

Per una antropologia della lettura

Islam, riflessione e modernità nella comunità Suffa di Istanbul

Fabio VICINI

Istanbul 29 Mayıs University

For an anthropology of reading: Islam, reflection and modernity in the Suffa community in Istanbul

ABSTRACT: This paper explores reading practices of an Islamic text, the *Risale-i Nur*, within the Suffa community, one of the many that emerged from the most influential reformist movement of modern Turkey, the Nur movement. The article tackles main anthropological debates about the impact of modern secular education and new media on pedagogical practice within Muslim contexts. Whereas works on the topic have generally focused on the implications of these major transformations for the redefinition of religious authority, the paper draws attention to forms of reflection (*tefekkiür*) and related views of the world, or cosmologies, that are generated by reading practices of the *Risale*. As some have argued, the direct access to religious knowledge by the individual believer that is allowed by this text may recall dynamics that took place in Europe within the Protestant Reformation. However, the paper suggests that such a perspective prevents the analysis of the lines of continuity between past and present paths to cultivating Muslim faith. Moreover, it argues that a new anthropology of reading, both in Islam and in other traditions, should pay more attention to the specific kind of intellectual exercises that are attached to reading practices in different cultural settings.

KEYWORDS: DEATH, ISLAM, MEDITATIVE REFLECTION, READING, TURKEY.

This work is licensed under the Creative Commons © Fabio Vicini

Per una antropologia della lettura: Islam, riflessione e modernità nella comunità Suffa di Istanbul

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 2, DICEMBRE 2019: 83-103.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3819



Introduzione

La comunità *Suffa* è una delle tante nate dal movimento Nur, la più importante corrente riformista musulmana della Turchia moderna. Emersa nei primi decenni dopo la fondazione della repubblica turca nel 1923, tale corrente è ispirata agli insegnamenti di Said Nursi (1877-1960), l'autore della *Risale-i Nur Külliyatı* (La raccolta delle epistole della luce), un commentario coranico (*tefsir*, in Arabo *tafsir*) in 14 volumi scritto in lingua vernacolare e indirizzato al credente comune. Nel testo, Nursi propone una nuova sintesi fra sapere scientifico moderno e tradizione islamica, al fine di contrastare i discorsi positivisti e materialistici che erano in voga al tempo (cfr. Mardin 1989). Nursi riteneva che sia gli scolastici (*ulema*) che i maestri Sufi (*şeyh*) avessero mantenuto un atteggiamento troppo elitario, lontano dalle esigenze delle persone comuni, e scrisse la *Risale* al fine di indirizzare le masse di fedeli disorientati dal progetto di riforme secolari ispirato ai principi del *Kemalismo* iniziato dopo il 1923¹.

La comunità *Suffa*² fu fondata negli anni Ottanta nella città di Erzurum, nell'Anatolia orientale. Poco tempo dopo, una filiale venne aperta anche a Istanbul, dove oggi il centro principale si trova nei pressi della moschea di Solimano, uno dei più grandi complessi monumentali della città. Come altre comunità islamiche hanno fatto a partire dagli anni Settanta e Ottanta, anche la comunità *Suffa* si è impegnata a offrire a studenti dal background religioso-conservatore, e generalmente provenienti dalle campagne anatoliche, tutta una serie di aiuti fra cui borse di studio e alloggi a prezzi convenienti. Gli alloggi consistono in case chiamate *dershane* (letteralmente “luoghi di lezione”) dove gli studenti vivono seguendo un modello di vita musulmana nel quale la lettura della *Risale* occupa un posto centrale³. La *Risale* viene letta ogni mattina e ogni sera dopo la preghiera collettiva, individualmente o in gruppo. Quando la lettura è collettiva, il confratello più autorevole legge il testo ad alta voce, commentando i passaggi più importanti. I presenti ascoltano in silenzio, annuendo e bisbigliando parole di approvazione in risposta.

1. Il progetto di riforma prende il nome da Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), il generale, eroe nazionale e padre della Repubblica, che lo ispirò. Ringrazio i referee anonimi della rivista *Anuac* per i preziosi suggerimenti.

2. Il nome è un riferimento a “ahl al-suffa,” un gruppo di compagni del profeta Maometto che, secondo la tradizione, vivevano in una parte della moschea di Medina. Il termine “suffa” nell’espressione viene solitamente tradotto come “panca” o “banchetto” in riferimento al portico o atrio lungo e coperto che si trovava in quella parte della moschea (Tottoli 2009).

3. Fra le diverse fazioni in cui il movimento Nur è diviso (cfr. Yavuz 2003), la comunità *Suffa* appartiene a quella dei “lettori” (*okuyucular*) perché attribuisce particolare importanza alla lettura attenta della *Risale*. Tuttavia la centralità del testo è un tratto comune di tutte le comunità Nur.

La lettura della *Risale* svolge un ruolo centrale nella vita delle comunità Nur sin dai tempi in cui, a cavallo degli anni 1923 e 1950, divenne la principale strategia di sopravvivenza del movimento. A quel tempo Nursi era sotto costante sorveglianza da parte delle istituzioni e passò lunghi periodi in carcere o in esilio forzato. Per questa ragione i suoi scritti, spesso sotto forma di lettere, venivano trafugati e fatti circolare dai suoi studenti che li leggevano a incontri clandestini della rete di seguaci che andava costituendosi. Dallo sviluppo di queste reti di lettori emergeranno svariati gruppi fra cui anche la comunità *Suffa* (Mardin 1989; Vahide 2005).

Mentre nei modelli tradizionali di trasmissione del sapere del mondo musulmano la presenza del maestro era fondamentale, la lettura isolata della *Risale* rappresenta un tratto innovativo e distintivo della comunità Nur. Tale scelta non dipendeva esclusivamente dall'isolamento a cui Nursi era sottoposto. Derivava anche da una riflessione di Nursi sulle mutate condizioni epistemologiche del tempo, le quali suggerivano che il sapere poteva essere raggiunto autonomamente tramite la ragione e lo studio dei testi. La diffusione nel tardo impero ottomano di istituzioni legali ed educative che seguivano il modello di quelle europee aveva infatti comportato la diffusione di un modello di sapere che non era più basato, come nella tradizione islamica, sulla memoria e la trasmissione del sapere lungo una catena di maestri autorevoli (*silsila*) (Eickelman 1978; Messick 1993), bensì su di un'idea di accesso immediato alla conoscenza tramite i testi. Furono tali considerazioni che portarono Nursi a mettere in secondo piano anche la sua autorità di maestro e a esaltare, per contro, la *Risale* e, con essa, la rivelazione coranica quali guide principali per il fedele (cfr. ad es. Vahide 2005: 201-202)⁴.

Nursi desiderava produrre un testo religioso di una tipologia nuova che potesse risvegliare la fede del credente comune. A tal fine, non solo si fece promotore di un approccio alla tradizione che ammiccava al discorso scientifico moderno, ma spinse per stampare la *Risale* in lingua vernacolare. Tale scelta ricorda l'enfasi posta dalla Riforma protestante sulla necessità per i fedeli di avere accesso diretto alle fonti. Alcuni autori hanno seguito questa linea di ragionamento nel definire il movimento Nur una "comunità testuale" che, nella misura in cui ha garantito una più immediata accessibilità alle fonti, ha generato un processo di democratizzazione della conoscenza religiosa simile a quello iniziato da Lutero alcuni secoli prima in Europa (Yavuz

4. Per chiarire l'idea di epistemologia qui espressa è utile fare riferimento a Michel Foucault (1972, 1980), il quale ha usato il termine "episteme" per definire la forma dominante di verità di un'epoca, un concetto che ha più tardi abbandonato in favore della nozione di "formazione discorsiva". L'episteme è ciò che circonda quelle regole di principi impliciti che determinano se un fatto possa essere considerato vero o meno o, per dirla col linguaggio dell'episteme moderna, ciò che è scientificamente valido da ciò che non lo è.

2003). Questa visione riflette anche quella interna a dibattiti antropologici più ampi circa l'impatto che alfabetizzazione, scolarizzazione universale e nuove tecnologie hanno avuto nella regione mediorientale. Alcuni autori hanno infatti suggerito che tali processi abbiano trasformato radicalmente le forme di autorità e le modalità di trasmissione del sapere in ambito islamico, pur non generando un capovolgimento totale delle stesse a favore di modelli individualizzati di autorità e consumo (Eickelman 1978; Messick 1993; Eickelman, Anderson 2003). Fra questi, c'è chi ha rimarcato come i nuovi media abbiano favorito la "democratizzazione" dell'autorità religiosa (Eickelman, Anderson 2003). Al contrario, altri hanno osservato che l'enfasi posta da questi autori sulla maggiore accessibilità garantita dai nuovi mezzi di comunicazione, è almeno in parte il riflesso di una tendenza più generale, propria del pensiero liberale dominante, a misconoscere il ruolo che l'autorità (religiosa e non) continua a svolgere nel formare l'opinione pubblica in questi contesti (Hirschkind 2006).

Il presente contributo si colloca in modo trasversale rispetto a questi dibattiti e, piuttosto che focalizzarsi sul ruolo dell'autorità, guarda alle forme di pensiero e alle relative visioni del mondo che vengono generate dalle pratiche di lettura di un testo come la *Risale*. È sicuramente vero che la translitterazione in caratteri latini di questo testo, oltre che la ricerca di un linguaggio metaforico più adatto a diffondere il messaggio coranico fra le masse (cfr. Mardin 1989), sono tutti fattori che hanno contribuito alla circolazione delle idee di Nursi presso un emergente pubblico di musulmani educati nelle nuove scuole nazionali. Tuttavia, porre l'enfasi sulla maggiore accessibilità della *Risale* rispetto ad altri testi del passato rischia non solo di ridurre il ruolo che autorità e interpretazione continuano a ricoprire nelle pratiche di lettura del testo, ma anche e soprattutto di occultare i complessi meccanismi di trasformazione e rinnovamento interni alla tradizione islamica. Al di sotto di pratiche di lettura individuale della *Risale* apparentemente simili a quelle descritte sapientemente da Benedict Anderson (1991) per i lettori dei quotidiani delle emergenti comunità immaginate nazionali, infatti, continua a sopravvivere l'esercizio di forme di contemplazione islamica di lungo corso. In questa direzione, l'articolo esplora come all'interno della comunità *Suffa*, specifiche forme di pensiero (*tefekür*) della tradizione sono state reinterpretate e adattate al contesto corrente e convivono con modalità più "moderne" di accostarsi al testo quali la lettura in assenza del maestro. Inoltre, esso suggerisce che una nuova antropologia della lettura, nell'islam come in altre tradizioni, dovrebbe essere più attenta alla molteplicità e specificità degli esercizi intellettuali che vengono generati dalla lettura in contesti storici, culturali e sociali differenti.

L'articolo si basa su una ricerca di campo di un anno e tre mesi svoltasi fra il 2009 e il 2010 a Istanbul, di cui quattro mesi sono stati trascorsi nelle *der-shane* della comunità *Suffa*. Dopo aver frequentato gli incontri pubblici di lettura che la comunità organizzava ogni sabato sera presso la moschea di Solimano insieme con un amico di un'altra comunità sulla quale stavo svolgendo ricerca, avevo chiesto al direttore la possibilità di risiedere nelle *der-shane*. Poiché avevo ricevuto tale autorizzazione, gli studenti della casa mi accolsero positivamente, come un ricercatore italiano e cristiano che stava conducendo uno studio sull'educazione all'islam nella Turchia contemporanea. In linea con le regole di rispetto e deferenza verso le persone più anziane che vivevano nelle case, data la mia età di pochi anni più grande, si rivolgevano a me con l'appellativo di *abi* (confratello maggiore, abbr. di *ağabey*)⁵.

Letture e incorporazione

Uno degli aspetti che mi ha maggiormente colpito sin dalle prime battute della mia ricerca è il fatto che i miei interlocutori non si stancassero mai di rileggere in continuazione la *Risale*. In linea con visioni correnti della lettura secondo cui una volta che un testo viene letto, questo viene messo da parte per passare al successivo, non riuscivo infatti ad afferrare la necessità di continuare a rileggere ciclicamente la *Risale* nel corso degli anni. Quando, dopo qualche tempo, ho cominciato a chiederne il motivo agli studenti, una delle prime ragioni addotte era la densità semantica del testo. Nelle loro parole, la *Risale* è un testo i cui significati sono "nascosti al suo interno" cosicché ogni nuova lettura apre nuove prospettive al lettore. Tale visione riflette quella dell'ermeneutica coranica secondo cui il sacro testo dell'islam nasconde una molteplicità di livelli semantici che non sono immediatamente afferrabili da parte del lettore (vedi ad es. Bausani 2002)⁶. In modo simile, nella prospettiva dei miei interlocutori la *Risale* è un testo che, in qualità di *tefsir*, può essere compreso solo gradualmente, così come gradualmente possono essere svelati al fedele i significati nascosti della rivelazione. Le dense metafore impiegate nella *Risale*, e i significati allegorici nascosti nelle sue parabole, richiedono una lettura attenta e ripetuta, senza la quale essi non possono essere compresi pienamente. Questo spiegherebbe anche la storia, spesso udita durante la mia ricerca, secondo cui lo stesso Said Nursi, dopo averla scritta, dovette rileggere la *Risale* più di 10 mila volte per comprenderne a pieno il significato⁷!

5. La ricerca è stata condotta in turco dall'autore, senza l'ausilio di interpreti.

6. Questo è un aspetto che è stato spesso messo in primo piano nella tradizione islamica, in particolare in quella sufi (Chittick 2007).

7. Certamente questa storia fa anche parte di una certa mitologia che avvolge la biografia di Nursi, secondo la quale mentre egli dettava il testo ai suoi seguaci era ispirato direttamente da Dio e quindi non era pienamente cosciente di quanto diceva.

Questa prima spiegazione mi venne confermata anche da Furkan, uno studente che da tre anni risiedeva nelle case della comunità *Suffa*, sebbene frequentasse quest'ultima sin dalla sua adolescenza passata nella provincia di Bitlis, nell'Anatolia orientale:

Le verità della fede non si insediano nello spirito (*ruha yerleşmiyor*) leggendo la *Risale* una sola volta. Il cuore non può afferrare e assorbire pienamente tali verità così velocemente. Può anche essere che non si capisca nulla la prima volta che si legge un passaggio. [...] Ad esempio, è impossibile capire la *Kader Risalesi* dopo averla letta una volta sola. Due, tre, quattro, cinque volte, forse al decimo tentativo si può finalmente comprenderla. È così perché [...] dietro alle “finestre” che si parano davanti a noi si nascondono i significati profondi degli attributi di Dio. Ci sono molti segreti che aspettano di essere svelati. Solo quando si afferrano pienamente i significati profondi della *Kader Risalesi*, allora il senso nascosto degli attributi divini viene svelato.

Per spiegare la complessità semantica del testo, Furkan prese come esempio il 26° capitolo delle *Sözler* (Parole), il volume introduttivo della *Risale*. Questa sessione è anche conosciuta come “Il Trattato della Predestinazione Divina” (*Kader Risalesi*) ed è un passaggio piuttosto complesso dell'opera, nel quale Nursi affronta il problema della teodicea e del libero arbitrio. Nella prospettiva Nur, l'intero universo, compreso il mondo esistente con tutti gli esseri viventi, è il riflesso di Dio e dei suoi 99 nomi o attributi. Per garantire accesso a questa complessa realtà, la *Risale* deve contenere a sua volta un certo grado di complessità, quanto meno in alcuni passaggi più criptici quali, appunto, il capitolo 26° delle *Sözler*. Così come il testo coranico non è immediatamente comprensibile al fedele, così la *Risale* va letta più volte al fine di afferrarne i significati più profondi.

Questa discussione ci porta alla seconda ragione principale per cui la *Risale* viene ciclicamente riletta all'interno della comunità, ovvero il fatto che la complessità semantica del testo richiede l'acquisizione di una prospettiva completamente nuova sul mondo; un processo che può avvenire solo gradualmente. Come è stato illustrato da importanti studi antropologici sull'islam, nella tradizione pedagogica musulmana le persone apprendono a vivere una vita religiosa tramite un processo di disciplinamento basato sulla reiterazione di alcune pratiche chiave, come ad esempio la preghiera, tramite cui il fedele incorpora gradualmente una serie di disposizioni, relative sensibilità e emozioni, che sono cardinali per l'apprendimento del comportamento virtuoso richiesto dalla tradizione (Asad 1993; Mahmood 2005; Hirschkind 2006). Mentre l'enfasi che i miei interlocutori ponevano sulla contemplazione piuttosto che sulla reiterazione di pratiche corporee ci spinge in una direzione leggermente diversa da quella proposta da questi autori (cfr. Vicini

2017), tuttavia, la lettura ciclica della *Risale* risuona con questa tendenza pedagogica di lungo corso propria della tradizione islamica, così come di quella cristiana (Asad 1993). È solo tramite la pratica reiterata della lettura che i miei interlocutori possono radicare in sé stessi una visione del cosmo in sintonia con le verità più profonde del messaggio divino, tra cui quella fondamentale della transitorietà dell'esistenza umana, e andare oltre le visioni materialiste dell'esistenza. Come chiarito ancora una volta da Furkan, una tale visione

non può essere raggiunta in un solo viaggio [lettura]. È possibile solo quando una persona è continuamente impegnata in un tale sforzo. [...] Una volta che ciò accade [che interiorizzi tale visione], a prescindere da quale è la tua intenzione anche le tue azioni saranno in accordo con essa.

Come evidenzia Furkan, la lettura della *Risale* è una pratica formativa attraverso la quale essi ambiscono ad accedere ai segreti della rivelazione. Poiché ciò accada, tuttavia, i confratelli devono essere costantemente coinvolti dal testo. È solo tramite la continua sincronizzazione dei loro pensieri e comportamenti con le verità della fede illustrate nella *Risale*, che essi possono mantenere una condotta consona al messaggio divino. Come sottolineato ancora una volta da Furkan, la lettura della *Risale* è associata a un percorso graduale di crescita spirituale che non ha fine:

Per non commettere peccati dobbiamo rinnovare continuamente la nostra fede, dobbiamo viaggiare continuamente attraverso il mondo della *Risale-i Nur*. Poiché la *Risale* è un lavoro che esprime le verità della fede, il quale ci permette di maturare la nostra fede e di perfezionarla costantemente.

La lettura come pratica culturale

Come sottolineato in precedenza, una vasta letteratura antropologica ha dimostrato come la diffusione della stampa e l'innalzamento dei tassi di alfabetizzazione nel corso degli ultimi cinquant'anni abbiano avuto un impatto significativo sulle forme di trasmissione del sapere nella tradizione islamica (Eickelman 1978, 1992; Messick 1993; Eickelman, Anderson 2003). In parziale controtendenza rispetto a questi studi, il presente articolo non si focalizza sui cambiamenti nei modelli di autorità e mediazione della conoscenza, bensì sulle linee di continuità e rottura delle pratiche musulmane, con particolare attenzione alle pratiche intellettuali correlate alla lettura della *Risale*. In questa direzione, propongo un'antropologia che guardi alla lettura non come una pratica neutrale e pressoché universale, bensì come una modalità di utilizzare un testo scritto che acquisisce una configurazione diversa

in ogni contesto specifico in quanto correlata ad altrettanto specifiche pratiche intellettuali. La mia ricerca per una specificità culturale delle pratiche di lettura è certamente ispirata al lavoro di Brinkley Messick (1993). In particolare, in un saggio di revisione critica del proprio lavoro sulla trasmissione del sapere in Yemen, Messick (1997) ha osservato come, piuttosto che porre l'enfasi sulle rotture o sulle continuità col passato, occorra rivolgere l'attenzione alle forme ibride di sintesi derivanti dall'incontro di forme tradizionali di accostamento ai testi con altre più recenti.

Il suggerimento dell'autore secondo cui le trasformazioni nel campo della lettura dovrebbero essere esplorate contestualmente e rimanendo aperti a possibili risultati inaspettati è particolarmente utile al presente studio, poiché aiuta a superare quelle narrazioni che tendono a enfatizzare l'esistenza di una rottura netta col passato. Tuttavia, l'analisi suggerita in questo articolo si differenzia da quella di Messick circa due aspetti principali. Il primo concerne la questione del contesto. Messick era interessato principalmente alla interpolazione tra forme di autorità discorsiva basate sulla memoria e quelle basate sui testi, che egli indagava all'interno di contesti formali di apprendimento centrati sulla interazione fra allievo e maestro. Tuttavia nel caso della comunità *Suffa* il maestro e la sua voce hanno perso la centralità che rivestivano in passato, e sono stati rimpiazzati dalla lettura del testo in contesti pedagogici informali basati sulla relazione tra confratelli. Ancora più rilevante è la differenza in termini di approccio. Messick era principalmente interessato agli aspetti "tecnici" della fruizione del testo, ovvero al maggiore o minore peso che la dimensione orale e quella testuale acquisivano, rispettivamente, nel contesto considerato. Nella sua analisi, egli non ha mai guardato alla lettura come a una pratica che può influire su facoltà altre rispetto alla memoria e alla vista, quali ad esempio l'immaginazione o il modo di guardare alla realtà menzionato poco sopra. In modo analogo, non ha considerato la possibilità che i testi possano essere accostati tramite forme specifiche di pratica intellettuale.

Al contrario, il presente saggio indaga le pratiche di lettura della *Risale* al fine di esplorare modi alternativi di fruire i testi; modalità che sono in relazione con forme particolari di riflessione intellettuale. I miei interlocutori associavano la lettura della *Risale* alla pratica del *tefekkiür*, una forma molto specifica di esercizio meditativo che si basa sulla mediazione delle facoltà più speculative dell'intelletto umano per mezzo della capacità percettiva del cuore; quest'ultimo inteso come il fulcro spirituale e centro dell'immaginazione umana. Il termine *tefekkiür* (in arabo *tafakkur*) deriva dalla radice araba *f-k-r*, che letteralmente significa "pensare". Esso viene usato per definire lo

sforzo intellettuale e ha una lunga genealogia nell'islam che si interseca con quella dell'altra pratica meditativa per eccellenza della tradizione sufi, lo *zikir* (in arabo *dhikr*), un esercizio meditativo centrato sulla recitazione reiterata del nome di Dio mediante formule specifiche. Come verrà ribadito più sotto, per motivi analoghi a quelli menzionati in precedenza legati a una maggiore risonanza con una epistemologia moderna, Nursi pone al centro delle pratiche di lettura della *Risale* il *tefekkiir* e non lo *zikir*. Tuttavia ciò non si traduce in un puro razionalismo dove il pensiero soprassiede alle pratiche più intime ed "estatiche" legate alla tradizione islamica, in particolare a quella sufi. Al contrario, anche l'idea di *tefekkiir* rielaborata da Nursi è largamente indebitata alla visione del cosmo del grande maestro sufi per eccellenza, Ibn Arabi (1165-1240). In tale visione le facoltà immaginative dell'uomo (*khayal*), il cui epicentro si trova nel cuore, svolgono un ruolo centrale nel permettere al fedele di comprendere appieno la rivelazione coranica tramite l'osservazione del cosmo (Vicini 2017). Laddove Dio si rivela, seppur non apertamente, all'uomo tramite la manifestazione dei suoi attributi nel mondo esistente, sta al fedele rintracciare tali segni (*ayat*) tramite esercizi contemplativi appropriati, di cui il *tefekkiir* rappresenta la metodologia migliore agli occhi di Nursi e, di conseguenza, dei miei interlocutori, per i tempi moderni.

Fu ancora una volta Furkan ad attirare per primo la mia attenzione sulla centralità del *tefekkiir* nelle pratiche di lettura della comunità. Risiedevo nelle case ormai da diverso tempo e avevo acquisito una certa dimestichezza con gli incontri di lettura della *Risale*. Tuttavia questo senso di familiarità era accompagnato da una sensazione di sconforto legata al fatto che trovavo gli argomenti utilizzati dai confratelli piuttosto ripetitivi e basati su esempi molto simili. Sempre presi dal mondo della natura, questi esempi includevano, tra i molti altri, il fatto che la memoria umana è gestita in gran parte da una ghiandola (l'ippocampo) grande quanto una noce, la relativa sottigliezza dell'atmosfera se paragonata al ruolo fondamentale che svolge nel proteggere la terra dai raggi solari, o l'infinita vastità dell'universo. Tramite una descrizione accurata di questi e altri fenomeni naturali, i confratelli intendevano illuminare i più piccoli meccanismi che regolano il mondo naturale per puntare a essi come prove evidenti della necessaria esistenza di Dio.

Al rientro da una lettura serale tenuta nella sede di *Suffa* che si trovava nei pressi della moschea di Solimano, confessai a Furkan che ormai trovavo gli argomenti delle lezioni ripetitivi. Allora Furkan cominciò a spiegare che la ripetizione di taluni esempi era parte di una precisa retorica della *Risale* che ambisce a illustrare la fede attraverso esempi concreti e di facile osservazione per il credente comune:

In genere ci asteniamo dall'utilizzare formule astratte quando spieghiamo la fede, poiché questo era il metodo utilizzato dal maestro (*üstad* [ovvero Said Nursi]). Lui spiegava ogni cosa partendo da esempi concreti. Perché dovremmo utilizzare spiegazioni astratte quando ne abbiamo di concrete? Questo è ciò che pensiamo. [...] Quando si capiscono meglio le cose? ... Quando le si vede coi propri occhi. [...] È vero, gli esempi usati nei nostri incontri sono spesso simili e consistono nella descrizione di processi quali il cambio delle stagioni, il rifiorire della natura in primavera ecc. Ma è così perché si tratta di cose che sono evidenti a tutti, che puoi osservare con i tuoi occhi. [...] Le foglie degli alberi cadono in autunno e germogliano di nuovo in primavera. [...] Ci sembra un fatto molto normale. Ma se pensi un attimo alla saggezza (*hikmet*) che queste trasformazioni celano dietro di esse... [allora capisci che Dio si cela dietro questi processi].

L'alternarsi delle stagioni e il rifiorire della natura ogni primavera al quale Furkan fa riferimento era un altro dei temi ricorrenti delle letture. Anch'esso veniva utilizzato come una delle prove incontrovertibili del potere e della magnificenza di Dio. In modo simile ad altri esempi presi dalla natura, questo veniva visto come uno di quelli più efficaci al fine di dimostrare la magnificenza di Dio a un pubblico di credenti comuni. Inoltre, tale immagine era particolarmente efficace su persone provenienti dall'entroterra anatolico, o sui loro figli e nipoti, i quali spesso provavano nostalgia per il paesaggio rurale, il quale veniva da loro associato a idee di purezza, pace e semplicità che non ritrovavano nel contesto urbano.

Tuttavia continuavo a non capire la necessità di ripetere questi esempi a ogni incontro, e dissi a Furkan che trovavo questa strategia ridondante, e che mi sarei aspettato qualche considerazione più speculativa o teologica. In risposta, Furkan mi disse:

Abi [confratello maggiore] riflettici sopra un attimo. La sera è arrivata. Come è avvenuto ciò? Wow! Rispetto al mattino il cielo si è scurito. È un fatto comune, persino monotono. È così. Poiché è stato così da sempre, ci appare come ordinario. Ma pensaci su un attimo, riflettici sopra (*bir tefekkür et*)... Capisci perché ti sto dando questo esempio concreto? [...] Che cosa diciamo? Diciamo: "Abi prendi questa mela e rifletti un attimo su di essa". Guarda al melo, al fatto che in primavera rilascia i suoi frutti, che in autunno le sue foglie cadono, e che dopo tutto questo processo a ogni primavera le mele fioriscono di nuovo; al fatto che c'è una entità (*Zat*) che le riporta in vita, che questa entità è Dio, che l'Essere che governa tutto l'universo è Lui, che Egli ci ha creato dal nulla...

Come chiarito definitivamente da Furkan in questo passaggio, la ripetizione di esempi analoghi ai loro incontri risponde alla necessità di instillare e mantenere nei fedeli una disposizione a riflettere sulla natura in un modo che non è più convenzionale nell'era moderna. Tale disposizione differisce

da quella inculcata nelle scuole o attraverso i media oggi. I miei interlocutori non compiono un esercizio di tipo deduttivo simile a quello delle scienze moderne quando guardano al mondo naturale. Non ambiscono a derivare una serie di conseguenze logiche dall'osservazione dei fatti naturali e, a partire da esse, a ricostruire una catena di cause e meccanismi astratti. Al contrario, sono impegnati in un esercizio di tipo induttivo finalizzato a concludere che Dio deve esistere dato il carattere preordinato e perfetto dell'universo.

L'intero edificio della modernità a partire dall'Illuminismo è stato costruito sull'idea che Dio debba essere separato dal mondo. Si suppone che gli uomini, avendo acquisito piena facoltà delle loro capacità intellettive, siano perfettamente in grado di regolare la loro vita in società e prendere le loro decisioni facendo esclusivo affidamento sulle proprie capacità intellettive, senza bisogno di alcuna assistenza trascendentale (cfr. ad es. Kant 2009). Come è stato osservato anche da una lunga tradizione nella sociologia della religione che risale a Max Weber, l'idea stessa di modernizzazione si basa su di una visione "disincantata" della realtà, ovvero sulla consapevolezza finale che le forze ultramondane non sono in grado di intervenire nel mondo e, pertanto, non devono essere prese in considerazione dall'individuo moderno (Weber 2005). Amplificata dal discorso scientifico moderno, questa visione disincantata della natura come di una macchina autonoma ha profondamente influenzato la percezione umana del mondo circostante – con un impatto non poco significativo sullo sfruttamento delle risorse naturali stesse. Oggi-giorno, gente da ogni latitudine tende a vedere i fenomeni naturali come consueti e a osservarli in modo distaccato e oggettivo. Ne consegue che il passare della giornata con la discesa del sole, la comparsa del buio e l'apparizione delle stelle nel firmamento a cui Furkan fa riferimento sono generalmente accettati dalle persone come una routine, e quindi come non meritori di particolare attenzione.

Sovvertendo questa prospettiva, i miei interlocutori sottolineano il carattere miracoloso di questi fenomeni, e meditano su di essi al fine di coltivare una visione del mondo come di una manifestazione di una realtà più profonda e vera quale è, ai loro occhi, quella di Dio. A questo proposito Abdel Rahman (2003: 203) ha osservato come un senso di meraviglia e del miracoloso verso gli aspetti più comuni della natura sia alla base del tipo di saggezza che i confratelli Nur ambiscono a coltivare attraverso la lettura ciclica della *Risale*. Questo era quello che i miei interlocutori facevano durante i loro incontri: ricorrevano a descrizioni scientifiche della natura per metterne in risalto il carattere perfetto, e quindi "miracoloso" e soprannaturale. Piuttosto che essere l'espressione di un punto di vista "arretrato", come una visione moder-

nista suggerirebbe, questo sguardo fanciullesco sul mondo naturale vuole essere una completa sovversione della visione scienziata moderna. È un preciso richiamo a re-incantare il nostro sguardo sull'esistenza.

Riflettere sulla morte

La concezione della natura come riflesso e manifestazione di Dio comporta anche una precisa filosofia di vita (e, a sua volta, visione della morte) che si centra sull'idea, fortemente indebitata verso la tradizione sufi – ma comunque piuttosto comune in generale nella visione islamica – della transitorietà del mondo naturale e, con esso, della vita umana intesa essa stessa come una componente del cosmo. Durante gli incontri, il carattere precario e transitorio della vita terrena era spesso ricordato e contrapposto all'infinità di Dio e del suo regno. Questo aspetto era discusso in diversi passaggi del testo fra i quali, solo a titolo di esempio, possiamo menzionare la 24^a Sezione (*Pencere*) della 33^a *Parola*, o capitolo, dei *Sözler*, un commento al versetto coranico “Non invocare nessun altro dio insieme con Allah. Non c'è dio all'infuori di Lui. Tutto perirà, eccetto il Suo Volto. A lui appartiene il giudizio e a Lui sarete ricondotti” [28:88]. In questo passaggio Nursi (1993: 708) sottolinea come tutti gli esseri puntino, sia con la loro vita che con la loro morte, all'unica vera ed eterna esistenza di Dio.

Ne consegue che nella comunità *Suffa*, la contemplazione della natura andava di pari passo con quella della caducità della vita umana. Poiché la morte è da sempre un tema associato all'idea del giudizio finale e del destino nell'aldilà, essa ha da sempre costituito anche una questione etica e teologica di grande rilevanza per la tradizione islamica – sebbene non vada dimenticato che lo stesso vale anche per altre tradizioni religiose e filosofiche quali il cristianesimo, il giudaismo, e le religioni dell'antica Roma e Grecia (ad es. Haddot 1995; MacIntyre 1988). Nella sua analisi della omiletica musulmana nell'Egitto contemporaneo, Charles Hirschkind (2006) ha sostenuto che il modo in cui la morte viene intesa nella tradizione islamica può essere meglio compreso se pensato in relazione a processi pedagogici che sottendono la coltivazioni di certe disposizioni, sensibilità e modi di sentire specifici, quali ad esempio la tristezza e la paura. In particolare, Hirschkind ha mostrato che l'incorporazione di queste specifiche disposizioni culturali non è solo parte di un modo musulmano di porsi di fronte alla morte, ma è anche strumentale al fine di fornire ai musulmani un orientamento e una condotta etica islamiche. Nelle sulle parole, la rievocazione della morte è un modo di assaporare (*tasting*) gli esiti della stessa che viene spesso utilizzato dai predicatori musulmani egiziani “per rappresentare la morte nelle sue molteplici dimensioni

e ramificazioni con una nitidezza e profondità morale che permette il suo radicamento nell'esperienza sensoriale del fedele, così da costituire tale esperienza come un'abitudine del pensiero, del cuore, e del corpo" (*ibidem*: 176)⁸. Quelle che da una prospettiva moderna secolare vengono generalmente considerate delle emozioni negative quali la tristezza e la paura, sono in questa ottica integrali al processo tramite cui i musulmani imparano a vivere un particolare tipo di vita religiosa.

In modo parzialmente simile, la paura del giudizio divino era spesso ricordata anche negli incontri della comunità *Suffa*. Ciò avveniva specialmente con riferimento alla figura dei due angeli Raqib e Atid (in Arabo anche riferiti come "scribi onorevoli," *Kiraman Katibin*) che, secondo le scritture, siedono sulla spalla destra e sinistra di ogni persona registrando tutte le sue azioni, sia buone che cattive, le quali verranno soppesate nel giorno del giudizio (Corano 50: 16-23, 82:10-12). Queste e altre immagini spaventose venivano spesso accompagnate da descrizioni dettagliate della risolutezza di Dio nel punire i peccatori e ricompensare i giusti alla fine dei tempi. Venivano anche spesso menzionate come parte di una visione escatologica generale secondo cui questa vita non è altro che un esame (*imtihan*) a cui Dio avrebbe sottoposto gli uomini al fine di testare la loro integrità, fede e obbedienza, le quali verranno poi giudicate definitivamente nell'aldilà.

Tuttavia, diversamente da quanto mostrato da Hirsckind per il contesto egiziano, la coltivazione della paura è solo una dimensione, peraltro di minor rilievo rispetto ad altre, del modo in cui la morte viene affrontata nella tradizione tanatologica Nur. In linea con una visione cara alla tradizione sufi, nella quale Nursi stesso fu educato da giovane, la morte veniva contemplata come un passaggio naturale, quasi armonioso, da una vita limitata, transitoria e, spesso, di sofferenza, a una migliore, pacifica e infinita nell'aldilà (Kuşpınar 2010)⁹. Essa non veniva vista dai miei interlocutori come qualcosa di cui avere paura. Piuttosto, era accolta come un cambiamento di stato che avrebbe portato gioia e sollievo dalle incombenze mondane. In questo senso, una eccessiva enfasi sulla paura della tomba e delle fiamme dell'inferno sarebbe una rappresentazione fuorviante e ci impedirebbe di apprezzare come i confratelli Nur guardavano alla loro esistenza, così come alla loro morte, come parte di una visione del cosmo più complessa e in linea con quanto sopra delineato. Nella comunità *Suffa*, la vita e la morte erano inseri-

8. Traduzione dall'inglese dell'autore.

9. Per una discussione dettagliata di come nel pensiero di Nursi le forme di contemplazione della morte basate sul *tefekkir* si differenzino da quella sufi più convenzionali basate sulle facoltà di immaginazione (*rabita-i mevt*) rimando a una lettura del 21° capitolo del testo *Lema* della *Risale* (Nursi 1995). Per un commento si veda Vicini 2019: 125-129.

te all'interno del ciclo naturale delle stagioni e della trasformazione del mondo che ben si sposa con la visione generale dell'esistenza quale riflesso della creatività di Dio offerta dal *Risale*.

Al fine di meglio delucidare questo punto, riporto di seguito un estratto etnografico preso da una lettura collettiva del 7° capitolo dei *Sözler* durante un campo estivo per studenti organizzato dalla comunità in un piccolo villaggio nella provincia di Manisa nell'estate del 2010. In questo passaggio del testo, Nursi spiega il significato dei principi chiave dell'islam espressi nella frase "Io credo in Dio e nel giorno del giudizio" per mezzo di un racconto metaforico. La storia parla di un soldato ferito sul campo di battaglia in disperato bisogno di aiuto e metaforicamente minacciato da una ghigliottina, posta di fronte a lui, e da un leone che sta per attaccarlo alle spalle. Il soldato trova aiuto da "una persona gentile e illuminata da una luce come al-Khidr¹⁰" la quale gli appare con in mano una medicina e due talismani che gli permettono di mutare la ghigliottina e il leone rispettivamente in un "dondolo di piacere e gioia" e in un "docile cavallo". Ferhat, il confratello maggiore che conduceva la lezione quel pomeriggio, commentò dapprima con le seguenti parole:

Sì, attraverso il secondo talismano, la morte prende la forma di un cavallo ammaestrato, un destriero in grado di portare l'uomo di fede (*mümin*) dalla prigionia di questo mondo ai giardini del paradiso di fronte alla presenza del Dio misericordioso. È per questa ragione che quelle sagge e perfette persone (*kamil insanlar*) che sono state in grado di vedere la vera realtà che si cela dietro la morte (*ölümün hakikati*) l'hanno amata e l'hanno desiderata ancora prima che arrivasse.

Dopo questo commento, Ferhat e l'altro confratello più anziano che conduceva la lezione, Nimet, invitarono il gruppo dei circa quindici studenti presenti a una discussione sul significato della morte. Bekim partecipò animatamente al dibattito. Diede il via alla conversazione affermando che in qualità di membri della comunità Nur essi non dovrebbero avere paura della morte o di ogni altra cosa negativa che possa accadere loro durante la vita

10. Anche conosciuto come "il verdeggiante," data la sua tunica di color verde, *al-Khidr* (in turco *Hızır*) è una figura santa e mistica dell'islam che è stata identificata con diversi personaggi dell'antico testamento, in particolare con Elia, di cui è considerato essere una reincarnazione (cfr. Nursi 1997), ma anche con san Giorgio (Irfan 1993). Sebbene non sia mai menzionato nel Corano, al-Khidr viene ritenuto essere quella figura mitica che accompagna Mosé in uno dei suoi viaggi (Corano 18: 65-82). Da rilevare come in questi passaggi coranici al-Khidr venga raffigurato come il portatore di un sapere divino e segreto che fa sì che le azioni terribili che egli compie (dapprima danneggia l'imbarcazione sulla quale lui e Mosé stanno viaggiando, mentre più tardi assassina un giovane uomo) si rivelino essere, in realtà, atti di misericordia una volta che il loro vero significato viene svelato a Mosé.

(una malattia o una disgrazia) poiché, in qualità di musulmani devoti, essi sanno di preciso cosa li aspetta nell'aldilà (sottinteso, il regno di Dio). Per questo motivo non devono preoccuparsi della morte. In risposta un altro studente commentò ironicamente: “Questo per caso significa che siccome io sono un membro della comunità Nur ho accesso garantito al paradiso e quindi posso non curarmi della morte? [...] Ciò starebbe a significare che apprezzare la morte sia un bene...”. Prima ancora che finisse di proferire queste parole gli altri studenti esclamarono in coro: “No! [prolungato]... Il maestro [Nursi] dice che non bisogna desiderare la morte...”.

Altri commenti fecero seguito. Quando Bekim prese di nuovo la parola, disse: “Quando pensi alla morte provi un senso di paura, tuttavia il senso di riconoscenza per quello che Dio ci ha donato deve superare questo sentimento”. In linea con queste parole, Ferhat aggiunse che, in quanto credenti, loro devono in qualche modo temere Dio. Stava per aggiungere altro, ma venne interrotto da Nimet, il quale disse, a completamento: “... ma questo deve essere un tipo compassionevole di paura (*şefkathı bir korku*)”. Facendo riferimento a quei saggi e santi uomini che sono stati in grado di vedere la verità di Dio al di là della morte, Nimet ricorda agli studenti che “devono saper prendere il giusto gusto (*lezzet almak*) da questa paura”. Grazie alla consapevolezza circa il carattere transitorio ed effimero della vita terrena che sono in grado di acquisire tramite il *tefekkür*, essi non devono avere paura né di Dio né dell'aldilà. L'unica cosa che devono temere, piuttosto, è che “la sincerità (*ihlas*) delle loro azioni possa venire compromessa”. Essendo la sincerità una delle virtù centrali della vita in comune nel movimento Nur (cfr. Vicini 2019), Nimet coglie l'occasione per ricordare ai giovani confratelli che l'*ihlas* è l'aspetto che più conta, perché se esso viene a mancare anche la fede viene meno – e se perdono la loro fede, allora essi cominceranno a temere la morte come qualsiasi altro non credente che vede in essa il nulla, la fine di tutto, piuttosto che il passaggio a una nuova vita fondata sulla verità della rivelazione.

In altre parole, come illustrato da questo estratto, la paura della morte è parte del repertorio emozionale che ogni musulmano pio dovrebbe possedere. Tale paura diventa una condizione della mente e del corpo – nel linguaggio di Hirschkind (2006), una disposizione – che sta alla base del senso di consapevolezza che i fratelli Nur intendono coltivare decifrando, tramite il *tefekkür*, i segni del messaggio divino presenti nel cosmo. Tuttavia, nel caso del movimento Nur il pensiero della morte non incute solo paura. Piuttosto, tramite la contemplazione del perire della natura, e con essa della vita umana, i fratelli ripensano la loro esistenza individuale come parte di un quadro più grande che include il cosmo nella sua interezza e la verità di Dio.

Nella tanatologia Nur, la paura del giudizio divino è quindi mitigata da un senso di rilassatezza e sollievo dalle preoccupazioni mondane, che può persino portare i fratelli a “desiderare” la morte. Ne consegue che la morte non deve incutere terrore. Sebbene i miei interlocutori non debbano realmente desiderare di morire (essendo il suicidio una pratica vietata dall’islam), essi contemplanò l’idea della morte quale passaggio da una vita terrena evanescente e non pienamente reale, alla vera verità di Dio che si manifesterà loro nell’aldilà. In questo senso, la meditazione sulla morte è una delle migliori esemplificazioni di come i miei interlocutori radichino il loro senso di essere musulmani devoti nella coscienza che ogni cosa in questo mondo, incluse le loro vite, è un fatto effimero e transitorio se comparato all’infinita esistenza della realtà divina.

Conclusion

Attraverso le sue metafore e rappresentazioni poetiche, la *Risale-i Nur* invita i suoi lettori a riflettere profondamente sul cosmo e sull’esistenza umana in forme e modi che non sono generalmente contemplati da una vita moderna che porta gli individui a focalizzarsi sull’immediato e il concreto. Ciò mostra che sebbene il movimento Nur abbia abbracciato, sin dai tempi di Nursi, modalità di fruizione del testo religioso che non hanno più bisogno dell’interpretazione e mediazione di un maestro, ciò non va necessariamente nella direzione di una completa individualizzazione o secolarizzazione delle pratiche di accesso al testo. Come è stato illustrato, per i miei interlocutori leggere la *Risale* fa parte di un percorso pedagogico e di crescita spirituale, articolato e progressivo. Sebbene i lettori contemporanei della *Risale* possano in parte assomigliare a quelli dei quotidiani nazionali nei caffè del XIX secolo descritti da Anderson (1991), in realtà il loro approccio al testo richiede la forza e la disciplina fornita dalla vita in comune. Inoltre, la lettura del testo religioso è tesa a influenzare il lettore profondamente, nelle sue disposizioni interiori, visioni del mondo e condotta etica.

La lettura della *Risale* è quindi parte del disciplinamento del fedele a un percorso di formazione particolare. Proprio a proposito del carattere particolare e molteplice dei modelli pedagogici che si possono riscontrare nella tradizione islamica, Ira Lapidus (1984) ha notato come nella storia dell’islam non ci sia un unico modello dominante. Nel suo esemplare studio dei modelli di perfezionamento spirituale in ambito musulmano, egli nota che tale storia è meglio descritta come quella di pratiche molteplici, ognuna costituita da una diversa e complessa combinazione di intelletto, altre facoltà e idee di azione. Ogni volta che modelli di condotta musulmana (o di ogni altra reli-

gione) vengono considerati, la priorità non deve essere conferita alla pratica corporea rispetto a quella mentale, o alle facoltà sensoriali rispetto a quelle intellettuali, oppure alla dimensione collettiva a discapito di quella individuale. L'interpretazione della tradizione islamica differisce a seconda del contesto, e deve pertanto essere considerata in relazione alle particolari condizioni storiche, politiche e – come sottolineato in questo articolo – epistemologiche in cui gli intellettuali musulmani si trovano a operare. La modalità con cui i miei interlocutori stabilivano una associazione fra le loro pratiche di lettura della *Risale* e forme di contemplazione islamiche di lungo corso (*tefekkür*) deve essere letta in questa direzione; ovvero come una delle possibili modalità tramite cui un movimento contemporaneo islamico riformista pronto ad accogliere i cambiamenti introdotti dalle trasformazioni tecnologiche e dalla conoscenza scientifica, sebbene largamente ispirato dalla tradizione sufi, ha definito un modo proprio di coltivare la saggezza religiosa.

Come è stato sottolineato, non si può parlare di una rottura netta con il passato, ma neppure di una chiara continuità con esso. Se da un lato i confratelli della comunità *Suffa* prediligono la lettura di un testo religioso scritto in lingua vernacolare e la riflessione intellettuale come modalità più efficaci per coltivare la fede in tempi moderni, dall'altro essi non riducono la riflessione a una forma di pensiero induttivo finalizzato alla mera ricostruzione di una catena di cause-effetti. L'uso delle facoltà intellettive è invece volto alla meditazione, intesa come un processo deduttivo che mira a raggiungere una saggezza basata sull'idea di fondo – condivisa anche dai sistemi filosofici antichi (ad es. Hadot 1997) – che esiste una realtà, un cosmo, che trascende la vita terrena. Al fine di raggiungere questa visione, nel *tefekkür* il cuore riveste un ruolo centrale nel mediare gli impulsi razionalizzanti della mente e nell'aprire l'esperienza umana a una prospettiva più ampia che include la trascendenza e che supera le visioni scienziste dominanti che riducono la natura a pura materialità.

Il presente contributo ha evidenziato come tali considerazioni abbiano delle implicazioni significative per il modo in cui la mediazione della conoscenza è stata discussa negli studi antropologici sulla trasmissione del sapere in ambito musulmano. Laddove importanti lavori hanno evidenziato la semplificazione delle modalità di accesso al discorso religioso che ha fatto seguito all'introduzione delle nuove tecnologie a partire dai primi decenni del secolo scorso, l'articolo ha dimostrato che nel caso analizzato la fruizione dei testi rimane ancorata a forme di riflessione che hanno una lunga storia nella tradizione islamica. Inoltre, laddove la letteratura sull'uso dei testi islamici nei modelli di insegnamento musulmano è stata generalmente inte-

ressata all'interpolazione fra supporto testuale, oralità e memoria, l'articolo evidenzia come la lettura dei testi religiosi debba essere analizzata prendendo in considerazione il carattere culturale specifico delle pratiche intellettuali associate alla stessa. Molto più che un esercizio di tipo tecnico basato sulla codificazione di caratteri scritti, la lettura è una pratica che può generare una molteplicità di forme specifiche di coinvolgimento intellettuale. Nella comunità *Suffa*, così come nel movimento Nur in generale, essa stimola un tipo di meditazione che ambisce a trasformare completamente l'approccio sensoriale dell'individuo religioso al mondo che percepisce attorno a sé, al fine di vedere in esso la manifestazione della verità più profonda della rivelazione.

In questa direzione è possibile speculare oltre concludendo che, più in generale, i confratelli Nur sembrano suggerire che una totale riconfigurazione della idea stessa di conoscenza è, dal loro punto di vista, necessaria. Tale revisione richiede che considerazioni circa un ordine di principi che trascendono le nostre preoccupazioni mondane come individui e come specie umana vengano reintrodotte nelle nostre prospettive e visioni etiche. Questo tipo di operazione intellettuale è ancorata all'idea di trascendenza intesa non come una realtà altra che sta al di là del percepibile, bensì come qualcosa di esperibile nel presente e che può mutare le nostre convinzioni più profonde. Dopo tutto, la netta separazione fra ordine mondano e ultramondano che ha avuto luogo nella modernità occidentale almeno a partire dall'Illuminismo, non ha mai attecchito in modo così netto nella tradizione islamica (ad es. Salvatore 2007). Per questa ragione, per i miei interlocutori "conoscere" non implica tanto e soltanto apprendere il bagaglio tecnico necessario al fine di essere in grado di trasformare questo mondo a proprio piacimento. Piuttosto, significa raggiungere una consapevolezza superiore circa la transitorietà di questo mondo e della nostra stessa esistenza in esso, così da poter affrontare la vita da una prospettiva differente, con tutte le implicazioni etiche che ciò comporta per ripensare la condizione umana oggi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anderson, Benedict, 1991 [1983], *Imagined Communities*, London & New York, Verso.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Bausani, Alessandro, 2002 [1980], *L'islam*, Milano, Garzanti.
- Eickelman, Dale F., 1978, The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction, *Comparative Studies in Society and History*, 20, 4: 485-516.
- Eickelman, Dale F., 1992, Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies, *American Ethnologist*, 19, 4: 643-655.
- Eickelman, Dale F., Jon W. Anderson, eds, 2003, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- Foucault, Michel, 1972, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel, 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books.
- Hadot, Pierre, 1995, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises From Socrates to Foucault*, Malden, Blackwell.
- Hirschkind, Charles, 2006, *The Ethical Soundscape*, New York, Columbia University Press.
- Irfan, Omar, 1993, Khidr in the Islamic Tradition, *The Muslim World*, 83, 3-4: 279-294.
- Kant, Immanuel, 2009, *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment'?*, London, Penguin.
- Kuşpınar, Bilal, 2010, Death in Nursi's Thought, in *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought: The Case of Said Nursi*, Ibrahim M. Abu-Rabi, ed, Farham, Burlington, Ashgate: 53-68.
- Lapidus, Ira M., 1984, Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam, in *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Barbara D. Metcalf, ed, Berkeley, University of California Press: 39-61.
- MacIntyre, Alasdair, 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth.
- Mahmood, Saba, 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mardin, Şerif, 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Be-diuzzaman Said Nursi*, Albany, SUNY Press.
- Messick, Brinkley, 1993, *The Calligraphic State*, Berkeley, University of California Press: 387-412.
- Messick, Brinkley, 1997, Genealogies of Reading and the Scholarly Cultures of Islam, in *Cultures of Scholarship*, Sally C. Humphreys, ed, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Nursi, Said, 1993, *The Words*, traduzione di Şükran Vahide, Istanbul, Sözlere Publications.

- Nursi, Said, 1995, *The Flashes Collection*, traduzione di Şükran Vahide, Istanbul, Sözler Publications.
- Nursi, Said, 1997, *The Letters*, traduzione di Şükran Vahide, Istanbul, Sözler Publications.
- Rahman, Taha Abdel, 2003, The Separation of Human Philosophy From the Wisdom of the Qur'an in Said Nursi's Work, in *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, Ibrahim M. Abu-Rabi, ed, Albany, SUNY Press: 199-214.
- Salvatore, Armando, 2007, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, New York, Palgrave Macmillan.
- Tottoli, Roberto, 2009, Ahl al-Suffa, in *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, ed, Leida, Brill, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22663, consultato il 14/10/2019.
- Yavuz, M. Hakan, 2003, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York, Oxford University Press.
- Vahide, Şükran, 2005, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany, SUNY Press.
- Vicini, Fabio, 2017, Thinking Through the Heart: Islam, Reflection and the Search for Transcendence, *Culture and Religion*, 18, 2: 110-128.
- Vicini, Fabio, 2019, *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*, Leida, Brill.
- Weber, Max, 2005 [1930], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Oxone, New York, Routledge.

Fabio VICINI, PhD in Anthropology and History, SUM, Italian Institute of Human Sciences (2013), teaches at Istanbul 29 Mayıs University. His dissertation has been awarded the 2013 MESA's Malcolm H. Kerr Award in the Social Sciences. He has been PhD fellow at Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies and Leibniz-Zentrum Moderner Orient in Berlin (2011) and TÜbitak-bideb postdoctoral fellow (2013-2014). His work has appeared in journals such as *Anthropology & Education Quarterly*, *La Ricerca Folklorica*, *Culture and Religion*, *Sociology of Islam*, and *The British Journal of Middle Eastern Studies*. His forthcoming book, published with Brill, is titled *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*. fvicini@29mayis.edu.tr

This work is licensed under the Creative Commons © Fabio Vicini

Per una antropologia della lettura: Islam, riflessione e modernità nella comunità Sufia di Istanbul

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 2, DICEMBRE 2019: 83-103.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3819

