

# ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA  
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA  
A CURA DI  
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE  
DI  
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

ISLĀM: Vol. 8

di Šayh Burhān al-Dīn Garīb (morto forse nel 1337), che furono chiamati burhāniti. Ibn Baṭṭūṭa, il famoso viaggiatore che nel XIV secolo visitò tutto il mondo, descrive come del tutto singolare il *samā'* dei dervisci rifā'iti.

Il giurista e teologo arabo Ibn Taymīya (1263-1328) espresse aspre critiche nei confronti dell'istituzione del *samā'*: sotto il suo influsso intere generazioni di studiosi di religione ('ulamā') criticarono aspramente la pratica. I seguaci di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787), il fondatore del movimento wahhābita in Arabia, furono egualmente aspri nella loro opposizione. Anche quegli ordini mistici (come la Qadīriya e la Naqšbandiya) che non praticavano mai il *samā'* non condivisero, in genere, le critiche degli 'ulamā'. Si dice che Šayh Bahā' al-Dīn Naqšband (1317-1389) a proposito del *samā'* abbia detto: «Né lo pratico, né lo contesto»: tale rimase l'atteggiamento generale di quei mistici che non organizzavano incontri di *samā'*. Šāh Wali Allāh (1703-1762), tuttavia, un eminente santo naqšbandita di Delhi, organizzò eccezionalmente un *samā'* nel suo collegio religioso (*madrasa*) in occasione della visita del famoso santo Šāh Fahr al-Dīn (1714-1785), dell'ordine čišīta.

I mistici che sostenevano il *samā'* difendevano la loro posizione facendo riferimento ai versetti del Corano che attribuiscono una voce sonora al profeta Davide (34,10; 21,79; 38,18s., come spiega Mawdūdī alla luce delle tradizioni del Profeta), e si rifacevano alla tradizione del Profeta in cui si dice che ascoltasse un canto di fanciulle alla vigilia del suo ritorno da una campagna vittoriosa, e, ancora, alla tradizione secondo la quale il Profeta proibì di disturbare le fanciulle che stavano cantando durante una festività. Nel XIV secolo, alla corte del governante indiano Ġiyāt al-Dīn Tugluq, Mawlānā Fahr al-Dīn Zarrādī scrisse un trattato, *Uṣūl al-samā'* (Principi del *samā'*), per confutare gli argomenti degli 'ulamā'.

Mentre non esisteva il modo di controllare lo stato soggettivo della mente di un mistico durante l'ascolto della musica, l'altro aspetto, quello esterno, fu strettamente regolato e le deviazioni vennero trattate con severità. Šayh Nizām al-Dīn Awliyā' (1238-1325), di Delhi, rimproverava chi usava strumenti musicali, mentre Ḥāfiẓ Muḥammad 'Ali di Ḥayrabad (morto nel 1849) espresse la propria condanna contro quei mistici che permettevano anche alle donne di cantare.

I mistici, tuttavia, non hanno mantenuto sempre queste restrizioni, specialmente nei tempi più recenti, quando i vari ordini hanno perduto la loro struttura centralizzata e molti di essi hanno assunto caratteristiche dipendenti dalla loro collocazione geografica. A questo processo si aggiunge la tendenza di alcuni santi,

i quali, utilizzando gli strumenti e i linguaggi dei mistici per inviare il loro messaggio alla gente comune, non riuscirono però a controllare, a differenza dei loro predecessori, la forza contraria delle superstizioni popolari, delle distorsioni e delle aggiunte ai loro metodi. Anche il *samā'* non si è sottratto a questa tendenza, e le regole che lo controllavano spesso hanno finito per essere dimenticate. La critica ortodossa contro il *samā'*, in realtà mai scomparsa, è diventata perciò sempre più aspra.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere in arabo

Huḡwīrī, 'Ali ibn 'Uṭmān al-, *Kaṣf al-maḥgūb*, M. Shafi (cur.), Lahore 1967. Una traduzione ridotta di questo testo si deve a R.A. Nicholson, 1911, 2<sup>a</sup> ed. 1936; rist. London 1976.  
 Quṣayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm, *Al-riṣāla al-quṣayrīya fi 'ilm al-taṣawwuf*, Il Cairo 1959.  
 Sarrāq, Abū Naṣr al-, *Kitāb al-luma' fī al-taṣawwuf*, R.A. Nicholson (cur.), Leiden 1914.  
 Suhrāwādī, Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-, *Awārif al-mā'arif*, Beirut 1966.

Zarrādī, Fahr al-Dīn, *Uṣūl al-samā'*, Delhi s.d.

### Opere in altre lingue

D.B. Macdonald, *Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Ibyā' 'ulūm ad-dīn of al-Ghazzālī*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1901, pp. 195-252, 705-48; 1902, pp. 1-28.  
 Fr. Meier, *Der Derwisch-Tanz*, in «Asiatische Studien», 8 (1954), pp. 107-36.  
 M. Molé, *La danse extatique en Islam*, in «Sources orientales», 6 (1963), pp. 145-280.  
 H. Ritter, *Der Reigen der tanzenden Derwische*, in «Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft», 1 (1933).  
 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975 (trad. it. *Sufismo. Introduzione alla mistica islamica*, Brescia 2001) sul *samā'* in particolare pp. 178-86).

KHALIQ AHMAD NIZAMI

**SAWM**, nell'Islam, significa digiunare, un atto di culto che consiste nell'astenersi, con intento devoto, dal cibo, dalle bevande e dai rapporti sessuali nell'intervallo dall'alba al tramonto. Muḥammad lo introdusse nel primo anno islamico (622 d.C.), digiunando egli stesso e chiedendo ai suoi seguaci di digiunare nel giorno di 'Āšūrā', il dieci del mese di Muḥarram, in corrispondenza con la pratica ebraica. L'anno seguente avvenne la rivelazione del Corano (sura 2,179ss.), che fissava il digiuno per l'intero mese di Ramadān.

Il Corano afferma che il digiuno è parte inalienabile della vita religiosa, dal momento che fu prescritto per i

musulmani e anche per «coloro che furono prima di voi» affinché «possiate divenir timorati di Dio» (2,183). L'avere fissato il digiuno nel mese di Ramadān, quello in cui «fu rivelato il Corano» (2,185), sembra abbia voluto indicare, e nello stesso tempo rafforzare, la centralità del Corano nella vita religiosa del musulmano. Nel pensiero musulmano, infatti, il digiuno è un mezzo per impetrare misericordia, per celebrare la gloria di Dio e ringraziarlo della rivelazione del Corano, «come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvezza» (2,185).

Ad eccezione di alcuni giorni dell'anno, i musulmani possono digiunare quando lo desiderano, come atto di supererogazione. Il digiuno è così meritorio che, oltre a quello obbligatorio, i più devoti osservano spesso il digiuno volontario (*sa'um al-tatawiwu*), alla ricerca della purificazione e della crescita spirituale. Per il digiuno volontario si raccomandano giorni e mesi particolari.

L'astinenza è obbligatoria per chiunque faccia il voto di digiunare. In alcune circostanze, inoltre, il digiuno viene prescritto come forma di espiazione. Chi perde qualche giorno del digiuno di Ramadān, infine, può recuperarlo in qualsiasi altro momento (ne sono del tutto esenti gli anziani e i malati incurabili).

**Ramadān.** Il digiuno di Ramadān, uno dei cinque pilastri dell'Islam, occupa un posto particolare nella vita musulmana. Tutti i musulmani, raggiunta l'età della pubertà e in pieno possesso delle loro facoltà, sono obbligati al digiuno. Ne sono esenti i malati, le persone in viaggio, le donne incinte o che allattano. Non possono digiunare le donne nel periodo di *hayd* (mestruazione) o *nifās* (subito dopo il parto), ma hanno l'obbligo di recuperare i giorni di digiuno perduti in qualche altro periodo. Gli anziani e gli incurabili sono esenti del tutto, ma per ogni giorno di digiuno perduto sono obbligati a nutrire un povero.

Ogni giorno di digiuno comincia «a quell'ora dell'alba in cui potrete distinguere un filo bianco da un filo nero» (2,187) e gli obblighi dell'astinenza rimangono in vigore fino al tramonto. Queste regole risultano difficilmente applicabili nelle regioni polari, dove talvolta il giorno e la notte sono indistinguibili: è stato stabilito che in tutti i luoghi situati fra il quarantacinquesimo parallelo e il polo si può fare riferimento, per determinare i tempi del digiuno, al momento in cui il sole sorge e tramonta sul quarantacinquesimo parallelo.

A chi digiuna viene raccomandato il consumo di un pasto (*sabūr*) prima dell'alba, il più tardi possibile. Egualmente si suggerisce di affrettarsi, dopo il tramonto, a compiere l'*iftār*, cioè a rompere il digiuno: è ammesso qualsiasi cibo o bevanda, ma sono da preferire i datteri e l'acqua. L'*iftār* consiste in genere in un pasto leggero consumato frettolosamente, poiché la preghie-

ra del *magrib* («tramonto») viene recitata pochi minuti dopo il tramonto. È considerato un grande merito preparare l'*iftār* per gli altri, specialmente per i poveri: questo è frequente, tra i musulmani, consumare l'*iftār* in gruppo nelle vicinanze della moschea e invitare a esso amici, parenti e vicini.

Rende invalido il digiuno qualunque infrazione all'astinenza dal bere, mangiare, fumare, avere rapporti sessuali o indulgere a giochi d'amore fino all'emissione di liquido seminale. Queste infrazioni richiedono soltanto *qadā* («restituzione»), oppure *qadā* e *kaffāra* («espiazione») insieme. Il *qadā* consiste nel digiuno di un giorno per ogni giorno di infrazione, mentre la *kaffāra* chiede la liberazione di uno schiavo musulmano, due mesi consecutivi di digiuno, oppure l'offerta di cibo a sessanta poveri. Sia il *qadā* sia la *kaffāra* sono obbligatori quando il digiuno di Ramadān viene rotto volontariamente e deliberatamente senza alcun lecito motivo, come potrebbero essere un viaggio o una malattia. I giuristi concordano che i rapporti sessuali impongono *qadā* e *kaffāra*. Nel caso di cibo o bevanda, šāfi'iti e hanbaliti prescrivono soltanto il *qadā*, mentre hanafiti e mālikiti richiedono *qadā* e *kaffāra*.

Il mese di Ramadān è un mese di carità e di culto assai intensi. I musulmani sono chiamati a recitare, la sera, speciali preghiere dette *tarāwīh*, che consistono quasi sempre, in venti *rak'a*, o sequenze di preghiere, generalmente eseguite collettivamente; lungo tutto il mese, invece, viene recitato il Corano per intero. Gli ultimi dieci giorni di Ramadān, e specialmente le notti, sono considerati particolarmente benedetti, perché una di esse è Laylat al-Qadr, la Notte del Potere, che è «più bella di mille mesi», la notte in cui «scendono gli angeli e lo Spirito... notte di pace fino allo spuntar dell'aurora» (97,3ss.). I musulmani devoti trascorrono la maggior parte di queste notti a pregare e a recitare il Corano. Si raccomanda anche che essi, durante tutto il Ramadān, e specialmente negli ultimi dieci giorni, osservino l'*i'tikāf* («ritiro»), che consiste nell'isolamento in una moschea per dedicarsi esclusivamente al culto. Seguendo l'esempio del Profeta, la cui carità e la cui filantropia erano molto più intense durante il Ramadān, inoltre, i musulmani mostrano in questo periodo maggiore propensione per la carità.

La fine del Ramadān, segnata dalla comparsa della luna nuova, viene celebrata con l'*Id al-Fitr* (la festa che segna la fine del digiuno). La parte religiosa dell'*Id* consiste in due *rak'a* di preghiere collettive e nel pagamento di un'elemosina fissa, *sadaqat al-fitr*. Ma l'*Id* possiede anche una importante dimensione sociale, perché le città e i villaggi assumono un aspetto di festa, la gente indossa gli abiti migliori e amici e parenti s'incontrano nelle moschee o nelle strade congratulandosi

gli uni con gli altri, abbracciandosi e baciandosi. È molto comune anche lo scambio di visite.

**Significato del digiuno e sua dimensione interiore.** A volte le sottigliezze giuridiche che regolano il *sawm* impediscono di apprezzare pienamente il suo significato religioso e la sua dimensione interiore. I musulmani sensibili alla religione non si accontentano della semplice osservanza delle regole esteriori, che consentono di non contravvenire al digiuno ma non bastano a renderlo ben accetto a Dio. Si dice che il Profeta abbia detto che «Dio non richiede a chi non abbandona la falsità, e le azioni che ne derivano, che abbandoni il cibo e le bevande». Il desiderio di rendere accetto a Dio il proprio digiuno ha portato i musulmani più devoti a esaltare l'aspetto qualitativo del digiuno. Al-Ġazālī (morto nel 1111) per esempio, sosteneva che l'astensione dal cibo, dalle bevande e dalla soddisfazione sessuale è soltanto una forma elementare di astinenza. A un livello superiore, l'astinenza significa tenere le orecchie, gli occhi, la lingua, le mani e i piedi lontani dal peccato. E, a un livello ancora più alto, significa allontanare il cuore e la mente dagli interessi indegni e dai pensieri mondani, con completa indifferenza per tutto fuorché per Dio.

Uno scopo anche più desiderabile, secondo al-Ġazālī, è quello di produrre dentro di sé l'imitazione dell'attributo divino della *samadīya*, la libertà dal bisogno. Un altro dotto, Ibn Qayyim al-Ġawziya (morto nel 1350), considerava il digiuno un mezzo per liberare lo spirito dell'uomo dalla morsa del desiderio, consentendo alla moderazione di prevalere sull'io carnale. Šāh Wali Allāh (morto nel 1762), uno dei più famosi teologi dell'Asia meridionale, vedeva il digiuno come un mezzo per indebolire nell'uomo la sua componente bestiale e per rafforzare, invece, la sua componente angelica. Un pensatore musulmano contemporaneo, Sayyid Abū al-Ālā Mawdūdī (morto nel 1979), sosteneva che il digiuno «per un intero mese, ogni anno, abitua l'individuo e la comunità musulmana intera alla pietà e all'autocontrollo; esercita la società -- ricchi e poveri insieme -- a sperimentare i morsi della fame; prepara gli uomini a sopportare qualsiasi difficoltà nello sforzo per il piacere di Dio».

[Per ulteriori informazioni sul Ramadān, vedi *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

#### BIBLIOGRAFIA

Manca ancora una monografia generale sul digiuno. Alcune informazioni si possono ricavare dalle note di commento ai versetti del Corano 2,183-87 presenti nelle maggiori opere di esegeti coranica (*tafsīr*) e nei capitoli dedicati al *sawm* (o *siyām*) nelle principali raccolte di *hadīth* e nei testi di *fiqh*. Le raccolte di *hadīth*

di Al-Buhārī e di Muslim sono disponibili in inglese: *The Translation of the Meanings of Šāhīb al-Bukhārī*, I-IX, 4<sup>a</sup> ed., Chicago 1977-1979; e *Šāhīb Muslim*, I-IV, Lahore 1971-1975. Cfr. anche Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Haṭīb al-Tibrīzī, *Miškāt al-maṣābīb*, I-IV, Lahore 1963-1965. Capitoli dedicati al *sawm* si trovano in *Inner Dimensions of Islamic Worship*, Leicester 1983 (trad. parz. di *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* di al-Ġazālī); Abulhasan Ali Nadīvī, *The Pillars of Islam*, Lucknow 1972, 1987; G. Ed. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951, 1988.

Ancora da indagare sono l'influsso del *sawm* sulla vita dei musulmani: specialmente i diversi modi in cui viene osservato il Ramadān nei diversi Paesi islamici. Buone fonti d'informazione sono i racconti di viaggio scritti da musulmani e da stranieri.

ZAFAR ISHAQ ANSARI

**ŞAYH AL-ISLĀM** (turco *seyhülislam*), titolo riservato a certe figure religiose dell'Islam. Veniva usato comunemente nel periodo ottomano per indicare il capo dei giureconsulti, il *muftī*, di Istanbul, autorità suprema dell'Impero e capo amministrativo della gerarchia ottomana dei dotti religiosi ('*ulamā'*). Pare che il titolo sia entrato in uso nell'oriente islamico verso la fine del X secolo. Da allora è servito a distinguere coloro che avevano raggiunto una certa notorietà in qualche campo della fede. La letteratura biografica precedente al periodo ottomano riferisce il titolo ai notabili *šūfi*, ma già allora esso era più comunemente, e in seguito esclusivamente, attribuito agli specialisti della legge sacra islamica, la *šari'a*.

È impossibile ricostruire le tappe della transizione del termine da titolo puramente onorifico a indicazione di un vero e proprio incarico. Sappiamo tuttavia che nel X secolo alcuni funzionari religiosi locali ricoprivano una carica indicata da tale titolo (anche se non ne esercitavano le funzioni) in vari Paesi come l'Iran dei Selgiuchidi, l'Anatolia, l'Egitto e la Siria dei Mamelucchi, il sultanato di Delhi in India, l'Iran dei Safavidi, la Transoxiana dei Timuridi e le regioni musulmane della Cina. Fu soltanto sotto gli Ottomani, comunque, che il titolo acquisì piena definizione e grande prestigio.

Secondo la tradizione ottomana, il primo *şayh al-Islām* fu Šemseddin al-Fenari (morto nel 1431), celebre studioso di *šari'a* e *qādi* («giudice»), nominato dal sultano Murad II (1421-1451). Dalla conquista di Costantinopoli (Istanbul), nel 1453, lo *şayh al-Islām* fu sempre scelto fra i giuristi più noti del momento ed ebbe sede nella capitale.

Come qualsiasi altro *muftī*, lo *şayh al-Islām* aveva il compito di fornire la propria opinione scritta (*fatwā*), fondata su autorevoli pareri giuridici, in risposta a qualunque questione gli venisse sottoposta in quanto esperto interprete della legge. Tali opinioni non erano