

Sufismo e Islamismo



Francesco Alfonso Leccese



© 2024 Francesco Alfonso Leccese
Società Italiana di Intelligence
SOCINT Press
c/o Università della Calabria
Cubo 18 - b, 7° piano
Via Pietro Bucci
87036 Arcavacata di Rende (CS) - Italia
<https://www.socint.org>
ISBN: 979-12-80111-61-6



Tutti i contenuti (testi, immagini, grafica, layout, ecc.) presenti in questo elaborato appartengono esclusivamente ai rispettivi proprietari.

In copertina: *“Jahangir preferisce un Sufi a dei Re”*, dall'“Album di San Pietroburgo” 1615-18, acquerello opaco, oro e inchiostro su carta, 46,9 × 30,7 cm (National Museum of Asian Art, Smithsonian, Washington, D.C.).

Indice dei Contenuti

<i>Abstract</i>	1
1. Il Sufismo.....	2
2. Il ruolo sociale delle confraternite sufi	3
3. Sufismo e colonialismo.....	4
4. Sufismo e riformismo islamico: la genesi di una diatriba.....	5
5. Sufismo e Islamismo: il caso della Fratellanza Musulmana	6
6. Conclusioni	8
<i>Bibliografia</i>	9

Sufismo e Islamismo

Francesco Alfonso Leccese
(Università della Calabria)

Francesco Alfonso Leccese, PhD in Islamistica presso l'Università di Napoli L'Orientale nel 2007, ricopre la posizione di Professore Associato di Storia dei paesi islamici presso il Dipartimento di Culture, Educazione e Società dell'Università della Calabria. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla storia e istituzioni del mondo musulmano, al sufismo in contesto islamico e in Occidente, al pensiero islamico moderno e contemporaneo.

Ha pubblicato due monografie *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione* (2017) e *Il santo sufi della Valle del Nilo. Šaykh Muhammad 'Uthmān 'Abduhu al-Burhānī (1904-1983) e la tariqa Burhāniyya* (2017). Ha partecipato a volumi collettanei: *Routledge Handbook of Islam in the West* (2022), *Jihād. Definizioni e riletture di un termine abusato* (2019), *Storia del pensiero politico islamico dal Profeta Muhammad ad oggi* (2017) e ha pubblicato articoli in riviste accademiche, tra cui *Oriente Moderno*, *Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"- Sezione Orientale*, *AION* e *Kervan. International Journal of African and Asian Studies*. È responsabile dell'Unità di Ricerca dell'Università della Calabria del progetto PRIN 20222ZRMFZ dal titolo «Islamic Literatures in Sub-Saharan Africa: Themes, Genres and Publics».

Abstract

Sufismo e Islamismo descrive la complessa funzione religiosa, sociale e politica del Sufismo all'interno delle società islamiche e analizza la nascita dell'Islamismo ponendo l'accento sulla contrapposta visione della società di queste due correnti dell'Islam. L'Islamismo sembra rappresentare, in tal senso, una reinvenzione contemporanea dell'Islam, da religione a ideologia totalitaria – per l'appunto l'Islamismo – in cui il fulcro della credo non è più la fede in Dio ma l'interpretazione dell'Islam come sistema totalizzante.

1. Il Sufismo

Il Sufismo (in arabo *tasawwuf*) è il termine con cui si designa la dimensione esoterica dell'Islam, ossia, quella componente orientata al conseguimento di un perfezionamento interiore (in arabo *tazkiyyat an-nafs*, “purificazione dell'anima”),¹ fondato su un'interpretazione allegorica del Corano (per i musulmani letterale trascrizione della parola di Dio) e sul modello profetico contenuto nella *sunna* (letteralmente “esempio”; “tradizione”; ovvero il corpus di detti, fatti e silenzi del Profeta Muhammad, *insan al-kamil*, “uomo perfetto” per i sufi, vetta di perfezione interiore).²

L'afflato mistico di alcuni musulmani delle prime generazioni (VII-XII sec.) – con una propensione all'interiorizzazione dei dettami coranici – si è delineò come corrente ben strutturata, il *sufismo* propriamente detto, con scuole di pensiero formatesi attorno alle figure di maestri eponimi. Le stesse, fondate tra il XII e il XIII secolo, rappresentavano l'evoluzione dei primi circoli di maestri sufi sorti informalmente in diverse località del mondo musulmano in espansione. Presto assunsero il nome di *tariqa* (pl. *turuq*), termine che letteralmente designa la “via” o il “sentiero” sufi e può essere tradotto come ordine o confraternita sufi.

Le confraternite sufi contemporanee sono centinaia e costituiscono le ramificazioni delle prime confraternite nate nella succitata epoca seminale del Sufismo (Qadiriyya, Suhrawardiyya, Rifa'iyya, Mevleviyye, Shadhiliyya, Naqshbandiyya, Chishtiyya; solo per citare alcune tra le più diffuse). Se, da un lato, le confraternite sufi non coincidono con il Sufismo tout court, dall'altro, confraternite e maestri hanno svolto una funzione determinante nella diffusione delle dottrine e pratiche sufi. Presenti in tutto il mondo musulmano, dal Marocco all'Indonesia, le numerose confraternite hanno dato origine a dottrine peculiari, incentrate sul sentiero di purificazione dell'aspirante sufi (il *murid*), definito di volta in volta come povero (in arabo *faqir*, pl. *fuqara*'), derviscio (in persiano *darwish*, letteralmente “colui che sta in piedi di fianco alla porta”, il mendicante).

Tale sentiero contempla una serie di rituali imperniati sul concetto di ricordo (*dhikr*), termine che designa un rito di recitazione di formule o di uno dei nomi di Dio (tra cui, *La ilaha illaLlah, Allah, Huwa*), secondo precise indicazioni prescritte dal maestro (*shaykh, pir, baba, dede*) ai discepoli e a fondamento delle regole precipue impartite in ogni specifico ordine sufi.³

¹ LECCESE 2019, p. 81.

² VENTURA 2016, pp. 15-26

³ LECCESE 2017, pp. 28-54.

2. Il ruolo sociale delle confraternite sufi

Le confraternite sufi si reggevano su una genealogia iniziatica (*silsila*) che riconduceva, e riconduce ancora oggi, il maestro sufi vivente a una catena ininterrotta di maestri il cui insegnamento, in ultima istanza, risale al Profeta Muhammad. Tale autorità, di natura prevalentemente spirituale, finì per assumere anche una chiara rilevanza sociale all'interno delle comunità musulmane medievali, dove l'affiliazione a una specifica confraternita risultava piuttosto comune e, in alcuni casi, era associata alle corporazioni dei mestieri.⁴

Da un lato, “il ruolo del Sufismo fu benemerito nel raffinamento dei costumi” e in “un ingentilimento della vita individuale e sociale degli ambienti islamici”,⁵ dall'altro, l'islamizzazione dei territori dell'Africa subsahariana e del Sud-est asiatico, tra il XV e XVI secolo, fu opera delle confraternite sufi. Uno degli elementi peculiari del Sufismo e dei suoi maestri fu proprio la duttilità con cui una serie di pratiche locali furono integrate e ricondotte a una matrice islamica.⁶ Già a partire dal XII secolo, accanto alla giurisprudenza e alla teologia, il Sufismo era entrato a far parte delle discipline della gnosi islamica ritenute “ortodosse”, grazie alla sintesi operata da Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), tra i massimi sapienti del pensiero musulmano, nonché insignito del titolo di *hujjat al-islam* (lett. “prova dell'Islam”).⁷

I maestri e le confraternite sufi intrattennero rapporti ambivalenti con le leve del potere politico presenti nelle società musulmane pre-moderne: in alcuni casi, si schierarono con le autorità, beneficiando del patrocinio dei governanti e svolgendo la funzione di agenti attivi delle politiche religiose promosse da dinastie e figure storiche di rilievo. In altri casi, si schierarono contro il potere costituito, le loro pratiche e dottrine furono messe al bando perché si riteneva veicolassero pratiche innovative (*bid'a*).

Solo in rare occasioni, alcuni maestri sufi furono imprigionati e persino condannati al patibolo, come nel celeberrimo caso di Mansur al-Hallaj (m. 922).⁸

In epoca ottomana il Sufismo e le sue istituzioni religiose godettero di un clima di favore politico, al punto che pratiche e dottrine sufi entrarono ufficialmente a far parte della religiosità islamica ottomana. In alcuni casi, ciò avvenne anche a seguito di *fatwa* (lett. “risponso giuridico”) emanate dalla massima autorità dell'Impero ottomano che attestava l'ortodossia, vale a dire, l'adozione formale di specifiche dottrine sufi.⁹

⁴ MASSIGNON 1952.

⁵ BAUSANI 1987, p. 81.

⁶ BAUSANI 1984.

⁷ ABU HAMID AL-GHAZALI 2017.

⁸ AL-ḤUSAYN IBN MANṢŪR AL-ḤALLĀJ 2007.

⁹ LECCESE 2017; sul caso della dottrina dell'unicità dell'essere si veda VENTURA 2016, pp. 68-82.

3. Sufismo e colonialismo

L'imperialismo (culturale? vd. Said) europeo ha rappresentato una svolta storica per le società musulmane, poste di fronte alla sfida del colonialismo sia sul piano militare, sia su quello intellettuale. Alla fine del XVII secolo, con l'adozione della stampa, nel sub continente indiano iniziarono a diffondersi atti di resistenza intellettuale nati all'interno dei circoli di dotti (in arabo *'ulama'*) sufi e volti a contrastare l'ingerenza culturale britannica.¹⁰

Il conflitto tra colonialismo e Sufismo si svolse pertanto su due piani distinti: da un lato, la resistenza anti-coloniale fu opera di personalità affiliate a confraternite sufi; dall'altro, all'inizio del XX secolo, la letteratura coloniale pose le basi di un'aspra condanna del Sufismo dall'interno delle società musulmane, sposando un pensiero critico razionalista fortemente contrario all'espandersi delle dottrine e pratiche del sufismo.

Già alla fine del XVIII secolo, nel Caucaso e nel Daghestan, la resistenza contro le incursioni russe fu guidata – a partire da *shaykh* Mansur nel 1791 fino al celebre *imam* Shamil, sconfitto dai russi nel 1859¹¹ – da condottieri affiliati alla confraternita Naqshbandiyya Khalidiyya. Lo stesso si verificò in aree geografiche che, ad oggi, costituiscono autentici casi di studio, nonché prove di una resistenza anticoloniale dalla connotazione marcatamente sufi: si pensi all'emiro 'Abd al-Qader in Algeria (1807-1883), a Muhammad 'Abd Allah Hasan (il Mad Mullah dei Britannici) in Somalia (1899-1920) e alla confraternita Sanusiyya in Cirenaica e Tripolitania (1911-1912; 1923-1932).¹²

Il dato storico è stato a lungo riletto attraverso categorie accademiche ormai superate: a caratterizzare la resistenza anticoloniale, infatti, non fu tanto la nascita di una nuova forma di sufismo geograficamente trasversale – il cosiddetto “neo-sufismo” – ma piuttosto la popolarità di cui godevano le diverse confraternite all'interno di società musulmane specifiche.¹³ La capacità di chiamare a raccolta masse di discepoli appartenenti a confraternite distinte non era altro che la conferma di quanto, in un contesto storico non ancora contrassegnato da movimenti di associazionismo islamico o partiti politici, il sufismo e le sue confraternite fossero in grado di permeare una società civile mobilitandola in un *jihād* difensivo assunto a resistenza anti coloniale.

Nonostante tale ruolo predominante delle confraternite sufi nella lotta anticoloniale, il Sufismo non può essere associato a un determinato orientamento politico anticoloniale, né tantomeno le confraternite hanno assunto sempre il medesimo atteggiamento politico: in alcuni casi, difatti, talune hanno preferito una posizione quietistica o di condiscendenza nei confronti del potere coloniale.

¹⁰ NASR 1995.

¹¹ Un'eco di quell'atmosfera di resistenza caucasica si può ritrovare nel racconto lungo di Lev Tolstoj pubblicato postumo nel 1912 intitolato *Haji Murat* dal nome di un altro condottiero caucasico.

¹² LECCESE 2017, pp. 61-84.

¹³ O'FAHEY – RADTKE 1993; VOLL 2008; PAGANI 2009.

4. Sufismo e riformismo islamico: la genesi di una diatriba

La breve disamina storica relativa all'influenza esercitata dalle confraternite sufi sulla vita sociale e politica del mondo musulmano mette in luce come la dimensione spirituale non abbia escluso l'impegno nel mondo materiale (in arabo *dunya*): il Sufismo ha incarnato, e continua a incarnare in taluni contesti, una forma di *islam politico*.

La divaricazione tra l'islam politico, cui ci riferiremo in modo più appropriato con "islamismo",¹⁴ e il Sufismo, è la prospettiva in cui tale impegno politico si dispiega: l'azione politica rappresenta, infatti, l'elemento ideologico centrale dell'islamismo, mentre nel Sufismo si configura in subordine – per tale ragione, non sempre è contemplata – rispetto alla dimensione di perfezionamento spirituale dell'individuo.

Le radici dell'islamismo del XX e XXI secolo vanno rintracciate in quel movimento di rinascita religiosa sorto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e definito genericamente riformismo islamico (in arabo *islah*). Tale movimento si diffuse attraverso le opere di alcuni intellettuali musulmani di orientamento eterogeneo – tra questi ultimi, si annoverano Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935) – che, per riaffermare la centralità dell'Islam all'interno delle società musulmane colonizzate, ne enfatizzarono la funzione politica, reinterpretando il credo in chiave razionalista e moderna.

Fu un movimento sorto per controbilanciare il processo di razzializzazione in atto ai danni dei musulmani, anche per effetto del giudizio sprezzante espresso da alcuni orientalisti, tra cui Ernest Renan (1823-1892), a sostegno dell'incompatibilità dell'Islam con il progresso.¹⁵

In questo contesto, pare dunque farsi largo una prima contestazione strutturale al Sufismo, alle sue dottrine, pratiche e confraternite. Se, pertanto, fino allora le critiche, pur accese, erano rimaste circoscritte a dottrine o personalità peculiari, per la prima volta, il Sufismo e le sue confraternite subirono una sorta di scomunica (in arabo *takfir*).

In ottica riformista, la dottrina sufi, incentrata su un'interpretazione esoterica del Corano, era reputata in opposizione alla modernità; conseguentemente, poiché i maestri sufi perpetuavano tradizioni religiose ritenute inconciliabili con la visione razionalista, furono additati come i principali responsabili dell'arretratezza delle società islamiche. La stessa organizzazione interna alle confraternite rappresentava un ostacolo alla centralizzazione statale, quasi un potere a essa "parallelo". Non fu quindi un caso se tutte le invettive presenti nella letteratura coloniale francese, la *literature de surveillance*, furono presto recepite dagli esponenti dell'islamismo e spinte all'eccesso: il Sufismo, con le sue dottrine e pratiche, era messaggero di un'innovazione biasimevole (*bid'a*) e doveva essere espunto dalle società musulmane.

Uno dei fondamenti del pensiero riformista islamico del XIX secolo, e successivamente dell'islamismo del XX e XXI secolo, è il panislamismo: una forma di essenzializzazione dell'Islam

¹⁴ VENTURA 2005; GUAZZONE 2015.

¹⁵ RENAN 1889.

riletto sia come tradizione religiosa omogenea e universale, sia come forza politica in grado di svolgere un ruolo determinante nel contesto internazionale.

L'ideale utopico panislamista, carico di incongruenze storico-politiche, rimanda a una visione geopolitica e ideologizzata dell'Islam: un'entità geografica monolitica in conflitto perenne con l'Occidente.¹⁶

5. Sufismo e Islamismo: il caso della Fratellanza Musulmana

L'Associazione dei Fratelli Musulmani venne fondata nel 1928 e, a tutt'oggi, può essere annoverata come il modello per eccellenza dell'associazionismo di stampo islamista.

Il suo fondatore, Hasan al-Banna (1906-1949), mutuò per la propria associazione il sistema organizzativo e la terminologia propria degli ambienti sufi da cui egli stesso proveniva¹⁷ per poi elaborare un sistema di pensiero in cui l'Islam non incarnava più *semplicemente* una religione, ma piuttosto un'ideologia totalitarista.

In occasione del messaggio al Quinto Congresso della Fratellanza Musulmana del 1939, lo stesso al-Banna sentenziò che l'Associazione rappresentava un invito a tornare alle fonti (Il Corano e la *sunna*), ma anche una via tradizionale, una realtà sufi, un'entità politica e un gruppo sportivo.¹⁸ La *realtà sufi* così citata non rimandava però al Sufismo in senso propriamente storico, vale a dire, alle sue dottrine e pratiche intrinseche, ma piuttosto a un generico ideale di purezza islamica verso cui tendere. Non fu quindi un caso se, nel 1952, la Fratellanza Musulmana promosse la messa al bando delle confraternite sufi egiziane due anni prima che il presidente Nasser, scampato a un attentato riconducibile alla stessa Associazione, decidesse di bandirla.

L'aspra condanna del Sufismo da parte della Fratellanza Musulmana va inquadrata in una duplice prospettiva: dottrinale e politica. Da un punto di vista strettamente dottrinale, i Fratelli Musulmani ereditarono e contribuirono a perpetuare l'approccio letteralista e rigorista del wahhabismo, movimento sorto nella prima metà del XVIII secolo nella Penisola araba.

Esso si atteneva a una rigida interpretazione del Corano e della *sunna*, rifiutando fonti di elaborazione dottrinale – quali il consenso e il ragionamento analogico – e aborrendo l'eclettismo interpretativo delle quattro scuole giuridiche.

Sia le dottrine sufi, per prime, quelle incentrate sulla dottrina dell'unicità dell'essere*, dell'Uomo Perfetto e sulla devozione nei confronti del Profeta, sia le pratiche rituali, che contemplavano i pellegrinaggi presso le tombe dei *santi* (in arabo *'awliya' Allah*, letteralmente gli "amici di Dio"), le litanie (*wird*) e le danze sacre (*sama'*, *hadra*) fondate sul concetto di *dhikr* (il ricordo di Dio), furono ripudiate e additate a manifestazioni di innovazione riprovevole (*bid'a*) e di idolatria (*shirk*) dagli esponenti del wahhabismo.

¹⁶ AYDIN 2017, pp. 55-89.

¹⁷ GEOFFROY 1997; Elsässer 2019.

¹⁸ PACINI 1996, pp. 16-17.

Tale posizione, tuttavia, si collocò sempre piuttosto marginalmente come voce minoritaria all'interno del dibattito dottrinale islamico, riuscendo ad affermarsi perlopiù in alcuni circoli intellettuali riformisti solo all'inizio del XX secolo, in seguito al diffondersi delle teorie di Rashid Rida.* Proprio a quest'ultimo si deve l'elaborazione moderna del concetto di salafismo (*salafiyya*): l'utopia retroattiva di richiamo agli antenati, i *salaf* (dall'espressione *as-salaf al-ṣāliḥ*, "i pii antenati" o prime generazioni di musulmani reputati ideali di purezza) e che, ancora oggi, riscuote un certo seguito in ambito islamista.

Da un punto di vista politico, le confraternite sufi vennero invece giudicate inadeguate a realizzare un modello di stato e di società moderna in cui l'autorità appartiene formalmente a Dio: una concezione forte di un'interpretazione letteralista della *shari'a* (Legge di Dio), del Corano e della *sunna*.

Non meraviglia dunque che, all'interno della letteratura apologetica sufi del XX secolo, esponenti della Fratellanza Musulmana o del Salafismo venissero designati come wahhabiti e che parte del confronto dottrinale fosse incentrato sulla rivendicazione della primogenitura islamica del Sufismo e delle sue pratiche, a fronte di un'attenta disamina del Corano e della *sunna*.

Ciononostante, la differenza sostanziale tra salafismo e islamismo si condensa nell'interesse per l'attivismo politico: mentre il salafismo può essere definito come movimento dottrinale puritano che non comporta necessariamente un coinvolgimento politico, per converso, l'islamismo ha come proprio fine programmatico l'islamizzazione del sistema politico e sociale dello stato moderno.

6. Conclusioni

Uno degli obiettivi costitutivi dell'ideologia islamista è, pertanto, di instaurare un sistema islamico (in arabo *nizam islami*) che governi lo stato e la società. Tale sistema si innesta in una pratica di attivismo religioso finalizzato a determinare un'islamizzazione dal basso della società: la partecipazione alle elezioni politiche, la loro vittoria e, infine, l'effettiva instaurazione di un sistema islamico.

Ad oggi, l'orientamento politico dei maestri sufi o di esponenti di spicco di specifiche confraternite radicate nei paesi musulmani contemporanei pare essersi manifestato per la maggior parte in direzione opposta. Anziché organizzarsi in partiti politici, le confraternite sufi hanno più spesso preferito assumere una posizione ambivalente nei confronti del potere in carica. In alcuni casi, sono state cooptate congiuntamente dall'autorità statale (si pensi, a titolo d'esempio, alla succitata epoca nasseriana in Egitto in cui, tra 1956 e 1970, fu messa in atto un'opposizione alla Fratellanza Musulmana)¹⁹.

In altri casi, esponenti di spicco di talune confraternite (tra cui la Budshishiyya in Marocco)²⁰ assunsero cariche istituzionali all'interno del governo, promuovendo un Islam ufficiale di orientamento sufi in reazione ai movimenti islamisti sorti in opposizione alla monarchia (come il partito Al-'Adl wa l'Ihsan).

Infine, quando soggette a pressioni del potere costituito (si pensi al caso libico durante il regime di Gheddafi tra 1969 e 2011 o all'Arabia Saudita), le confraternite seppero sopravvivere in clandestinità, assumendo un atteggiamento quietista o, in casi eccezionali, esercitando un influsso determinante su trasformazioni sistemiche (è questo il caso della Turchia contemporanea, dove la confraternita cipriota Naqshbandiyya Nizamiyya scelse di appoggiare convintamente le politiche di Recep Tayyip Erdoğan e della coalizione AKP).

¹⁹ DE JONG 1983.

²⁰ SEDGWICK 2004.

Bibliografia

C. Aydin, *L'idea di mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 2017.

A. Bausani, *L'Islam: integrazione o sincretismo religioso?*, in L. Lanciotti (a cura di), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.: atti del Convegno internazionale di studi storico-religioso promosso e organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini e dall'Istituto italiano per il medio ed estremo oriente (Is.M.E.O.) Venezia, 16-18 novembre 1981*, Olschki, Firenze 1984, pp. 99-114.

A. Bausani, *Islam*, Garzanti, Milano, 1987.

F. De Jong, *Aspects of Political Involvement of the Sufi Orders in the Twentieth Century Egypt. An Exploratory Stock-Taking*, in G. Warburg, U. M. Kupferschmidt (a cura di), *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and Sudan in the twentieth century*, Praeger Publishers, New York 1983, pp. 183-212.

Abu Hamid al-Ghazali, *Le luci della sapienza*, a cura di M. Campanini, Mondadori, Milano, 2017.

É. Geoffroy, *Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine*, in *Égypte/Monde Arabe*, n. 29, 1997, pp. 11-22.

S. Elsässer, S., *Sufism and the Muslim Brotherhood: Ḥasan al-Bannā's wird and the Transformation of Sufi Traditions in Modern Islamic Activism*, *Oriente Moderno*, 99 (3), 280-305, 2019.

L. Guazzone, (a cura di) *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Mondadori Università, Milano, 2015.

Al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano, 2007.

F. A. Leccese, *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Jouvence, Milano, 2017.

F. A. Leccese, *Il ḡihād dello spirito nel sufismo*, in Patrizia Manduchi e Nicola Melis (a cura di), *Ḡihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Mondadori Università, Milano, 2019, pp. 69-89.

L. Massignon, *La «Futuwwa», ou «Pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen-âge* in *Parole donnée*, Julliard, Paris, 1962.

S. H. Nasr, *Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written World*, in G. N. Atiyeh (a cura di), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 57-70.

O'Fahey R. S., Ratke B., *Neo-Sufism Reconsidered*, in «Der Islam», n. 70/1, 1993, p. 52-87.

A. Pacini (introduzione di), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

S. Pagani, *Sufismo, 'neo-sufismo' e confraternite musulmane: il confronto con il mondo moderno*, in R. Tottoli (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno. III. Islam*, Einaudi, Torino 2009, pp. 29-68.

E. Renan, *Discours et conférences*, C. Lévy, Paris, 1889, pp. 375-401.

M. Sedgwick, *In search for Counter-Reformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiyya's Response*, in M. Browsers, C. Kurzman (a cura di), *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Oxford 2004, pp. 124-145.

A. Ventura, *Islam e islamismi*, in Mauro Perani (a cura di), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Giuntina, Firenze, 2005, pp. 347-363.

A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2016.

Voll J. O., *Neo-Sufism: Reconsidered Again*, in «Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines», 42, n. 2/3, *Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935-2003)*, 2008, pp. 314-330.



Publicato nell'ottobre 2024
Società Italiana di Intelligence
SOCINT Press
<https://press.socint.org>

Direzione editoriale: Alice Felli



979-12-80111-61-6