto connettivo» della comunità. Ma è altrettanto temibile il voler ricostruire o mantenere, a qualsiasi prezzo, ed in modo artificiale, una società patriarcale in cui i ruoli familiari non corrispondono più alle reali necessità ed ai compiti sociali.

8. UNA CITTÀ

«Una costituzione? Per farne che cosa? Il Corano è la più vecchia e la più efficace del mondo» (Faysal d'Arabia, 1966).

Nato nella Città e fondatore di città, l'Islam ha dato molto presto le regole della vita sociale e dell'esercizio del potere. Comunità di credenti — *Umma* —, l'Islam ha una vocazione universale ed intende raccogliere l'intera umanità nella Città ideale retta dai principi rivelati. Essendo una fede per questo mondo e per l'Altro, l'Islam non trasforma soltanto le coscienze e i cuori: esso pone le fondamenta e le strutture del mondo nuovo, secondo la Volontà divina espressa dal Corano. La legge regola sia i comportamenti personali, sia i rapporti sociali, i diritti e i doveri dei membri della comunità, l'autorità e i poteri di coloro che li governano. Molteplici forme di governo si spartiscono il mondo musulmano: andiamo dalle monarchie saudita, ascemita o scerifana al marxismo-leninismo dello Yemen del Sud, passando attraverso le diverse sfumature del socialismo o del liberalismo. Ma le aspirazioni profonde convergono tutte verso la realizzazione di questa Città ideale; e le varie forme di regime cercano sempre di affermare la propria legittimità in riferimento alla Legge musulmana diversamente interpretata.

In una sorprendente sintesi, L. Massignon definisce i principi di quella «teocrazia laica ed ugualitaria» che è la città musulma-

na: «Il magistero legislativo appartiene solo al Corano; il magistero giudiziario (*fiqh*) appartiene ad ogni credente che, per una assidua e fervente lettura del Corano, acquisisce, con la memoria delle definizioni e l'intelligenza delle sanzioni che essa delibera, il diritto di applicarle. Rimane il potere esecutivo (*hukm*), insieme civico e canonico, e che è solo di Dio (...) e non può essere esercitato se non da un intermediario, da un unico capo. La comunità dei credenti presta giuramento di obbedienza a Dio (*Bay'a*) nelle mani di quel delegato, tutore che Dio colloca quale surrogato di se stesso per la comunità. Ma esso è privo d'iniziativa legislativa e di autorità giudiziaria»⁹.

Teocrazia, o nomocrazia (potere della Legge divina), l'Islam non può concepire altra autorità all'infuori di quella di Dio, né altra legislazione se non quella della Sua Legge rivelata da Mohammad. Ogni legislazione dovrà almeno riferirvisi. La *Charri'a* è la sorgente fondamentale di ogni legislazione, poiché i suoi comandamenti sono perfettamente adatti alla ragione ed alle possibilità degli uomini. Vi si ritroverà, secondo Mawardi (XI secolo), quanto è necessario per regolare le istituzioni pubbliche, le attività dello Stato, le modalità di alleanze, di pace e di guerra con le nazioni, lo statuto del cittadino, lo statuto delle minoranze non-musulmane, il prelievo delle imposte... Il potere esercitato in nome di questa Legge potrà improntare da altri sistemi e da altre ideologie molti elementi di governo: ma non potrà farlo separando la realtà politica dalla realtà religiosa, e neppure dando alla realtà politica un valore che avrebbe origine dalla «legge naturale» dalla ragione illuminata dalla religione. L'ispirazione stessa della realtà politica trova la sua fonte nella Religione. Dio ne è l'Autore e l'Attore.

Presentandosi come teocrazia ugualitaria, la Città musulmana è composta da cittadini perfettamente uguali di diritto, poiché debitori a Dio soltanto del proprio comportamento e dei propri doveri. Ciò che istituisce l'uomo nella sua dignità di membro della *Umma*, è il patto originario stipulato fra Dio e i figli di Adamo. Con questo patto l'uomo, obbedendo al Creatore, trova

⁹ L. Massignon, *La passion d'Al Hallaj*, t. III, Paris 1975, p. 198.

la sua vera natura (*fitra*), e diventa soggetto di diritti e di doveri tramite i quali egli compie la sua vocazione e raggiunge la felicità in questo mondo e nell'altro. L'uguaglianza non risiede pertanto in una «natura» universale, ma viene stabilita in base a questo patto, attraverso il quale Dio conferisce all'uomo la sua natura e la sua vocazione. Ciò spiega che la Città ideale non possa essere che musulmana. I non-musulmani vi godranno lo statuto che vorranno accordare ad essi i musulmani, a seconda della «tolleranza» di questi ultimi della loro considerazione per gli eredi delle altre Rivelazioni celesti riconosciute. Ma i non-musulmani non possono essere cittadini a pieno diritto. Il musulmano, ricco della propria fede e della propria Legge, viene istituito, *ipso facto*, nella Città, non solo come cittadino ma anche come fratello in religione, qualunque sia il suo statuto o la sua funzione nella comunità. Non può quindi esservi alcun intermediario fra il credente-cittadino ed il suo Dio o la Legge che Egli gli dona.

Si capisce pertanto l'ugualitarismo sostanziale delle società musulmane e nel contempo la laicità che ne costituisce il fondamento (non vi è alcun clero nell'Islam). Ma si intravede pure che i dotti (*ulama* e *fuqaha*) che possiedono la chiave del sapere e della Legge, quelli che conoscono gli arcani della Rivelazione, «quelli che legano e slegano» (*abl al Hall wal 'Aqd*) eserciteranno per ciò stesso una autorità. Questi «migliori» (*afadil*) guideranno la comunità sui sentieri della Legge, e la comunità delegherà loro un'ampia parte della sua sovranità. Questi finiscono col concentrare nella loro assemblea la capacità politica della intera *Umma*. In particolare, spetta a loro la scelta del successore (Khalifa - Califfo) del Profeta, come pure il compito di assisterlo con i loro consigli. Sono loro che, nella maggior parte dei casi, nella storia delle società musulmane, furono all'origine di rinnovamenti, a volta anche di rivoluzioni — soprattutto in ambiente sciita. È così ad esempio che in Algeria l'Associazione degli Ulama, al seguito di Ben Badis, segnò la fine della colonizzazione.

Tuttavia, il potere deve concentrarsi in un solo uomo. Lo stile della prima comunità, con il suo leader carismatico, il Profeta ispirato, possiede interamente la memoria islamica: «Colui che obbedisce al Profeta, obbedisce a Dio» (*Cor.* 4, 80). Il

suo successore, eletto dalla comunità dai delegati di essa, esercita il potere esecutivo. Ma questo potere gli dà autorità effettiva soltanto dopo la dichiarata obbedienza da parte della comunità, un autentico contratto tra essa ed il suo capo. Con la *bay'a*, la comunità si impegna ad obbedire a Dio per mezzo dell'intermediario collocato alla sua testa come segno (*ayat* - v. *ayatollah*: segno di Dio) della Volontà divina. Di rimando, il Califfo o Imam (colui che viene posto d'avanti), deve comandare in conformità con la Legge: è questa giustizia (*adâla*) che fonda il suo potere. Per questo, egli deve circondarsi da un consiglio (*shûra*) di dotti e di saggi. Questa consulta, che sia istituzionalizzata in assemblee o consigli, oppure spontanea in reazioni popolari, fa da contrappeso alla tentazione dell'arbitrario che sempre accompagna qualsiasi potere di diritto divino. Il ritorno alla *adâla* giustifica i numerosi «raddrizzamenti», resi necessari dall'irrigidimento di autorità divenute molto presto ereditarie (*umeyyadi*, *abbassidi*, ecc.), o arbitrarie (sultani...).

Alla dipendenza del Califfo e sotto il regime della Legge, l'autorità viene trasmessa per delega. Nel campo giudiziario, abbiamo così il *qadi*, giudice-notaio, il *mufti*, interprete autorizzato della Legge, il quale diventerà, in alcuni paesi, la suprema autorità religiosa, il *muthasib*, responsabile dell'ordine pubblico, incaricato di fare rispettare le norme ed i valori dell'Islam. A livello di base, numerosi *imâm* assicurano l'insegnamento e la predicazione nelle moschee. Tutte queste funzioni assicurate da uomini che conoscono le esigenze della Legge, coesistono con le funzioni propriamente amministrative degli Stati moderni. Ma la loro maggiore vicinanza al popolo e alla sua sensibilità religiosa, conferisce loro una influenza profonda, anche se, d'altra parte, un certo anticlericalismo li espone alla satira popolare. Dal Califfo, o *Imâm* supremo, sino all'*imâm* di moschea, la società pertanto è strutturata di fatto da un autentico apparato clericale, senza tuttavia che questo ci consenta di fare alcun paragone, per esempio, con la gerarchia cattolica.

L'Islam sciita differisce notevolmente dall'Islam sunnita, che abbiamo qui appena descritto, nel suo modo di concepire la città, la *polis*, e l'autorità che la riunisce e la guida. Rigettando

la successione dei primi Califfi, nonché il principio del passaggio ereditario del Califfato, gli Sciiti riconoscono solo Alí e la sua discendenza come eredi delle prerogative del Profeta alla testa della comunità. Dopo la scomparsa del dodicesimo discendente, gli Sciiti vivono nell'attesa del suo ritorno. Fra l'altro, per molti di essi il Mahdi è tuttora vivo, anche se in modo invisibile. Prima della fine dei tempi egli riapparirà sulla terra per portarvi la giustizia. Si capisce allora la febbrile attesa di questo Mahdi, nonché il fascino esercitato da alcune personalità religiose nelle quali le masse sciite riconoscono una manifestazione del Mahdi (l'*ayatollah* Khomeiny). Si capisce pure l'instabilità delle Nazioni a maggioranza sciita, per il fatto che rifiutano il riconoscimento a qualsiasi potere stabilito prima dell'Ultimo Giorno.

L'evoluzione politica del mondo musulmano, sotto l'influenza delle ideologie predominanti, non scalfisce i caratteri essenziali di questa Città ideale, sempre presente nell'inconscio collettivo, nelle costituzioni di molti Stati, o nei programmi dei partiti islamici. Il dibattito attuale fra i sostenitori di «Religione e Stato» (*Dîn wa Dawla*) e quelli di «Religione e mondo» (*Dîn wa Dûnya*), non toglie nulla alla convinzione comune ad ogni musulmano, secondo la quale l'Islam, nel suo XV secolo, si rivela, agli occhi del mondo intero come una delle ultime religioni capace di ispirare, animare ed anche dettare comportamenti politici. Sotto questa prospettiva, alcuni teologi (lo sceicco Abderazid nel 1925, lo sceicco Khalid nel 1930) ed alcune Nazioni (ad esempio la Turchia) hanno sostenuto che le strutture della Città erano opere della sola ragione umana. Ma questa corrente laicista è attualmente avversata da una larga maggioranza, rinvigorita dalla rivoluzione iraniana e dal fallimento delle ideologie secolari.

«O voi che credete, obbedite a Dio: obbedite al Profeta ed a coloro fra voi che detengono l'autorità. Se vi sono litigi fra di voi, ma se credete in Dio e all'Ultimo Giorno, deferiteli a Dio e al suo Profeta» (*Cor.* 4, 59). Di certo non si può dedurre da questo versetto una organizzazione politica, e neppure una teoria della autorità. Ma esso riallaccia ogni obbedienza a Dio

e al suo Profeta, ed a coloro che guidano la comunità sulla diritta via del Giudizio.

9. UNA MISTICA ¹⁰

Il sufismo non appariva come tale durante il primo secolo dell'Islam, eppure non vi è dubbio che un grande fervore impregnava la comunità primitiva dell'Islam, segnata dalla fedeltà alla preghiera e dalla preoccupazione di dirigere la propria vita secondo la fede, in ogni circostanza. Ed è certamente questo favore dei primi compagni del Profeta che costituì il seme del sufismo.

Tra i compagni del Profeta, particolarmente conosciuti per il loro fervore, il più famoso è Imrân ibn Hoseyn Khuzâ'î, morto nel 52 dell'era islamica (672 d.C.). Nominato *qadî* a Basra, egli si dimise dalla carica per aver involontariamente commesso una ingiustizia, e si premurò di indennizzare la vittima. Poi, ammalatosi coperto da ulcere, visse in quel modo gli ultimi trenta anni della sua vita; a chi lo compativa egli rispondeva sempre: «Poiché Dio mi fa amare questo male (*ahabba dhalika ilayya*), io lo amo, poiché viene da Lui».

Nella generazione successiva, costituita da coloro che sono stati chiamati *al-Tâbiûn*, fino alla fine del primo secolo dell'Egira, vi furono numerosi asceti, chiamati *zubbâd*, oppure *'obbâda*, che vissero alla Mecca e a Medina, ma soprattutto a Kufa ed a Basra.

Il più conosciuto è Hasan al-Basri, che tutti i sufi considerano come il primo sufi, il loro capostipite. Egli conobbe a Basra Imrân ibn Hoseyn Khuzâ'î, e ne divenne discepolo.

Hasan al-Basri, nato probabilmente a Medina, figlio di uno schiavo e di una serva, visse soprattutto a Basra. Sono state conservate di lui prediche e sentenze raccolte dai suoi discepoli. Per lui, la vita religiosa si fonda sull'ascesi (*zuhd*), che è rinuncia

¹⁰ Questo paragrafo è stato elaborato dal compianto Fratello Milad-Aissa, deceduto ad El Abiodh Sidi Cheikh l'8 dicembre 1984. Esso è l'estratto di una conferenza inedita pronunciata ad Orano e nella sede del focolare a Tlemcen.

a tutto ciò che vi è di perituro nel creato, e deve tendere con l'attrizione (*huzn*) e con l'esame di coscienza (*muhasaba*) ad una intenzione retta in ogni azione, sino alla realizzazione di uno stato speciale chiamato *ridâ*, cioè la reciproca compiacenza dell'anima e di Dio. Il suo pensiero conduttore è condensato in un testo, che gli è attribuito da Abd el Wahi ibn Zayd: «Dal momento che la preoccupazione dominante nel mio caro servo diventa quella di ricordarsi di Me, Io gli faccio trovare la sua gioia e la sua felicità nel ricordarsi di Me. Allora egli Mi desidera ed Io lo desidero. E quando egli Mi desidera e Io lo desidero, Io tolgo ogni velo fra Me e lui ed Io divengo un insieme di punti di riferimento di fronte ai suoi occhi. Uomini siffatti non Mi dimenticano, quando gli altri dimenticano».

«*Ichq*», è il desiderio appassionato, uno dei termini usati per definire l'Amore. C'è stata a questo proposito una discussione viva tra sufi circa il termine piú convincente per caratterizzare l'Amore tra Dio e la sua creatura (in arabo si è sempre attenti alla scelta delle parole). Dopo il termine «*Ichq*», fu proposto il vocabolo *chauq*, poi *hubb* ed il suo derivato *muhabba*. Sono questi ultimi due che ebbero il sopravvento, per merito di Rabi'a al Adawiyya, che non esita ad usare la parola *hubb*, appoggiandosi ad un brano del *Corano*: «Dio farà presto venire degli uomini: Egli li amerà ed anch'essi Lo ameranno» (*Cor.* 5, 54).

A Basra infatti, all'inizio del II secolo dell'Egira, si sviluppa una scuola dei discepoli di Hasan Basri, e dei loro discepoli. Fra questi ultimi, la piú conosciuta è Rabi'a al Adawiyya, una suonatrice di flauto che, dopo la sua conversione, condusse a Basra una vita da reclusa, e morì nella stessa città in età avanzata, nel 185 dell'Egira (801 d.C.), in odore di santità.

La tradizione ha conservato brevi sentenze che esprimono un amore ardente; come si può vedere da questo brano riportato da Abu Talib Makki: «Ti amo di due amori: un amore di desiderio ed un amore che vuol renderti ciò di cui sei degno. «Un amore di desiderio è che nel ricorso di Te io mi distolga da chi è altro da Te. L'amore di cui tu sei degno, è che non veda piú la creatura, e che veda Te. Non lode a me, né in questo né in quello, ma è lode a Te in questo e in quello».

Dopo la scuola di Basra, la piú famosa è la scuola di Bagdad, sorta nel III secolo dell'Egira, con Maaruf al Karkhî, Sari Saqâti e Junayd.

Maaruf fu un uomo semplice e illetterato, ma la cui santità venne universalmente riconosciuta. Morí nel 200 dell'Egira (815 d.C.), e la sua tomba è tuttora oggetto di venerazione. Il suo discepolo, Sari Saqâti, volle conservare integra la doppia vocazione espressa di Maaruf: «prendere su di sé tutta la tristezza del mondo» ed essere «uno dei dieci autentici servi di Dio». Il discepolo di Sari Saqâti fu suo nipote Junayd, al quale piú tardi si riferiranno le diverse confraternite sufiche.

Junayd fu il primo a porre correttamente in tutta la sua ampiezza il problema dell'unione mistica, che i sufi affermavano di sperimentare. Il suo punto di partenza è il patto, *mithaq*, stabilito tra Dio e la discendenza di Adamo, nella pre-eternità: «Quando il tuo Signore trasse una discendenza dai lombi dei figli di Adamo, egli li fece testimoniare nei riguardi di se stessi: Non sono forse il vostro Signore? Ed essi risposero: Sí, ne siamo testimoni» (*Cor.* 7, 172). Questo patto è concepito come un sigillo di fede, impresso da Dio stesso e che ogni uomo porta nel suo cuore, prima della nascita. Quel giorno, affermano i sufi, Dio ha marcato col sigillo i suoi amanti.

Tutto lo sforzo dei sufi consiste nel ritrovare questa dichiarazione di amore anticipata, questa pura parola di assenso alla Volontà divina, sottoponendosi ad una purificazione progressiva ed implacabile di tutto il proprio essere. È una specie di annullamento mistico, non metafisico, poiché consiste in un distaccarsi dalle facoltà — memoria, intelligenza e volontà — per raggiungere l'annientamento in Colui al quale pensiamo, nel perdersi nella Sovrana Unità di Dio.

Al termine, Dio fa morire il sufi, senza che le altre creature vengano a conoscenza della sua morte, poi, se a lui cosí piace, lo risuscita. Allora la sua nuova vita si fonda su quella del suo Creatore, non piú sulla sussistenza della sua forma corporea, tanto che la realtà della sua vita è la sua morte, poiché questa morte è l'accesso allo stadio della Vita primordiale, un ritorno al nostro stato iniziale in cui l'amore opera «tramite la permuta-

zione con le qualità dell'Amante, una penetrazione delle qualità dell'Amato».

Questa spiegazione, insieme profonda e prudente, vuole salvaguardare la Trascendenza divina e colloca la fatica spirituale e la stessa esperienza sul piano intenzionale. Tuttavia alcuni sufi, come Al-Hallaj, la considereranno insufficiente per tradurre l'unione di amore con Dio, nella quale essi sperimentano che il loro io si è spogliato, si è abbandonato in uno slancio amoroso, al punto di essere assunto dall'Io di Dio. «Sono diventato Colui che amo, e Colui che amo è diventato me. Noi siamo due spiriti, infusi in un sol corpo, pertanto vedermi, significa vederLo, e vederLo significa vederci ambedue».

Questa veemenza d'amore, vissuta nella sua esperienza mistica, Al-Hallaj la predica alla luce del sole nei mercati (*suk*) di Bagdad e nelle sedute sulla pubblica piazza. Questo comportamento attira su di lui una opposizione violenta da parte dei giuristi e dei politici, al punto che ne decidono la condanna a morte. Al seguito di Junayd, i sufi si decisero per la disciplina del segreto; da qui è derivato il carattere esoterico del sufismo, che si è mantenuto attraverso i secoli.

Dal IV secolo dell'Egira, iniziò tuttavia un tentativo di riflessione sulle testimonianze dei sufi, per dimostrare la conformità della loro esperienza con la fede della comunità musulmana. Da questa riflessione derivano i trattati di ascetica e di mistica, divenuti dei classici, e che tuttora vengono letti, come ad esempio il *Kitab al-ta'arruf* di Kalabadhi, ma soprattutto il *Qūt al-Qulūb* di Abu Talib al Makki. Questa indagine conduce nella fine del V secolo dell'Egira all'opera di Abu Hamid Ghazālī, morto nel 505 dell'Egira (1111 d.C.) a Tūs, dove aveva fondato un convento sufico. Dopo una crisi interiore durante il suo insegnamento a Bagdad, egli fu condotto al sufismo dalla lettura di *Qūt al-Qulūb* di Makki, poi dalle opere dei sufi, cosicché tentò con il suo libro, *Thya ulum aldīn*, di far riconoscere la via dell'insegnamento del sufismo come una conoscenza religiosa legittima.

Questo riconoscimento del sufismo da parte dell'insegnamento ufficiale, per merito di Ghazālī, ha favorito lo sboccio di confraternite sufiche, le quali si preoccuparono che non si avesse-

ro sospetti sulla loro ortodossia. Di queste, la prima fu, cronologicamente, quella fondata da Abdelkader al Jlàni, stimato dottore hanbalita, morto nel 1166. Questa confraternita mette in rilievo la preghiera, l'umiltà, la benevolenza verso ogni uomo e cerca di invitare i credenti ad avvicinarsi a Dio con pietà ed amore.

Un possente movimento di confraternite penetrò l'intero mondo musulmano mediterraneo, dall'Egitto al Marocco sino all'Andalusia, e si dimostrò una componente essenziale per la diffusione dell'Islam nel popolo, poiché rispondeva al bisogno dell'affettività e del sentimento religioso.

Il più noto dei maestri sufi che furono all'origine della diffusione del *sufismo* nel Magreb fu Abu Madyan Chu'ayb, seppellito a Tlemcen. Nato in Andalusia, venne a studiare a Fes, e qui conobbe dei sufi berberi, in particolare Abu Ja'za, di cui divenne il discepolo. Partito per l'Oriente, avrebbe incontrato alla Mecca Abdelkader al Jlàni di Bagdad, e ritornò portando con sé le tradizioni orientali del sufismo. Si stabilì a Belaia, ove con il suo insegnamento ed una vita esemplare ottenne grande notorietà, al punto che se ne adombrò il Califfo almoade di Marrakeck, Ya'qub al Mansur. Chiamato a Marrakeck, Abu Madyan si mise in viaggio, ma morì di fronte alle mura di Tlemcen, nel 1197. La sua dottrina, diffusa dai suoi discepoli, è fondata sull'ascesi, la rinuncia ai beni materiali e l'assoluta fiducia in Dio.

Da questo movimento sufi, andaluso e magrebino, è nata nel XIII secolo la confraternita Chadhilina, fondata in Egitto da Alí Chadhili, morto nel 1.258, la quale ebbe numerose ramificazioni dall'Egitto fino al Magreb. Queste confraternite chadhilite rimasero a lungo nella linea del sufismo tradizionale che si richiama all'insegnamento sunnita. Gli autori chadhili che hanno segnato maggiormente questo sufismo con i loro scritti, sono, nel XIII secolo, Ibn Ata Allah di Alessandria, morto al Cairo nel 1309, e nel XIV secolo Ibn Abbad di Ronda, morto a Fes nel 1390. Tuttavia il sufismo popolare degenerò presto nel culto esagerato dei santi, nel marabutismo, e nella ricerca di stati estatici. Siamo lontani dalla mistica.

Un'altra tendenza del sufismo, che forse era in germe nella intensa ricerca di unità ontologica di Bistami, nel III secolo

dell'Egira (VII secolo d.C.) e di altri sufi, si espresse fortemente e finì coll'imporsi a partire dal XIII secolo, per merito delle opere di Ibn Arabi, nato in Andalusia e morto a Damasco nel 1.240. Le sue principali opere sono: *al-Futûhât al Makkiya* (Rivelazioni maccane), in 12 volumi, e *Fusus al Kikam* (Le Gemme della Sapienza).

La sua dottrina vuole essere una scienza mistica della Via verso il Dio unico, ma si fonda su una gnosi metafisica in cui Dio gli appare non solamente come il Dio unico, ma anche come l'Essere unico, Dio nascosto nella Nube Primordiale, e che si manifesta a Se stesso mediante la sua creazione. In ogni creatura, anche la piú piccola, Dio conosce Se stesso e manifesta Sé a Se stesso, ma soltanto nell'uomo perfetto, *al Insan al Kamil*, la coscienza che Dio ha di Sé giunge al massimo: è la teofania suprema.

Il pensiero di Ibn Arabi ha profondamente influenzato la dottrina delle confraternite sufiche dei secoli seguenti, peraltro piú come giustificazione della vita mistica del ritorno verso Dio che come speculazioni metafisiche. Il sufismo viene qui presentato come una via gnostica, una via dell'intelligenza che si concentra sull'Unità di Dio percepita come Unità dell'Essere. Cosí viene a trovarsi giustificata l'interpretazione sufica dei versetti del *Corano* che esaltano l'Essere di Dio, il quale solo sussiste, mentre ogni cosa si dissolve e scompare: «Non vi è altro Dio che Lui. Ogni cosa perisce, all'infuori del Suo Volto» (*Cor.* 28, 88). «Tutto ciò che vi è sulla terra scomparirà. Il volto del Tuo Signore sussiste, pieno di Maestà e di magnificenza» (*Cor.* 55, 26-27).

È certo che questa presentazione metafisica dell'Unicità dell'Essere soddisfa, in un certo senso, la fede del credente e può aiutarlo nel suo cammino verso Dio, ma smorza altre intuizioni metafisiche come quella della persona, considerando l'essere sotto l'unico punto di vista dell'atto di esistere, compromettendo cosí questo scambio di Amore fra Dio ed il suo umile servo, che alcuni brani del *Corano* evidenziano, e che cosí fortemente hanno espresso grandi sufi.

Questa via gnostica è quella adottata dalla confraternita dei Derqawa, fondata alla fine del XVIII secolo da Mulay Larbi

Derqawi, morto nel 1823, e che ha numerose ramificazioni, come quella dello sceicco Ali al-Alawi, morto in Algeria, a Mostaganem, nel 1934 — ed anche da numerosi sufi moderni.

PIERRE LUCIEN CLAVERIE
Vescovo di Orano

ERRATA CORRIGE: NUOVA UMANITÀ n. 60

Conoscere meglio l'Islam - I

ERRATA

CORRIGE

p. 21 riga 21:
nell'adozione

nell'adorazione

p. 31 riga 28:
avvolta

a volte