

PAOLA PIZZO*

IL SUFISMO NEL CUORE DELLA TRADIZIONE ISLAMICA DI AL-AZHAR

Sommario

Questo saggio illustra la storia del secolare legame tra le vie mistiche dell'islam, in particolare la confraternita della Khalwatiyyah, e l'Università egiziana di al-Azhar, la più antica istituzione di istruzione superiore del mondo musulmano. Le confraternite mistiche hanno accompagnato fin dalle origini lo sviluppo religioso dell'islam, confermandosi anche in età contemporanea come un elemento imprescindibile non solo della vita spirituale dei credenti ma anche delle istituzioni sociali e politiche dei paesi musulmani. In Egitto, a partire dalla metà del Settecento, si è diffusa l'antica via di origine centroasiatica della Khalwatiyyah in una versione riformata, affiancandosi alle quattro tradizionali vie mistiche maggiormente diffuse nel paese. Il legame instaurato allora tra il rinnovatore della Khalwatiyyah e quello che sarebbe diventato il grande sheikh di al-Azhar contribuì all'affermazione anche a livello ufficiale di questa confraternita che continua a esercitare la sua influenza nell'Egitto contemporaneo. La relazione tra esponenti dell'Università di al-Azhar e il sufismo sarà ripercorsa in prospettiva storica, con un focus su due sheikh contemporanei che hanno esercitato la funzione di Grande Imam: 'Abd al-Halim Mahmud e Ahmed al-Tayyeb.

Parole chiave: confraternite mistiche islamiche (*turuq sufīyyah*), Khalwatiyyah, Università di al-Azhar, 'Abd al-Halim Mahmud, Ahmed al-Tayyeb

Abstract

This essay illustrates the history of the centuries-old link between the mystic schools of Islam, especially the Khalwatiyyah, and the Egyptian

* Università degli Studi di Chieti-Pescara G.d'Annunzio

University of al-Azhar, the oldest institution of higher education in the Muslim world. The mystical brotherhoods have accompanied from the beginning the religious development of Islam, confirming themselves even in contemporary times as an indispensable element not only of the spiritual life of believers but also of the social and political institutions of Muslim countries. Since the mid-eighteenth century, an ancient Central Asian mystic school, the Khalwatiyyah, has spread in a reformed version in Egypt, alongside the four traditional mystical schools most widespread in the country. The relation established then between the Khalwatiyyah's renovator and what would become the great sheikh of al-Azhar contributed to the official affirmation of this brotherhood that continues to exercise its influence in contemporary Egypt. The relationship between the University of al-Azhar and Sufism will be considered in this contribution in an historical perspective, with a focus on two contemporary sheikhs who have served as Grand Imams: 'Abd al-Halim Mahmud and Ahmed al-Tayyeb.

Keywords: Islamic mystical brotherhoods (*turuq sufyyah*), Khalwatiyyah, al-Azhar University, 'Abd al-Halim Mahmud, Ahmed al-Tayyeb

1. *Le confraternite mistiche in Egitto*

1.1 *La via mistica nell'islam*

La via mistica è un'esperienza spirituale che guida gli uomini e le donne dell'islam alla santità o, meglio, in termini coranici, allo stato di amici di Dio (*awliya' Allah*, Corano 10, 62).¹ Il termine arabo con cui si indica questa pratica è *tasawwuf*, che si spiega con diverse interpretazioni: potrebbe essere legato alla parola *suf*, la lana con la quale era intessuta la veste tradizionalmente indossata in Oriente da chi intraprendeva il cammino per la ricerca di Dio. Altri sottolineano il legame con il concetto di *safā*, purezza, altri ancora lo mettono in relazione con la parola *suffah*, portico, e lo collegano all'esperienza di un gruppo di uomini pii che al tempo di Maometto

¹ Tra la vasta bibliografia sul sufismo, segnaliamo per un approccio generale J. S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di J. O. VOLL, Oxford University Press, New York 1998. In ricordo di un grande studioso italiano, scomparso proprio durante la redazione di queste pagine, segnaliamo A. VENTURA, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni mediterranee, Roma 2016, Idem, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, 2° ed. In questo saggio è utilizzato un sistema semplificato di traslitterazione dei termini arabi.

condividavano la vita in povertà proprio in un simile luogo.² Il termine utilizzato nelle lingue europee per indicare questo fenomeno è sufismo. Introdotto alla fine del Settecento dai resoconti dei viaggiatori in Oriente, esso riflette una visione «orientalista» della religiosità musulmana; quindi frutto di quell'immagine distorta dell'Oriente prodotta dagli europei così ben spiegata da Edward Said.³ La caratteristica che definisce meglio una via mistica (*tariqah*, plurale *turuq*, in arabo letteralmente «strada», «cammino») nell'islam non è quella della «fratellanza», bensì quella della «discepolanza». Negli studi europei sulla spiritualità islamica compare spesso, infatti, il termine confraternita per indicare le comunità degli aderenti a questo cammino. Le *turuq* non sono organizzazioni strutturate in maniera gerarchica e lineare, quanto piuttosto comunità di discepoli legati all'insegnamento di un maestro. Potremmo immaginare i maestri sufi come il centro di un cerchio da cui a raggiera partono i legami con i discepoli che ne seguono l'esempio e, a loro volta, diffondono il messaggio in altre contrade. Questa relazione personale tra maestro e discepolo si sostanzia nell'istituto della *ijazah*, l'autorizzazione a insegnare ad altri il messaggio e i rituali della confraternita concessa dal maestro al discepolo iniziato. Accanto al legame diretto tra maestro e discepolo, la via mistica implica anche l'insorgere di legami di fraternità e solidarietà tra i suoi membri. In questo senso si può parlare delle vie mistiche nell'islam come di comunità di discepoli raccolte attorno all'insegnamento di un maestro con il quale si instaura un legame spirituale (*irtibat qalbi*, lett. legame di cuore). Per semplicità di espressione, in queste pagine sarà usata anche l'espressione confraternita, ormai entrata negli studi accademici sul tema, tenendo conto di questa premessa.

Il cuore è al centro dell'esperienza mistica nell'islam. Esso è distinto ma intimamente legato all'organo fisico e rappresenta la sede della vita spirituale e della fede dell'essere umano.⁴ Nella letteratura mistica delle origini, la via dell'ascesi è intesa come una peregrinazione nelle stazioni intime del cuore, attraverso la quale il cuore si allarga a «contenere» Dio, anche se tale atto è improprio se riferito alla divinità. In una fase più matura del sufismo, la nozione di cuore si coniuga con concezioni filosofiche. Il teologo e mistico al-Ghazali (m. 1111 d.C.), influenzato dal pensiero avicenniano, attribuisce al cuore una funzione speculativa. Il celebre maestro sufi andaluso Ibn 'Arabi (m. 1240 d. C.) insiste, a sua volta, su ciò che Samuela Pagani descrive come la funzione poetica o creatrice di visioni del cuore,

² Cfr. G. RIZZARDI, *La teologia e il taṣawwuf*, in «Divus Thomas», v. 110, n. 3, 2007, pp. 16-36.

³ E. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, trad. it. di S. Galli, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

⁴ S. PAGANI, «Heart in ṣūfism», in *Encyclopedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leiden 2018, pp. 76-79.

organo dell'immaginazione attiva. Queste rapide osservazioni mostrano come il cuore sia al centro della riflessione e della pratica mistica ed è su questa dimensione interiore che si crea il legame tra maestro e discepolo.

La disciplina fraterna proposta agli aderenti è descritta nei manuali per i novizi, che costituiscono una importante fonte di studio sulla spiritualità islamica. Il carisma e la benevola protezione (*barakah*) del fondatore su ciascuno dei suoi discepoli sono l'autentico vincolo della comunità, tanto che talvolta, alla sua morte, i discepoli si disperdono, creando propri cammini spirituali. L'affiliazione mistica rimase fluida almeno fino al XVIII secolo. Fino ad allora non era inusuale che i seguaci di una via sufi dichiarassero l'appartenenza a più di una *tariqah*, come si può osservare scorrendo i dizionari biografici del tempo. Al di là delle affiliazioni puntuali, molti sufi dichiaravano di seguire fundamentalmente la via e l'esempio aperti dallo stesso profeta Maometto, la *tariqah muhammadiyah*. Il cuore di Maometto, infatti, secondo alcuni autori sarebbe la sede della manifestazione della luce divina che da lì rifulse sugli uomini.

1.2 Cenni storici sulla confraternita *Khalwatiyyah*

La *Khalwatiyyah* è l'unica *tariqah*, via mistica, nell'islam il cui nome non deriva da un eponimo ma da una pratica rituale. Essa, infatti, rimanda all'esercizio della *khalwah* (ritiro, isolamento), una forma molto austera di clausura praticata dai maestri o dai discepoli giunti a un livello avanzato del viaggio verso Dio, che ne distingue in maniera sostanziale l'affiliazione più che in altri percorsi confraternali. In sostanza, si è invitati a isolarsi con Dio, allontanando dalla propria attenzione fisica e intellettuale le cose del mondo, per pregare l'Altissimo e riceverne in cambio una serie di benefici, tra cui il sollievo da angosce e preoccupazioni e, in ultimo, il premio della Sua presenza.

In questa come in altre pratiche, la confraternita segue l'insegnamento di uno dei maggiori mistici dell'islam, il già menzionato Muhy al-Din Ibn 'Arabi, autore, tra l'altro, di un testo dal significativo titolo di *Risalat al-anwar fi ma yumnah sahib al-khalwah min al-asrar* (Lettera sulle luci accordate a chi intraprende il ritiro).⁵ Il grande maestro sufi andaluso attinse al patrimonio del Corano, in particolare alle storie sulla vita di Mosè, per elaborare la sua dottrina su tale esperienza spirituale. Ricco di ispirazione è il racconto coranico dell'incontro di Mosè con Dio sul monte Sinai (Corano 7,

⁵ MUHY AL-DIN IBN 'ARABI, *Journey to the Lord of Power. A Sufi Manual on Retreat*. With Notes from a Commentary by 'Abdul-Karim Jili, trad. inglese di R. T. Harris, Inner Traditions International, Rochester 1981. Sul grande maestro del sufismo si veda anche C. K. DAGLI, *Ibn al-'Arabi and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*, Routledge, London-New York 2016.

143) alla fine di un periodo di attesa durato quaranta giorni. Il numero quaranta è frequente nella simbologia islamica e si carica di molteplici significati. Esso si riferisce anche alla struttura quaternaria del mondo, nel suo aspetto macrocosmico e microcosmico, come risultato della combinazione dei quattro elementi, acqua, aria, fuoco, terra, che a loro volta sono correlati nella teoria di Ippocrate a livello del corpo umano ai quattro umori cardinali: flegma, sangue, bile gialla, bile nera. Il ritiro di Mosè sul Sinai, trascorso secondo un retto comportamento e accompagnato dalla preghiera per quaranta giorni, diventa per Ibn 'Arabi e per i suoi seguaci il prototipo della *khalwah*, il ritiro ascetico.⁶ Tale pratica, lungi dall'essere qualcosa di simile a un ritiro spirituale offerto ai semplici fedeli, consiste in un esercizio ascetico difficile e pericoloso, per giungere alla presenza di Dio attraverso un abbandono assoluto del mondo. La *khalwah* può essere intrapresa, ricorda Ibn 'Arabi, soltanto da un maestro o da un iniziato dietro la supervisione di un maestro. Secondo la tradizione sufi, l'origine di questa pratica risale alla fondazione stessa dell'islam. Maometto avrebbe ricevuto le rivelazioni divine da parte dell'angelo Gabriele proprio mentre si trovava in ritiro (*khalwah*) presso il Monte Hira, nei dintorni della Mecca.

Tale usanza non è esclusiva di questa confraternita, la si ritrova, infatti, anche in altri percorsi, come nella *shadiliyyah*, confraternita egiziana sorta nel XII secolo, il cui maestro esortava così il discepolo: «Lucida lo specchio del tuo cuore con la (pratica) della *khalwa* e del *dhikr*», cioè con il ritiro in Dio e la menzione continua del suo nome. O ancora: «Nulla giova tanto al cuore come un ritiro spirituale (*khalwa*) attraverso il quale esso entra in uno spazio di meditazione (*fikra*). Come può venire illuminato un cuore nel cui specchio sono impresse le immagini delle creature?»⁷ Secondo altri maestri, la *khalwah* è il ritiro in cui il discepolo, invitato dal suo maestro, rimane non più di quaranta giorni e rappresenta come una tomba da cui egli uscirà completamente trasformato. Il ritiro spirituale di sette giorni è presente anche tra le pratiche prescritte dalla confraternita Rifa'iyyah, tra le più diffuse nell'Egitto ottomano, per la Mevleviyyah, invece, sono diciotto. Il fatto che la Khalwatiyyah abbia così marcato nella sua denominazione il riferimento a una pratica che, come abbiamo accennato, è comunemente seguita da molti ordini sufi può essere collegato alle narrazioni relative alla vita del suo iniziatore. Siamo in Asia centrale, una regione in

⁶ Si veda per questo punto M. CHODKIEWICZ, *Le voyage sans fin*, in MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d'islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain-Paris 1996, pp. 239-250. Chodkiewicz resta uno dei punti di riferimento fondamentali per la comprensione del sufismo in generale e dell'opera di Ibn 'Arabi in particolare.

⁷ Cfr. G. CECERE, *Maestro nelle due scienze. Ibn 'Atā' Allāb Al-Iskandari e le forme della preghiera*, in «Divus Thomas», v. 112, n. 3, 2009, pp. 94-117.

cui l'islam in età medievale ha dato luogo a una importante fioritura di cultura, arte, scienza e spiritualità, tanto da far parlare a proposito di questa rinascita culturale spinta dalla diffusione dell'islam di un «illuminesimo», il cui ricordo sarebbe stato trascurato dalla storiografia, soprattutto occidentale.⁸ Qui visse 'Umar al-Khalwati (m. 1397 d.C.), il quale trascorse quasi interamente la sua vita isolato all'interno di un tronco d'albero. La via ascetica da lui iniziata si sviluppò dopo la sua morte, prevedendo come principale rito di iniziazione per gli affiliati un ritiro di quaranta giorni sotto la supervisione di un maestro. La storia dell'ascetismo nel mondo cristiano attesta forme di ricerca di Dio e di isolamento che richiamano quelle adottate da molti mistici musulmani. La comparazione tra le varie forme di ascetismo sorte in Oriente è tema affascinante che, tuttavia, esula dalla prospettiva di queste pagine.⁹

Alcune tradizioni sufi sostengono che questo mistico sia il fondatore della Khalwatiyyah, mentre altri studiosi, seguendo H. J. Kissling, affermano che il secondo maestro della *tariqah*, Yahya al-Shirwani al-Bikubi (m. 1463 d. C.), ne sarebbe il vero fondatore e organizzatore.¹⁰ Egli ebbe un ruolo importante nel definire e trasmettere le tradizioni proprie della confraternita, quali litanie e altri testi ancora oggi utilizzati nei rituali di alcune branche egiziane della famiglia mistica facente capo alla Khalwatiyyah. Alcune tradizioni locali, come quella egiziana, considerano il vero fondatore della *tariqah* il maestro di 'Umar, Muhammed Ibn Nur al-Khalwati.

La Khalwatiyyah ha conosciuto nella sua storia un forte collegamento con il potere politico. La sua diffusione dall'Asia centrale nelle regioni sotto il dominio ottomano è legata anche al favore da essa acquisito presso i sovrani. Lo sheikh al-Shirwani nella seconda metà del XV secolo riuscì a ottenere l'appoggio del sultano alla confraternita che dall'Asia centrale aveva acquisito adepti in Anatolia. Da qui, i maestri khalwati diffusero le pratiche dell'ordine nei Balcani e nei territori arabi dell'impero. I legami con la Sublime Porta continuarono nei secoli successivi. Il maestro spirituale del sultano Maometto II il Conquistatore (m. 1481 d. C.), amante della cultura e delle arti e poeta, era membro della confraternita Khalwatiyyah. L'ordine raggiunse il suo apogeo durante il regno trentennale del

⁸ Cfr. S. F. STARR, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton 2013, trad. it. di L. Giaccone, *L'illuminesimo perduto. L'età d'oro dell'Asia centrale dalla conquista araba a Tamerlano*, Einaudi, Torino 2017.

⁹ Cfr. I. R. NETTON, *Islam, Christianity and the Mystic Journey: A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; S. ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor*, in *Routledge Handbook on Sufism*, LLOYD RIDGEON (a cura di), Routledge, London-New York 2020, pp. 330-342.

¹⁰ Cfr. H.J. KISSLING, *Aus der Geschichte des Chalvetijje Orders*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», v. 103, 1953, pp. 233-319.

figlio e successore Bayazid II (m. 1512 d. C.). Il sovrano praticava rituali sufi legati all'ordine. In gioventù, mentre era governatore di Amasya, Bayazid aveva frequentato maestri sufi di vari ordini e contava tra le sue frequentazioni un maestro khalwati che sembra aver giocato un ruolo di qualche rilievo nelle lotte intestine per la successione sultanale.¹¹ Dopo l'avvento al trono di Bayazid II, il maestro khalwati Çelebi Khalifa (m. 1520 d. C.) trasferì la sede della confraternita da Amasya ad Istanbul. Anche per questa vicinanza con la corte ottomana, l'affiliazione alla Khalwatiyyah divenne ben presto comune tra gli alti ranghi militari e i funzionari di stato. La prossimità col potere politico attirò l'ostilità alla confraternita di parte dell'establishment religioso tradizionale, gli ulema, i quali accusavano politicamente i khalwati di essere vicini ai nemici dell'impero ottomano, i persiani sciiti, e religiosamente di essere poco rispettosi delle norme della *shari'ah*. Entrambe queste accuse si possono spiegare col timore di perdere la propria influenza sulla classe dirigente ottomana. Dal versante religioso, si tratta dell'accusa ricorrente mossa a questa e altre vie mistiche dell'islam, quella di esprimere una religiosità incline ad accogliere elementi estranei alla vera fede, e di essere poco rispettosa delle rigide norme canoniche della legge religiosa. Tuttavia, la confraternita seppe rispondere a questa ondata di critiche procedendo a un rinnovamento che tendeva a sottolineare, anzitutto, la propria identità sunnita contro i rivali persiani sciiti dell'impero ottomano e, dal punto di vista dottrinale, a riaffermare la propria ortodossia. Questo rinnovamento consentì alla confraternita di diffondersi sotto il regno dei sultani Solimano il Magnifico e Selim II. In questo periodo la confraternita si integrò nel tessuto politico e sociale ottomano, con un processo di recupero di elementi tradizionali anatolici che hanno portato Hasan Karataş a parlare di un processo di «ottomanizzazione» dell'ordine.¹² Le ricche elargizioni verso l'ordine gli consentirono di espandere le proprie fondazioni e raccogliere un numero crescente di affiliati, mentre nuove branche dell'ordine gemmavano dal ramo principale.

Dal XVIII secolo in poi, in Egitto, si giunse a una strutturazione più rigida delle *turuq*, tanto da far scomparire la menzione di molteplici appartenenze nei profili biografici raccolti dagli storici. Nell'Egitto ottomano (secoli XVI-XVIII) erano riconosciute quattro vie sufi, risalenti ognuna a un maestro o polo (*qutb*): Ahmad al-Badawi (m. 1276), Ibrahim al-Disuqi (m. 1296), Ahmad al-Rifa'i (m. 1182), 'Abd al-Qadir al-Jilani (m.1166). Rispettivamente essi hanno dato origine alle vie mistiche note coi nomi di Ahmadiyyah, Burhamiyyah, Rifa'iyyah e Qadiriyyah. A tali

¹¹ Cfr. KISSLING, *op. cit.*, p. 244.

¹² Cfr. H. KARATAŞ *The Ottomanization of the Halveti Sufi Order. A Political Story Revisited*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», v. 1, n. 1-2, 2014, pp. 71-89.

quattro maestri risalgono le maggiori comunità sufi presenti in Egitto fino al Settecento, quando comparve nel paese del Nilo un'altra esperienza destinata a diffondersi in modo capillare e a esercitare una grande influenza sul panorama religioso egiziano fino ad oggi. Si tratta della confraternita mistica Khalwatiyyah, rilanciata in Egitto dall'insegnamento del mistico siriano Mustafa al-Bakri (1688-1748).¹³ Due comunità derivate dalla Khalwatiyyah erano già presenti in Egitto dalla metà del Cinquecento. Entrambe si riconoscevano nell'insegnamento di due maestri sufi di origine persiana e praticavano rituali in persiano o in turco.¹⁴ Ad esse aderivano soprattutto soldati e ufficiali ottomani di origine turca, fatto che si accorda con la diffusione della Khalwatiyyah in questi gruppi sociali nell'Anatolia ottomana. Per tale ragione, la loro presenza fu molto limitata tra i fedeli locali arabofoni e le due comunità mantennero un ruolo marginale nella vita spirituale degli egiziani, senza diffondersi al di là del Cairo, sede delle guarnigioni e dell'amministrazione ottomana.

Un cambiamento significativo si ebbe a partire dal 1718 con l'arrivo in Egitto di un maestro sufi khalwati di origine siriana, quindi arabofono, Mustafa al-Bakri. Come abbiamo osservato, sheikh affiliati a questa *tariqah* erano presenti in tutta l'area ottomana già dal XVI secolo, in particolare nei Balcani, ma anche nelle regioni arabe dell'impero. Essi trasmettevano l'esperienza della Khalwatiyyah e l'esempio del maestro sufi per eccellenza, Ibn 'Arabi.¹⁵ La storia dell'arrivo in Egitto di sheikh al-Bakri e degli incontri che diedero origine alla diffusione della confraternita a livello locale è narrata nelle cronache dello storico egiziano al-Jabarti, noto anche per aver fornito un racconto dell'invasione napoleonica in Egitto nella percezione di chi quell'invasione la subì.¹⁶ Anche in Egitto, la fortuna della Khalwatiyyah si deve al legame che sheikh al-Bakri riuscì a instaurare con elementi locali destinati ad avere un ruolo politico e religioso di primo piano. È particolarmente interessante, in questo senso, la relazione che il mistico

¹³ In questo saggio, che tende a illustrare il percorso egiziano della confraternita, si utilizza la forma araba della denominazione, anziché quella turca halvetiye. Su Mustafa al-Bakri e la Khalwatiyyah si vedano F. DE JONG, «Mustafa Kamal al Din al Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?» in N. LEVTZION e J.O. VOLL (a cura di), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y. 1987, pp. 117-132; G. WEIGERT, *The Khalwatiyya in Egypt in the Eighteenth Century*, in «Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo», v. 9, 1994, pp. 17-20.

¹⁴ E. H. WAUGH, *Visionaries of Silence. The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiyya in Cairo*, The American University in Cairo Press, New York-Cairo 2008.

¹⁵ Cfr. A. POPOVIC e A. RASHID, *The Muslim Culture in the Balkans (16th-18th Centuries)*, in «Islamic Studies», v. 36, n. 2/3, 1997, pp. 177-190.

¹⁶ Cfr. T. PH. M. PERLMANN (a cura di), *'Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt. 'Aja'ib al-Athar fi 'l-Tarajim wa 'l-Akhhbar*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, vol. 3.

siriano stabili con Muhammad b. Salim al-Hifni, giurista shafi'ita, professore e sheikh di al-Azhar dal 1757 fino alla sua morte sopraggiunta nel 1767.¹⁷ Perché tale incontro fu così importante per lo sviluppo di questa via mistica in Egitto? Per rispondere a questo interrogativo occorre soffermarsi brevemente sull'identità di questa importante istituzione educativa islamica, l'Università di al-Azhar.

1.3 *Le origini dell'Università di al-Azhar*

La fondazione della moschea di al-Azhar, primo nucleo del sistema di istruzione che diverrà l'Università omonima, si deve al quarto califfo Fatimide, al-Mu'izz, nel 970 d.C. La dinastia sorse in Nord Africa come un movimento rivoluzionario di matrice sciita e con l'appoggio di tribù berbere locali per contrastare il potere del califfato sunnita 'abbase insediato a Baghdad.¹⁸ All'inizio del X secolo, un esponente della fazione sciita nota come settimani o Isma'iliti, si rifugiò nella regione corrispondente alla moderna Tunisia e si proclamò l'autentico califfo dell'islam. Da lì, la dinastia fatimide, dal nome di Fatima, la figlia di Maometto dalla quale essi sostengono di discendere, espanse il proprio dominio verso Oriente, occupando l'Egitto. Il paese del Nilo era allora uno dei maggiori centri del potere amministrativo califfale, sotto la cui autorità dipendevano non solo la Valle del Nilo, ma anche i territori di Siria, Palestina e parte dell'Arabia. Intorno al 969 d.C. una grave carestia e una crisi economica nel paese spinsero il califfo fatimide al-Mu'izz a cogliere l'occasione per conquistare l'Egitto. A guidare l'impresa fu inviato il generale Jawhar, soprannominato al-Siqilli, poiché era nato in Sicilia o almeno lì era stato allevato. L'insediamento in Egitto rappresentò un salto di qualità per il neonato califfato fatimide. A simboleggiare la presa di potere su questo storico avamposto islamico in Africa, il califfo ordinò la costruzione di una nuova moschea nella zona

¹⁷ Si veda il racconto della solenne celebrazione funebre descritta dallo storico al-Jabarti e riportata in R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2020. Da questo studio è ripresa la ricostruzione della diffusione iniziale della confraternita della Khalwatiyyah in Egitto presentata in queste pagine. Il lavoro di Rachida Chih si colloca nel solco della nuova prospettiva interpretativa sul ruolo del sufismo, e della Khalwatiyyah in particolare, in Egitto e nel restante mondo ottomano tra Sei e Settecento. La diffusione di questa branca del sufismo è letta da Chic come una espressione di rinnovamento della religiosità islamica e non tanto come un segno di stagnazione o decadenza in attesa del riformismo ottocentesco inaugurato da Afghani e dai suoi seguaci, secondo la più comune interpretazione fin qui seguita.

¹⁸ Sulle origini della storia di al-Azhar rimane un testo fondamentale B. DODGE, *Al-Azhar. A millennium of Muslim learning*, The Middle East Institute, Washington D.C. 1961.

dove il suo esercito si era acuartierato e che diventerà il nucleo della città del Cairo, al-Qahirah, la «Conquistatrice», la città destinata a guidare la conquista delle terre degli 'abbasidi sunniti. Uno dei primi edifici della nuova capitale ad essere costruiti fu proprio la moschea di al-Azhar nel 970 d.C. Essa aveva lo statuto di moschea congregazionale, cioè sede centrale delle assemblee della nuova capitale, con la duplice funzione politica, come luogo di riunione e sede delle comunicazioni ufficiali della leadership politico-militare, e religiosa, come luogo di preghiera per i fedeli. Essa era un luogo polifunzionale: vi si raccoglievano le imposte, al suo interno erano custoditi gli archivi, mentre sotto i suoi colonnati si tenevano lezioni, cinque volte al giorno ospitava la preghiera rituale. Questa caratteristica multifunzionale della moschea ricorda, per alcuni studiosi, la funzione degli antichi templi greci e delle istituzioni che li attorniavano. Nel tempo, la moschea si è guadagnata il titolo di centro di studio. Gli storici egiziani al-Maqrizi (m. 1442 d.C.) e Qalqashandi (m. 1418 d.C.) narrano delle lezioni e delle letture coraniche che si svolgevano al suo interno, in presenza dei califfi o tenute in prima persona dai sovrani, specialmente nelle sere di Ramadan.¹⁹ La storia musulmana ha conosciuto decine di moschee di questo tipo, ma nel corso degli anni, la moschea di al-Azhar si trasforma fino ad acquisire il profilo di una vera istituzione educativa. Nella tradizione culturale islamica essa è considerata oggi la prima università musulmana della storia. Sulla data precisa di questo passaggio le opinioni sono discordi. Bayard Dodge collega questo processo al fatto che il modesto califfato fatimide, legato al ramo sciita isma'ilita, non aveva capacità militari tali da poter espandere la propria autorità e il proprio dominio con la forza. Esso puntò sulle armi della propaganda religiosa. Per far questo, aveva bisogno di un centro culturale su cui poggiare la propria autorità religiosa e spirituale. Tale centro si realizzò presso la moschea egiziana di al-Azhar.²⁰ Per diffondere il messaggio religioso isma'ilita, i califfi sostennero lo sviluppo di un sistema legale che avrebbe dovuto incoraggiare il proselitismo tra la popolazione egiziana, in maggioranza di osservanza sunnita. Due grandi studiosi contribuirono a questa impresa che rappresenta l'esordio di quel sistema educativo che ancora oggi ruota attorno alla moschea di al-Azhar. Si trattava di un famoso giudice originario dell'attuale Tunisia, Abu Hanifa al-Nu'man ibn Muhammad, e di un ebreo convertito all'islam, originario di Baghdad, convertitosi all'islam proprio al Cairo, dove divenne un rinomato studioso in lettere e scienze coraniche, Ya'qub Ibn Kallis. Proprio su consiglio di quest'ultimo, nell'ottobre 975, secondo il racconto dello storico al-Maqrizi, il califfo stabilì presso al-Azhar una residenza per gli studenti e per i loro insegnanti di lettere, poesia, legge e teologia,

¹⁹ Cfr. DODGE, *op. cit.*, pp. 7-10.

²⁰ *Ibidem.*

fissando anche gli stipendi per questi ultimi.²¹ Il racconto corrisponde a quanto tramanda anche lo storico Qalqashandi. La moschea di al-Azhar cessò di essere un semplice pulpito per la propaganda religiosa sciita e si trasformò in un organizzato centro di studio. Su queste basi si potrebbe affermare che al-Azhar, come istituzione di insegnamento superiore, prenda forma attorno all'anno 975 d.C., sebbene l'istituzione attualmente ami far risalire la sua nascita al momento della posa della pietra di fondazione della moschea omonima che avvenne qualche anno prima, nel 971 d.C. Al-Azhar attraversò un periodo di decadenza sotto gli ayyubidi, dinastia che prese avvio con Salah al-Din (il Saladino delle fonti occidentali) nel 1171 e che si concluse in Egitto nel 1260 con l'avvento del sultanato guidato dalla casta militare dei Mamelucchi. Sotto questi ultimi sovrani, l'Università riprese slancio tanto che la sua biblioteca arrivò a raccogliere la più preziosa collezione di manoscritti in Oriente. Due anni prima, Baghdad era caduta sotto l'invasione dei mongoli che posero fine al califfato 'abbaside. Con la fine politica di Baghdad, si esauriva anche la feconda esperienza culturale dei secoli 'abbasidi sviluppatasi nel cuore della capitale nella cosiddetta «Casa della Sapienza» (*Bayt al-hikmah*).²² L'Università di al-Azhar, anche se forse è prematuro per questo periodo utilizzare questo termine, è pronta ad assolvere ora questo ruolo di centro propulsore della cultura e dell'insegnamento islamici. Nel corso dei secoli, al-Azhar cominciò ad acquisire un prestigio legato e, per alcuni aspetti, indipendente dall'autorità politica.

2. *L'Università di al-Azhar e il sufismo in età contemporanea*

2.1 *Al-Azhar nel Novecento*

L'autorevolezza e l'indipendenza di questa millenaria istituzione educativa nel Novecento si scontrarono con l'ambizione politica di Gamal Abdel Nasser. A capo della giunta militare rivoluzionaria che nel 1952 rovesciò la monarchia egiziana, Nasser avviò una fase di profonda trasformazione della società egiziana in senso socialista e nazionalista che coinvolse anche la più antica istituzione educativa dell'Egitto. Con il colpo di stato degli Ufficiali Liberi del 23 luglio 1952 l'Egitto entrò in un periodo di profonde trasformazioni, con l'avvio di una serie di riforme radicali che toccarono tutti gli aspetti della vita sociale e politica egiziana, compreso il

²¹ Cfr. AL-MAQRIZI, *Khitat*, parte IV, pp. 156-157, cit in Dodge, *op. cit.*, p. 12.

²² Una interpretazione assai convincente della genesi di questa istituzione in D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1998).

decisivo settore dell'educazione.²³ La modernizzazione verso cui il paese si stava avviando, frutto di una spinta endogena, portarono l'Egitto a ripensare anche il suo sistema educativo che già aveva conosciuto una fase di rinnovamento come effetto dell'invasione francese (1798-99) e dell'avvento della dinastia di Mohammed 'Ali nel 1805. Già all'inizio dell'Ottocento, infatti, si era aperto un processo di revisione dell'insegnamento tradizionale. Durante il regno di Mohammed 'Ali (1805-1849) si cominciò a riformare il sistema educativo in senso laico, con la creazione di una Università statale slegata dal controllo dell'establishment religioso. Tale riforma pedagogica creò una struttura di insegnamento che si affiancò, senza sostituirla, a quella tradizionale incarnata dall'Università di al-Azhar, riferimento religioso ed educativo per tutto il mondo musulmano sunnita fino ai tempi moderni, che ne fa ancora oggi un polo di attrazione per studenti provenienti da tutto il mondo.²⁴ Questa dicotomia, mentre rispondeva alle esigenze di gruppi diversi di persone, le élite occidentalizzanti e gli ambienti tradizionali, contribuì a creare un duplice sistema di pensiero, che di fatto impedì la formazione di un'unità culturale nel paese. Era un problema non irrilevante, avvertito da alcuni intellettuali più illuminati, come Ahmad Amin, che a inizio Novecento fu anche allievo di Carlo Alfonso Nallino all'Università khediviale (e laica) del Cairo.²⁵ La dicotomia tra questi modelli culturali ebbe anche un impatto sulla politica, quando alla fine della Prima guerra mondiale i dotti azhariti e i politici a loro legati sostennero la posizione conservatrice del khedivé, contro le forze riformiste che si stavano aggregando nel fronte nazionalista in vista delle trattative con i britannici per l'indipendenza del paese.²⁶

La rivoluzione degli Ufficiali Liberi trovò fredda accoglienza presso l'establishment religioso ufficiale, raccolto attorno ad al-Azhar,

²³ Su questo si vedano A. ABDEL-MALEK, *Esercito e Società in Egitto 1952-1967*, Einaudi, Torino 1967; J. LACOUTURE, S. LACOUTURE, *L'Égypte en mouvement*, nouv. ed. rev. et augm., Edition du Seuil, Paris 1962; P. J. VATIKIOTIS, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992. Si veda anche G. 'ABDEL NASSER, *La filosofia della rivoluzione*, Dar Al-Ma'arif, Il Cairo n.d.

²⁴ Il dualismo di tale modello pedagogico nell'Egitto ottocentesco e novecentesco è ben illustrato in M. A. FAKSH, *The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt*, in «Middle Eastern Studies», v. 16, n. 2, 1980, pp. 42-55. Sul ruolo culturale e politico degli ulema di al-Azhar in età moderna si veda M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996.

²⁵ Si veda A. AMIN, *Orient and Occident. An Egyptian's quest for national identity*, Off-setdruckerei Gerhard Weinert, Berlin 1984.

²⁶ Cfr. D. CRECELIUS, *Al-Azhar in the Revolution*, in «Middle East Journal» v. 20, n. 1, 1966, pp. 31-49, qui p. 32.

tradizionalmente vicino alle posizioni della monarchia, com'è stato ricordato. Tra Otto e Novecento, gli ulema di al-Azhar hanno considerato con sospetto ogni appello alla riforma, percepito come un attacco all'islam in sé.²⁷ La riforma dell'Università di al-Azhar avviata nel 1961, che poneva le istituzioni azharite sotto il controllo dello Stato nasseriano, non fece che confermare questa diffidenza di fondo. Tale riforma era stata promossa per integrare gli ulema nel processo di rinnovamento dello stato ed ebbe un notevole impatto sulla secolare istituzione educativa, promuovendo tra i suoi membri una nuova consapevolezza politica.²⁸

Il rapporto di dipendenza dell'Università di al-Azhar dal potere politico in età moderna si era peraltro già rafforzato con l'avvento al potere di Mohammed 'Ali all'inizio dell'Ottocento. Il sovrano, infatti, cominciò a nominare autonomamente gli sheikh di al-Azhar, confiscò alcune rendite fondiari i cui proventi erano precedentemente riservati all'istituzione religiosa, cercando di limitare l'autorevolezza degli ulema. Tali riforme, se andavano a intaccare l'autonomia di governo dell'istituzione religiosa, non toccavano i modelli pedagogici che rimasero appannaggio del sistema tradizionale codificato nei secoli precedenti. Sotto il regime nasseriano si accelerò il processo che ha condotto al-Azhar a perdere gran parte della sua autonomia e della sua indipendenza economica e ha avviato, allo stesso tempo, un rinnovamento nei curricula didattici con l'inserimento di nuove discipline. Gamal Abdel Nasser con la legge di riforma di al-Azhar (Legge 103/1961) pose sotto il controllo statale l'istituzione azharita, trasformandola in una branca del suo apparato col duplice fine di controllare la società egiziana e di espandere la sua influenza a livello internazionale, soprattutto tra i paesi islamici africani e asiatici. Con la riforma agraria del 1952 e i successivi provvedimenti del 1961, lo Stato si era impossessato dei beni della manomorta che avevano garantito l'indipendenza economica di al-Azhar, premessa e garanzia della sua indipendenza politica e pedagogica. Con la contemporanea istituzione del ministero degli Affari religiosi e l'abolizione dei Tribunali religiosi islamici (sciara'itici) lo Stato aveva posto definitivamente la religione musulmana sotto il suo controllo sia nella sua dimensione intellettuale e pedagogica sia in quella giudiziaria.

L'Università di al-Azhar ha subito pesantemente le ripercussioni del cambio di regime come si può osservare dalle numerose sostituzioni e dimissioni delle personalità al suo vertice. Dal 1952 al 1973, anno in cui diviene sheikh di al-Azhar 'Abd al-Halim Mahmud, si sono alternati a capo dell'istituzione ben otto sheikh.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. M. ZEGHAL, *Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)*, in «International Journal of Middle East Studies», v. 31, n. 3, 1999, pp. 371-399.

2.2 *Sheikh ‘Abd al-Halim Mahmud e il sufismo*

Il periodo di governo di sheikh ‘Abd al-Halim Mahmud (1910-1978) rappresenta un passaggio rilevante per il tema affrontato in queste pagine. Egli è un esponente dell’ultima generazione di dotti musulmani formatisi secondo il classico curriculum di studi azharita, prima della riforma novecentesca che ha strutturato l’insegnamento in varie facoltà. Ottenne il diploma di *‘alim* (dotto, studioso) azharita nel 1932. Quindi si trasferì a Parigi per proseguire la sua istruzione. Alla Sorbona conseguì le *licences* in psicologia, sociologia e storia delle religioni. Il passo decisivo nella sua formazione è rappresentato dal periodo di studi dottorali che lo ha visto impegnato con un lavoro sul mistico e intellettuale al-Harith ibn Asad al-Muhasibi (m. 857 d.C.) sotto la direzione dell’orientalista francese Louis Massignon (1883-1962).²⁹ Quest’ultimo è stato uno dei primi studiosi occidentali a porre l’attenzione con grande competenza e coinvolgimento personale al tema della mistica musulmana con opere che ancora oggi appaiono imprescindibili per chi voglia accostarsi a questo argomento.³⁰ I due intellettuali si incontrarono su un terreno di studio che li coinvolgeva entrambi. Sheikh Mahmud aveva aderito alla confraternita sufi della Hamidiyyah-Shadhiliyyah. Si tratta di una via mistica diffusasi in Egitto a livello popolare nei secoli XIII e XIV quando grazie all’iniziativa della classe regnante mamelucca, la confraternita raggiunse le città guadagnando aderenti nella popolazione urbana.³¹ Tale confraternita risale alla predicazione del mistico di origine marocchina, Abu al-Hasan al-Shadhili, il quale si afferma come maestro sufi prima in Tunisia poi in Egitto, dove muore nell’Alto Egitto nel 1258, proprio nell’anno in cui i mongoli conquistano Baghdad ponendo fine al califfato ‘abbaside. Nelle parole di sheikh Mahmud, la confraternita era basata sui principi di collaborazione e uguaglianza. I membri erano vincolati da mutua responsabilità, segno di una sensibilità che andava scemando nella realtà urbana cairota della seconda metà del Novecento.³²

²⁹ Cfr. H. AISHIMA e M. ‘ABD AL-HALIM, in *The Encyclopaedia of Islam*, Three, a cura di K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON, Brill, Leiden 2014, pp. 148-149. Versione online disponibile al link http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24031. Consultato il 1-12-2022.

³⁰ Si veda, tra l’altro, L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, P. GEUTHNER, Paris 1922; Idem, *La passion d’al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallej, martyr mystique de l’islam*, 2 vv., P. Geuthner, Paris 1922.

³¹ Cfr. N. HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, pp. 160-178.

³² Testimonianza riportata in M. ALBO e Y. MEITAL, *The Independent Path of Shaykh al-Aṣḥar ‘Abd al-Halim Mahmūd*, in «Die Welt des Islam», v. 54, 2014, pp. 159-182, qui pp. 160-161.

Al rientro da Parigi, sheikh Mahmud cominciò ad insegnare presso l'Università di al-Azhar, assumendo responsabilità crescenti fino ad essere nominato sheikh di al-Azhar nel 1973, un anno cruciale per l'Egitto e il Medio Oriente. Il presidente Sadat, succeduto a Nasser nel 1970, aveva imposto all'Egitto una svolta politica ed economica radicale rispetto al regime del suo predecessore. Avviando la politica dell'*infitah* (apertura), aprì l'Egitto all'iniziativa economica liberale e capitalistica mentre, dal punto di vista delle relazioni internazionali, avviò una svolta senza precedenti. Nel quadro del lungo conflitto arabo-israeliano, dapprima lanciò l'offensiva dell'ottobre 1973, quindi avviò un processo di avvicinamento con gli Stati Uniti e di distensione con Israele che portò agli accordi di pace di Camp David del 17 settembre 1978. Sadat pagò queste aperture con la vita. Fu, infatti, assassinato da un esponente dei gruppi della Jihad islamica il 6 ottobre 1981. Gli anni azhariti di sheikh Mahmud si collocano, quindi, in questo delicato frangente della storia egiziana. In questo clima turbolento, lo sheikh riuscì a ritagliarsi un ruolo autonomo rispetto al regime, pur sostenendolo e legittimandolo. Questo aspetto si evince da una serie di interventi, come quando favorì l'adozione della tradizionale posizione islamica su alcune riforme che il regime intendeva implementare. Tra queste si possono menzionare la legge sullo statuto personale, sulla vendita dell'alcol o quando sostenne l'inserimento dei principi islamici nei curricula delle scuole laiche statali.³³

Il professor 'Abd al-Halim Mahmud è stato un convinto aderente alla corrente mistica dell'islam e un suo propagatore a livello popolare, inaugurando il primo programma radiofonico a carattere religioso dell'Egitto moderno. Nelle sue conversazioni mattutine, lo sheikh ha contribuito a diffondere la conoscenza del sufismo in maniera molto efficace, partendo dal racconto della sua esperienza personale. Lo sheikh, già noto per le sue numerose pubblicazioni sul sufismo, contribuì a creare un format replicato da molti predicatori ufficiali e indipendenti, introducendo uno stile nuovo nel rivolgersi a un pubblico generale, rigoroso sui principi ma semplice e diretto nelle modalità di espressione. Le sue brevi riflessioni mattutine, di circa cinque minuti, hanno reso familiare al pubblico egiziano l'approccio mistico ai problemi della fede in relazione alla vita quotidiana, contribuendo a sradicare alcuni consolidati stereotipi negativi sul sufismo, considerato come una forma di religiosità arretrata e superstiziosa.³⁴ Molti altri

³³ Per un'analisi della relazione tra Mahmud e il regime sadatiano si veda ALBO, MEITAL, *op. cit.*

³⁴ Per un'analisi approfondita di questo aspetto della biografia di sheikh 'Abd al-Halim Mahmud si rimanda a H. AISHIMA e A. SALVATORE, *Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo*, in «The Journal of the

dotti o funzionari pubblici di alto rango aderivano a quel tempo all'una o all'altra confraternita mistica, ma egli può essere considerato un innovatore poiché ebbe il coraggio di manifestare in pubblico questa sua appartenenza. Anzi, nella sua autobiografia, spiegò come fu proprio la via intellettuale proposta dal sufismo ad aiutarlo a risolvere alcuni dubbi relativi alla fede sorti nella sua coscienza nel periodo della sua formazione.³⁵ Egli ebbe il merito di rendere popolare e contemporaneamente legittimare un approccio alla religiosità, quello legato alle pratiche del misticismo, che era stato screditato in maniera ricorrente nella storia dell'islam. Le variegate forme di pietà popolare legate alle diverse vie mistiche sono parse agli occhi dei puristi religiosi, di tempo in tempo, come espressioni devianti dall'autentico sentiero tracciato dalle fonti della teologia e del diritto islamici. Erano e sono pratiche in cui si possono rintracciare confluenze e sintonie con analoghe forme di pietà popolare o pratiche ascetiche presenti in tradizioni religiose diverse da quella islamica. In fondo, l'esperienza mistica è un viaggio che consente di scendere nel profondo dell'interiorità umana per tentare di innalzarsi verso l'assoluto di Dio. Le forme che ha assunto questo itinerario nelle diverse tradizioni religiose dell'umanità hanno trovato delle consonanze significative. Tali consonanze nascono proprio dal profondo dell'esperienza mistica che fa dire a uno dei suoi più celebri esponenti, l'andaluso Ibn 'Arabi: «Il movimento che è l'esistenza del mondo fu un movimento di amore... Senza tale amore il mondo non sarebbe venuto all'esistenza; quindi il movimento dal nulla all'esistenza è il movimento del Creatore verso di essa (esistenza)... Resta quindi provato che il movimento fu un movimento di amore, e che quindi non c'è movimento nell'universo se non in relazione all'amore».³⁶

Ma cosa rappresenta il sufismo per questo intellettuale musulmano, formatosi intellettualmente tra la cultura orientale (al-Azhar) e quella occidentale (La Sorbonne)? L'allievo di Louis Massignon, pioniere degli studi sulla mistica islamica in Occidente che guidò 'Abd al-Halim Mahmud nel periodo di formazione a Parigi, considerava l'approccio mistico come l'unico che potesse condurre alla verità metafisica. Come rilevano Aishima e Salvatore, egli riteneva che «While other disciplines, including rational sciences, are bound to the sensory perceptions, which only lead to doubt and uncertainty, Sufism guides one's heart to the affirmation of faith and

Royal Anthropological Institute», v. 15, 2009, Islam, Politics, Anthropology, pp. S41-S56.

³⁵ Episodio citato ivi, p. S45.

³⁶ IBN 'ARABÎ, *Fusûs al-bikam*, Abû 'Alâ 'Affî (a cura di), Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beirut 1980, pp. 203-204. Cit. in G. SCATTOLIN, *Esplorando l'interiorità umana*, in «Oasis» [online], pubblicato il 1-5-2008, URL: <https://www.oasiscenter.eu/it/mistica-sufi-cristiana-a-confronto>. Consultato il 26-12-2022.

certainty (*yaqin*)”.³⁷ Nel suo argomentare, ‘Abd al-Halim Mahmud era attento a utilizzare concetti e termini propri anche della corrente del riformismo musulmano, non soltanto relativi all’apparato concettuale classico del sufismo. In questo modo egli seppe rendere intellegibile e accettabile la sua argomentazione anche ad un pubblico musulmano più vasto. Non a caso ‘Abd al-Halim Mahmud ricevette l’appellativo di al-Ghazali del ventesimo secolo, in riferimento allo sforzo condotto dal grande studioso medievale morto nel 1111 d. C. che aveva riportato il sufismo nell’alveo della ortodossia islamica.³⁸

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, nella millenaria storia di al-Azhar si riscontrano esempi di dotti e sheikh, anche al vertice dell’istituzione, che appartenevano a confraternite mistiche. La novità di ‘Abd al-Halim Mahmud è stata quella di tradurre il sufismo in ciò che potremmo definire una «cultura popolare moderna», riabilitandolo come una legittima espressione di religiosità e come un valido modello intellettuale agli occhi dell’opinione pubblica egiziana e musulmana in senso più ampio. Lo ha fatto dall’alto della sua posizione autorevole di sheikh di al-Azhar utilizzando i nuovi mezzi di comunicazione offerti dalla modernità (radio, TV, pubblicazioni divulgative a stampa), raggiungendo una vasta audience sia all’interno dell’Egitto sia nel più vasto orizzonte musulmano.

2.3 *Al-Azhar e il sufismo oggi: Ahmed al-Tayyeb e la Khalwatiyyah*

‘Abdel Halim Mahmud non è certo l’unico esempio di uno sheikh di al-Azhar legato personalmente a una via mistica. Tornando al XVIII secolo, le cronache ricordano un altro sheikh legato proprio alla Khalwatiyyah, la confraternita alla quale aderisce anche l’attuale sheikh, Ahmed al-Tayyeb. Si tratta di Muhammad b. Salim al-Hifni, giurista shafi’ita, professore e rettore di al-Azhar dal 1757 fino alla sua morte sopraggiunta nel 1767.³⁹ Egli era stato introdotto nella confraternita proprio dal mistico siriano Mustafa al-Bakri. Lo storico egiziano Jabarti, nel celebrare l’illustre scomparso, ne tesse l’elogio quale studioso il cui insegnamento aveva

³⁷ AISHIMA, SALVATORE, *op. cit.*, p. S46.

³⁸ Nell’ampia bibliografia su al-Ghazali si vedano a proposito del suo contributo alla razionalizzazione del sufismo, G. TAMER (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary*, v. 1, Brill, Leiden 2015; F. GRIFFEL (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers collected on his 900th Anniversary*, v. 2, Brill, Leiden 2016. In entrambi i volumi di quest’opera collettanea dedicata al teologo, filosofo e mistico medievale sono presenti saggi che affrontano il tema del sufismo nella visione ghazaliana.

³⁹ Si veda il racconto della solenne celebrazione funebre descritta dallo storico al-Jabarti e riportata in R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt*, *op. cit.*

carattere essoterico ed esoterico, intellettuale e spirituale a un tempo. Si comprende l'attenzione posta da Jabarti verso questo personaggio considerando che egli stesso era affiliato alla Khalwatiyyah, nella quale era stato iniziato da un discepolo del fondatore. Lo sheikh Hifni era descritto come una figura carismatica, con tratti di santità. Come sostiene Chic, autrice di un bel saggio sul ruolo del sufismo nell'Egitto ottomano, l'attribuzione allo sheikh defunto della qualifica di *qutb*, polo, e *ghawth*, supremo ricorso, indica che egli non era soltanto un saggio e dotto professore e un maestro sufi. Di più, questi titoli lo collocano tra gli amici di Dio (*awliya' Allah*), quei santi la cui presenza tra gli uomini era credenza comune nell'Egitto di quel tempo. Tali esseri, in virtù del loro legame con Dio, possedevano la capacità di influire direttamente sulle vicende terrene in vita e dopo la loro morte. Anzi, grazie alla loro intercessione, al mondo in balia di pericoli e instabilità, era garantita stabilità. Nella gerarchia degli amici di Dio, il polo (*qutb*) era quell'essere unico nella sua generazione, visibile ai suoi contemporanei, che esercitava tale ruolo di garanzia e mediazione col divino. Si comprende, quindi, la ragione per cui Jabarti era particolarmente turbato dalla morte di sheikh Hifni. Dopo la sua morte, la confraternita Khalwatiyyah conobbe una sorprendente diffusione in tutto l'Egitto, nell'Africa sub-sahariana e in Africa del nord, impiantandosi specialmente nella zona dell'Alto Egitto, a Luxor, luogo di origine dell'attuale Grande Imam Ahmed al-Tayyeb. La Khalwatiyyah, conclude Chic, fu all'origine di un risveglio religioso che a partire dalla fine del Settecento continua ancora oggi. Ne è un esempio, tra l'altro, il fatto che l'attuale sheikh di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, proveniente proprio dalla famiglia che attualmente guida la confraternita, nella persona del fratello di Ahmed, sheikh Muhammad al-Tayyeb.

Attualmente l'Università di al-Azhar rappresenta uno dei principali istituti di istruzione superiore del mondo sunnita e senz'altro il più prestigioso con i suoi 15.000 docenti e oltre mezzo milione di studenti e studentesse provenienti da tutto il mondo musulmano.⁴⁰ Essa ha soppiantato la popolarità che anticamente condivideva con l'Università al-Zaytuna di Tunisi e l'Università Qarawiyyin di Fes.⁴¹ La sua preminenza, tuttavia, non si limita alla sfera educativa. Nella figura tutta particolare del suo Grande Imam o Sheikh, essa svolge una funzione di guida spirituale e morale per tutta la comunità sunnita mondiale. È noto che l'islam, specie nella sua confessione sunnita, non conosce una struttura gerarchica dell'autorità religiosa,

⁴⁰ Dati disponibili sul sito [www. http://www.azhar.edu.eg/](http://www.azhar.edu.eg/). Consultato il 5-9-2022.

⁴¹ Cfr. A. L. TIBAWI, *Islamic Education. Its Tradition and modernization into the Arab National Systems*, Luzac & Com., London 1979; F. M. NAJJAR, *The Karaouine at Fes*, in «The Muslim World», v. 48, n. 2, 1958, pp. 104-112.

ma una pluralità di voci che parlano in suo nome. Questo ha portato nei secoli, specialmente in età contemporanea, alla creazione di numerosi e alternativi pulpiti da cui talvolta sono emersi esponenti delle correnti più intransigenti o fondamentaliste. In questo variegato coro, la voce del Grande Imam di al-Azhar ha cominciato a emergere come un riferimento cui guardare per l'equilibrio e l'autorevolezza di che ne era rappresentante. È stato un processo lento e non privo di ostacoli che ha conosciuto una fase di accelerazione a seguito degli sconvolgimenti politici avvenuti in Egitto dopo le manifestazioni della Primavera araba che hanno portato alle dimissioni del presidente Hosni Mubarak.

A partire dal 25 gennaio 2011, migliaia di giovani egiziani si sono riversati nelle piazze del Cairo e delle altre città egiziane per chiedere la fine del potere di Mubarak. Gli slogan, dalla Tunisia all'Egitto, reclamavano da un lato la fine del regime (*al-sha'ab yurid isqat al-nizam*) e, dall'altro, pane, libertà, giustizia sociale (*aisb, hurriyyah, 'adala ijtimaiyyah*). Nella temperie rivoluzionaria, al-Azhar ha mantenuto una posizione di equilibrio. Occorre ricordare che, dalla riforma dell'Università voluta da Nasser, il controllo dei vertici dell'istituzione educativa più prestigiosa dell'Egitto è passato allo Stato. Il Grande Imam era nominato dal Presidente egiziano e, protocollemente, era a lui inferiore in rango. Nonostante questa evidente subordinazione al potere politico, nei mesi della Primavera araba molti professori dell'Università sono scesi in piazza a fianco dei giovani. A livello ufficiale, c'è stato un riconoscimento della legittimità di alcune richieste della piazza, anche se la vicinanza alle istanze di rinnovamento si è resa evidente con la presenza tra i manifestanti di ulema vestiti con l'abito tradizionale e il turbante azharita in piazza Tahrir, centro delle manifestazioni. Nel 2011 al vertice di al-Azhar sedeva da qualche anno il professor Ahmed al-Tayyeb, che era stato nominato proprio da Hosni Mubarak. Dopo il cambio di regime, a seguito delle dimissioni del presidente, per l'Egitto si aprì una prima fase di cambiamento istituzionale, con la nascita di nuovi partiti di opposizione e la dissoluzione del Partito Nazionale Democratico che aveva avuto il monopolio politico nell'era Mubarak dal 1978 al 2011. Al-Azhar ha saputo destreggiarsi nella transizione egiziana. Il suo leader, Ahmed al-Tayyeb è a tutt'oggi l'unico alto funzionario egiziano nominato da Mubarak ad aver mantenuto la propria carica dopo la caduta del regime. Il motivo è duplice. Da un lato, occorre ricordare il prestigio insito nella carica di Grande Imam, che è una carica a vita e ha una forte connotazione religiosa e non politica. D'altro canto, l'atteggiamento tenuto da al-Azhar di simpatetica vicinanza alle istanze dei manifestanti, senza tuttavia lanciarsi nella mischia rivoluzionaria, ha consentito all'istituzione di uscire quasi indenne dal periodo più tumultuoso delle proteste culminato con la deposizione del presidente eletto Mohammed Morsy, rappresentante della

Fratellanza Musulmana, da parte di ‘Abdelfattah al-Sisi, attuale presidente dell’Egitto.⁴²

L’attuale Grande Imam di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, è figlio di un capo spirituale del ramo di Luxor dell’ordine sufi della Khalwatiyyah, una funzione ora esercitata da suo fratello Muhammad. Nella catena storica degli sceicchi di al-Azhar non è raro che vi siano membri di un ordine sufi, come abbiamo visto. L’appartenenza a una famiglia sufi ha segnato non solo il carattere della personalità del Grande Imam ma ha dato anche un tratto ben riconoscibile alla sua leadership, portando nella *mashikhab* di al-Azhar, l’ufficio del Grande Imam, uno stile nuovo improntato a una severa sobrietà, espressione di una religiosità vissuta in modo semplice e radicale allo stesso tempo, lontana da ambizioni politiche o dal desiderio di assecondare istanze che esulino da quelle di garantire l’autorevolezza e l’indipendenza dell’Università.

Al-Azhar si sta accreditando negli ultimi anni come l’istituzione maggiormente rappresentativa dell’autentico volto dell’islam. Le visite del Grande Imam al-Tayyeb in Europa hanno contribuito a far crescere la sua posizione di personalità musulmana di riferimento, sulla quale è possibile fare affidamento per prevenire l’influenza del radicalismo in Europa. Durante la guida di al-Tayyeb, al-Azhar ha avviato una collaborazione con le principali agenzie delle Nazioni Unite con l’obiettivo di combattere l’estremismo, la violenza e promuovere una cultura di tolleranza e convivenza. Al-Azhar è sentito come un riferimento importante nel campo del contrasto al terrorismo da parte delle agenzie delle Nazioni Unite. Sotto la presidenza di Ahmed al-Tayyeb, al-Azhar ha promosso una serie di iniziative volte a promuovere una visione dell’islam coerente con i propri riferimenti sacri e allo stesso tempo lontana da ogni forma di estremismo e violenza, mirando a raggiungere tutti i settori della società: bambini e giovani, studenti e alunni di al-Azhar, intellettuali e gente comune, fedeli di altre religioni.

Negli ultimi anni al-Azhar ha raggiunto un importante riconoscimento come valido interlocutore attraverso l’instaurazione di un rapporto diretto tra il leader di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, e Papa Francesco, che ha portato alla firma congiunta del *Documento sulla Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* il 4 febbraio 2019 ad Abu Dhabi. L’incontro

⁴² Non essendo questo il contesto per una presentazione degli eventi più recenti della storia egiziana, si rimanda a J. L. GELVIN, *The Arab Uprisings. What everyone needs to know*, Oxford University Press, Oxford 2012; B. DE SMET, *Revolution and Counter-Revolution in Egypt*, in «Science & Society», v. 78, n. 1, 2014, pp. 11-40; G. DEL PANTA, *Rivoluzione e controrivoluzione in Egitto. Da Piazza Tabrir al colpo di stato di una borghesia in armi*, il Mulino, Bologna 2019; M. GIAMPAOLO, *The Two Souls of the Egyptian Revolution and Its Decline. A Socio-Political Perspective*, in IAI Papers 21, 29-7-2021, pp. 1-20.

ad Abu Dhabi tra Papa Francesco e il Grande Imam di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, con la firma congiunta del documento sulla Fratellanza umana, rappresenta, allo stesso tempo, un punto di arrivo e un punto di partenza nei rapporti tra cattolici e musulmani.⁴³ L'evento si inserisce in un ormai consolidato rapporto di amicizia e collaborazione tra le due personalità che rappresentano, da un lato, la Chiesa cattolica, dall'altro, l'antica Università di al-Azhar, la più autorevole nella comunità sunnita, una confessione che comprende circa il 90% dei musulmani nel mondo. L'evento del febbraio 2019 è stato il culmine di un lungo processo di relazioni tra le due comunità e che, per la Chiesa cattolica, trae origine non solo dalla Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, al paragrafo 3, ma anche dalla secolare storia di convivenza tra cristianesimo e islam in Medio Oriente.

Il Documento sulla Fratellanza umana rappresenta il frutto di un lungo cammino, mentre la sua genesi immediata è strettamente legata ai colloqui avvenuti negli ultimi anni tra i due firmatari. Il Documento, inoltre, può essere letto anche come punto di avvio di un processo, come spesso ama dire lo stesso Francesco. La Dichiarazione di Abu Dhabi, infatti, è importante perché conferma un rapporto di stima, anzi di fraternità che si è instaurato tra Papa Francesco e uno dei massimi rappresentanti della comunità musulmana. Ma non è un documento calato dall'alto. Al contrario, affonda le sue radici in anni di tessitura concreta e quotidiana di fili di dialogo in Oriente e in Occidente che hanno visto protagonisti intellettuali, uomini e donne di religione, gente comune. Si radica nel contesto della secolare convivenza tra islam e cristianesimo nel Mediterraneo, oggi messa a dura prova da ideologie che propugnano identità contrapposte. Una convivenza frutto di una tessitura di legami alla quale hanno contribuito molte personalità vicine a un sentire mistico sia nel mondo cristiano sia in quello musulmano. La sintonia tra Papa Francesco e il Grande Imam al-Tayyeb si colloca proprio sul crinale della spiritualità, lungo il quale i due uomini di fede si sono riconosciuti come fratelli in una convergenza spirituale e proprio per questo molto concreta che li ha portati a individuare nella promozione della fratellanza umana un'alternativa credibile e realizzabile allo scontro di civiltà. Il Documento, seppure fortemente caratterizzato dai tratti personali dei due firmatari, rappresenta ormai un punto di non ritorno nei rapporti tra la Chiesa cattolica e la comunità musulmana sunnita e mostra la fecondità di un approccio spirituale alla tematica del dialogo interreligioso, che si affianca al più tradizionale approccio teologico. In questa via, un ruolo importante va attribuito ai tratti consonanti nel vissuto di fede di Papa Francesco e di sheikh Ahmed al-Tayyeb.

⁴³ Testo integrale disponibile online al link <https://press.vatican.va/content/sa-lastampa/it/bollettino/pubblico/2019/02/04/0097/00199.html>. Consultato il 23-1-2023.

In conclusione, possiamo affermare che la via mistica è un fenomeno che ha caratterizzato e arricchito l'esperienza religiosa islamica fin dal suo sorgere. Essa, come un fenomeno carsico, ha attraversato tutta la storia dell'islam riemergendo in periodi e contesti geografici molteplici del mondo musulmano, resistendo spesso a critiche se non a persecuzioni. Un esempio di questa permanenza è testimoniato dalla storia di una delle più antiche istituzioni educative dell'islam, l'Università egiziana di al-Azhar, ad oggi il centro di formazione dell'islam sunnita più prestigioso. Nella sua vicenda più che millenaria, si sono succeduti al suo vertice alcuni sheikh apertamente legati ad una confraternita mistica, mentre molti degli studiosi che lì si sono formati aderivano a una o all'altra *tariqah*. Nel corso del Novecento, due di questi sheikh di al-Azhar legati a correnti sufi differenti hanno marcato con la loro personalità il cammino di questa istituzione. 'Abdel Halim Mahmud ha avuto il merito di legittimare e rendere popolare l'adesione all'islam mistico tra il pubblico egiziano e musulmano in senso generale. Ahmed al-Tayyeb, attuale Grande Imam di al-Azhar, con la sua religiosità semplice e spirituale ha contribuito a rinnovare in maniera inedita il rapporto tra islam sunnita e Chiesa cattolica, siglando assieme a Papa Francesco, il Documento sulla Fratellanza umana del 2019.

BIBLIOGRAFIA

- A. ABDEL-MALEK, *Egypte, Société militaire*, Seuil, Paris 1962, trad. it. a cura di G. Fofi, *Esercito e Società in Egitto 1952-1967*, Einaudi, Torino 1967.
- H. AISHIMA e A. SALVATORE, *Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», v. 15, 2009, Islam, Politics, Anthropology, pp. S41-S56.
- H. AISHIMA e M. ‘ABD AL-HALIM, in *The Encyclopaedia of Islam*, Three, a cura di K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON, Brill, Leiden 2014, pp. 148-149. Versione online disponibile al link http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24031. Consultato il 1-12-2022.
- M. ALBO e Y. MEITAL, *The Independent Path of Shaykh al-Azhar ‘Abd al-Ḥalim Maḥmūd*, in «Die Welt des Islam», v. 54, 2014, pp. 159-182.
- A. AMIN, *Orient and Occident. An Egyptian’s quest for national identity*, Off-setdruckerei Gerhard Weinert, Berlin 1984.
- G. CECERE, *Maestro nelle due scienze. Ibn ‘Atā’ Allāh Al-Iskandarī e le forme della preghiera*, in «Divus Thomas», v. 112, n. 3, 2009, pp. 94-117.
- R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2020.
- M. CHODKIEWICZ, *Le voyage sans fin*, in Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d’islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain-Paris 1996, pp. 239-250.
- D. CRECELIUS, *Al-Azhar in the Revolution*, in «Middle East Journal» v. 20, n. 1, 1966, pp. 31-49.
- C. K. DAGLI, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*, Routledge, London-New York 2016.
- F. DE JONG, «Mustafa Kamal al Din al Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?» in N. LEVTZION e J.O. VOLL (a cura di), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y. 1987, pp. 117-132.
- G. DEL PANTA, *Rivoluzione e controrivoluzione in Egitto. Da Piazzza Tabrīr al colpo di stato di una borghesia in armi*, il Mulino, Bologna 2019.
- B. DE SMET, *Revolution and Counter-Revolution in Egypt*, in «Science & Society», v. 78, n. 1, 2014, pp. 11-40.
- B. DODGE, *Al-Azhar. A millennium of Muslim learning*, The Middle East Institute, Washington D.C. 1961.
- M. A. FAKSH, *The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt*, in «Middle Eastern Studies», v. 16, n. 2, 1980, pp. 42-55.

- J. L. GELVIN, *The Arab Uprisings. What everyone needs to know*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- M. GIAMPAOLO, *The Two Souls of the Egyptian Revolution and Its Decline. A Socio-Political Perspective*, in IAI Papers 21, 29-7-2021, pp. 1-20.
- F. GRIFFEL (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, v. 2, Brill, Leiden 2016.
- D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1998).
- N. HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- MUHY AL-DIN IBN 'ARABI, *Journey to the Lord of Power. A Sufi Manual on Retreat*. With Notes from a Commentary by 'Abdul-Karim Jili, trad. inglese di R. T. Harris, Inner Traditions International, Rochester 1981.
- H. KARATAŞ *The Ottomanization of the Halveti Sufi Order. A Political Story Revisited*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», v. 1, n. 1-2, 2014, pp. 71-89.
- H.J. KISSLING, *Aus der Geschichte des Chalwetijje Orders*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», v. 103, 1953, pp. 233-319.
- J. LACOUTURE e S. LACOUTURE, *L'Égypte en mouvement*, nouv. ed. rev. et augm., Edition du Seuil, Paris 1962.
- L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, P. Geuthner, Paris 1922.
- Idem, *La passion d'al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'islam*, 2 vv., P. Geuthner, Paris 1922.
- F. M. NAJJAR, *The Karaouine at Fez*, in «The Muslim World», v. 48, n. 2, 1958, pp. 104-112.
- G. 'ABDEL NASSER, *La filosofia della rivoluzione*, Dar Al-Ma'arif, Il Cairo n.d.
- I. R. NETTON, *Islam, Christianity and the Mystic Journey: A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- S. PAGANI, «Heart in ṣūfism», in *Encyclopedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leiden 2018, pp. 76-79.
- T. PH. M. PERLMANN (a cura di), *'Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt. 'Aja'ib al-Athar fi 'l-Tarajim wa 'l-Akhhbar*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, vol. 3.
- A. POPOVIC e A. RASHID, *The Muslim Culture in the Balkans (16th-18th Centuries)*, in «Islamic Studies», v. 36, n. 2/3, 1997, pp. 177-190.
- G. RIZZARDI, *La teologia e il taṣawwuf*, in «Divus Thomas», v. 110, n. 3, 2007, pp. 16-36.
- E. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, trad. it. di S. Galli, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- G. SCATTOLIN, *Esplorando l'interiorità umana*, in «Oasis» [online], pubblicato il 1-5-2008, URL: <https://www.oasiscenter.eu/it/mistica-sufi-cristiana-a-confronto>. Consultato il 26-12-2022.

- S. F. STARR, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton 2013, trad. it. di L. Giacone, *L'illuminismo perduto. L'età d'oro dell'Asia centrale dalla conquista araba a Tamerlano*, Einaudi, Torino 2017.
- G. TAMER (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, v. 1, Brill, Leiden 2015.
- A. L. TIBAWI, *Islamic Education. Its Tradition and modernization into the Arab National Systems*, Luzac & Com., London 1979.
- J. S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di John O. Voll, Oxford University Press, New York 1998.
- P. J. VATIKIOTIS, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.
- A. VENTURA, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni mediterranee, Roma 2016.
- E. H. WAUGH, *Visionaries of Silence. The Reformist Sufi Order of the Demirdashīya al-Khalwatiya in Cairo*, The American University in Cairo Press, New York-Cairo 2008.
- Idem, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, 2° ed.
- G. WEIGERT, *The Khalwatiya in Egypt in the Eighteenth Century*, in «Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo», v. 9, 1994, pp. 17-20.
- S. ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor*, in Routledge Handbook on Sufism, LLOYD RIDGEON (a cura di), Routledge, London-New York 2020, pp. 330-342.
- M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996.
- EADEM, *Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)*, in «International Journal of Middle East Studies», v. 31, n. 3, 1999, pp. 371-399.