



SCHEDE
PER CONOSCERE
L'ISLAM

A CURA DI CEI E PISAI

3. FEDE E TEOLOGIA

1. *Le dottrine*

Come è stato menzionato nella scheda 1, secondo il famoso Ḥadīṭ di Ġibrīl, gli articoli della fede islamica, *īmān*, sono sei e consistono nel credere in:

1. Dio;
2. gli Angeli;
3. i Libri (rivelati);
4. i Messaggeri;
5. l'ultimo Giorno (la resurrezione e il giudizio finale);
6. il *Qadar*.

Questo credo non è mai stato visto separato dall'etica e dalla prassi. Anzi, la fede è considerata una preparazione alla giusta condotta e viceversa:

La vera pietà non è volgere il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel libro e nei profeti, di chi dona dei propri beni per amore Suo ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi compie la preghiera e paga l'elemosina e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri, ecco quelli che temono Dio (Cor. 2,177).

Nella teologia islamica questi sei articoli si dividono in tre capitoli principali:

1. la divinità (*ulūhiyya*);
2. la profezia (*nubuwwa*);
3. l'escatologia (*ma'ād*).

1.1. *Credere in Dio*

Il primo capitolo, la divinità, è rappresentato dalla prima parte della professione di fede islamica (*šahāda*), che testimonia che “non c'è dio al di fuori di Dio”, *lā ilāh illā Allāh*. Da notare che la parola *Allāh* significa semplicemente Dio in arabo, non è il nome “islamico” di Dio o, peggio, “il dio dei musulmani”. La stessa parola è usata dai cristiani arabi e si trova in tutte le traduzioni bibliche in arabo da più di mille anni. I musulmani non-arabi usano anche altre parole per dire Dio, come *Hodā* in persiano e in urdu.

La *šahāda* è la formula più sintetica del monoteismo assoluto (*tawḥīd*), che è composto di una negazione radicale, non c'è dio, *lā ilāh*, che implica la negazione di ogni tipo di associazionismo (*širk*) o di idolatria (*waṭāniyya*), incluse le forme più sottili e

nascoste, come il culto dell'ego: "Hai visto chi si è preso come dio la propria passione?" (Cor. 25,43; 45,23).

La fede deve essere libera da qualsiasi costrizione, come condizione di sincerità. La fede forzata è per natura falsa, una forma di ipocrisia (*nifāq*) o di persecuzione: "Non c'è costrizione nella religione (*dīn*), la guida si è ben distinta dall'errore" (Cor. 2,256). L'ipocrisia, la vanità (*riyā'*) e l'arroganza (*kibr*) contraddicono la fede nel Dio unico (Cor. 2,264; 4,38), perché corrompono l'intenzione (*niyya*), che deve essere pura e sincera e orientata totalmente verso Dio. La fede nel Dio unico (*tawhīd*) implica l'unificazione dell'anima e la coerenza della persona. Il pieno riconoscimento dell'unicità divina necessita la pulizia del cuore e della mente da qualsiasi desiderio o attaccamento, per arrivare alla conferma assoluta, solo Dio, *illā Allāh*, degno di culto e di adorazione, che è un impegno di vita e un atto di *islām*, una sottomissione voluta e convinta alla Volontà divina, come lo esprime questa preghiera coranica:

Di: La mia preghiera, il mio culto, la mia vita e la mia morte appartengono a Dio, il Signore dei mondi. Egli non ha compagno alcuno. Questo mi è stato ordinato, e sono il primo dei sottomessi a Lui (Cor. 6,163).

La fede nel Dio unico implica non solo la coerenza etica, ma anche la sintonia e l'armonia con tutto il creato che è sottomesso a Dio, *muslim*. L'essere umano, invece, può ribellarsi e dire di no al Signore seguendo le orme di Satana, oppure accettare la Volontà di Dio, ed essere in armonia con tutto il creato:

Lo glorificano i sette cieli e la terra e chiunque li abiti, non c'è nulla che non canti la Sua lode, però tale lode voi non la comprendete, ma Egli è mite e indulgente (Cor. 17,44).

Non vedi? Tutti lodano Dio in cielo e sulla terra, anche gli uccelli che aprono le ali, e ognuno sa come pregare e come glorificare. Dio sa bene quel che fanno (Cor. 24,41).

Il miglior modo per conoscere Dio è di contemplare i Suoi segni (*āyāt*) nel creato e nelle Scritture. Dio nel Corano, si presenta e si descrive tramite i bellissimi Nomi divini, *al-asmā' al-ḥusnā*, che sono modelli di perfezione e valori etici ed estetici¹:

Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, conosce il mistero e il visibile, è il Clemente, il Compassionevole. Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Custode, il Potente, il Dominatore, il Superbo. Sia glorificato Dio, Egli è ben oltre quel che Gli associano, Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Egli ha i bellissimi Nomi, e ogni cosa nei cieli e sulla terra celebra le Sue lodi. Egli è il Potente, il Saggio (Cor. 59,22-24).

I Nomi divini sono infiniti, ma nella Tradizione sono simbolicamente 99. La loro recitazione ha una funzione liturgica, in una forma simile al Rosario cristiano, che si chiama *tasbīḥ*. Questa parola significa confermare la trascendenza divina, *tanzīh*, e

negare qualsiasi forma di somiglianza causata dall'insufficienza del linguaggio o dal limite dell'immaginazione umana: "Egli, Dio, è uno, Dio l'eterno, non ha generato, non è generato, non c'è nessuno pari suo" (112,1-4).

I Nomi divini non sono uguali, la Misericordia divina è centrale, come etica divina e come ragione d'essere della missione profetica, al punto che Nome *al-Raḥmān*, il Clemente o il Tutto Misericordioso, è considerato equivalente al Nome proprio di Dio, *Allāh*: "Di: Invocatelo con il nome di Dio (*Allāh*), oppure invocatelo con il nome di Clemente (*al-Raḥmān*), comunque Lo invochiate Gli appartengono i Nomi più belli" (Cor. 17,110).

Il musulmano, prima di recitare il Corano o di fare qualsiasi attività, incluse quelle banali come mangiare, dice la *basmala*, la formula che si trova anche all'inizio di ogni capitolo (*sura*) del Corano, a eccezione di uno: "Nel Nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole", in arabo: *b-ism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Questa formula conferma sia la fede nel Dio unico, sia che il credente parte solo da Dio e non dalle sue passioni e impulsi, evidenziando la centralità della misericordia nell'etica islamica.

Come è stato già accennato, si può conoscere Dio anche tramite i Suoi segni, *āyāt* (sing. *āya*) in tutto il creato. Dio comunica tramite i Suoi segni a tutti i livelli, i segni scritturali, i segni cosmici, i segni umani (culturali e psichici): "Per quelli che hanno fede certa ci sono segni sulla terra e anche nelle vostre persone (anime), non vedete?" (Cor. 51,20-21).

1.2. Credere nella profezia di Muḥammad

La seconda parte della professione di fede islamica è credere che Muḥammad è il messaggero di Dio, *Muḥammad rasūl Allāh*. La veracità della profezia di Muḥammad è una condizione necessaria per credere nell'autenticità della rivelazione coranica. Ambedue le dottrine rappresentano la particolarità islamica.

Il profeta Muḥammad è "il sigillo dei profeti", *ḥātām al-nabiyyīn* (Cor. 33,40), l'ultimo anello nel fenomeno universale della profezia (*nubuwwa*). Il Corano afferma che non c'è una nazione priva della rivelazione e della comunicazione divina (Cor. 35,24). È un segno inclusivo di misericordia e di giustizia. Il Corano menziona i nomi di 25 profeti, tanti di loro sono patriarchi, re e profeti biblici. Il focus coranico è sulla linea abramitica, nonostante il Corano menzioni profeti arabi non abramitici come Hūd, Šālīh e Šu'ayb. La Tradizione indica il numero di 124.000 profeti, la maggioranza assoluta è sconosciuta:

Noi ti abbiamo dato la rivelazione come l'abbiamo data a Noè e ai profeti che lo seguirono, l'abbiamo data ad Abramo e a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle tribù, a Gesù, a Giobbe, a Giona, ad Aronne e a Salomone, e abbiamo dato a Davide i Salmi. Abbiamo ispirato i messaggeri dei quali ti abbiamo narrato la storia e i messaggeri dei quali non ti abbiamo narrato nulla, con Mosè Dio parlò (4,163-164, cfr. anche 6,82-87).

L'inviato di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti, ognuno crede in Dio, nei Suoi angeli, nei Suoi libri e nei Suoi inviati, "tra i Suoi messaggeri non facciamo alcuna differenza, abbiamo udito e ubbidito, perdona-

ci, Signore nostro, tutti faremo ritorno a Te”, così essi dicono (2,285).

Alcuni teologi musulmani distinguono tra i termini profeta (*nabī*) e messaggero/apostolo (*rasūl*), sostenendo che i messaggeri sono profeti che hanno ricevuto una rivelazione da trasmettere. Tra questi, si trovano i messaggeri di grande risoluzione (*ulū al-‘azm*) (Cor. 46,35), che, secondo la Tradizione, sono: Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad. Tuttavia, una lettura attenta del Corano ci informa che la profezia e il messaggio sono due dimensioni complementari della stessa realtà: la dimensione verticale, Dio-uomo, chiamata profezia, in cui l’uomo riceve le notizie del Cielo; e la dimensione orizzontale, in cui il messaggero comunica ciò che ha ricevuto alla sua gente o all’intera umanità.

Il Corano è la Parola di Dio rivelata al profeta Muḥammad tramite l’angelo Gabriele (Ġibrīl), l’angelo della rivelazione di tutte le Scritture. I libri sacri menzionati nel Corano sono: i rotoli (*ṣuḥuf*) di Abramo, i Salmi (*zabūr*) di Davide, la Torà (*tawrāt*) di Mosè, il Vangelo (*inḡīl*) di Gesù Cristo. Il Corano chiama la Torà e il Vangelo “guida e luce” (Cor. 5,44-46), che sono aggettivi usati anche per il Corano (2,2; 4,174)².

La dottrina della profezia si inserisce nel quadro generale dell’antropologia coranica. L’essere umano è una creatura speciale, creata con le “Mani” di Dio (38,75), plasmata dal fango, in cui Dio ha soffiato del Suo Spirito. Una creatura paradossale, perché contiene nella sua composizione elementi di luce e di santità e altri di fragilità e di debolezza. Nonostante ciò, Dio ha chiamato l’essere umano il Suo vicario (*ḥalīfa*):

E quando il tuo Signore disse agli angeli: “Porrò un vicario sulla terra”, essi dissero: “Metterai su di essa qualcuno che vi spargerà la corruzione e vi verserà il sangue, mentre noi Ti glorifichiamo lodandoTi e Ti santifichiamo?” Egli disse: “In verità Io conosco quello che voi non conoscete” (Cor. 2,30).

Il Corano parla della creazione Adamo ed Eva, e narra come Satana li ha sedotti per mangiare dall’albero proibito. Il primo peccato è stato seguito dal primo pentimento (Cor. 2,37; 20,122). Il Corano narra anche la storia del primo fratricidio, quello di Caino ed Abele, senza menzionare i nomi:

E racconta loro secondo verità la storia dei due figli di Adamo. Offrirono sacrifici; da uno fu accettato e dall’altro non fu accettato. Questi disse: “Ti ucciderò, certo.” L’altro disse: “Dio accetta solo dai devoti, e se stendi la mano per uccidermi, io non stenderò la mia per uccidere te, poiché io temo Dio, Signore dei mondi. Voglio che tu parta col mio peccato e col tuo peccato. Allora sarai tu nel novero delle genti del Fuoco. Questa è la ricompensa per gli iniqui.” La sua anima l’incoraggiò a uccidere suo fratello. Lo uccise, e fu nel novero dei perdenti. Poi Dio mandò un corvo, che si mise a grattare la terra per mostrargli come nascondere la vergogna del fratello. Disse: “Sventura a me. Sono incapace di essere come questo corvo e nascondere la vergogna del fratello. Fu così nel novero di quelli che si pentono. E fu così che Noi abbiamo prescritto per i figli di Israele che chiunque ucciderà una persona non col-

pevole d'assassinio o di corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso tutta l'umanità. E chiunque fa rivivere qualcuno è come se avesse fatto rivivere tutta l'umanità (Cor. 5,27-32).

1.3. *Credere nel Giorno ultimo*

I musulmani credono fermamente nella resurrezione dei morti, nella vita dopo la morte e nel giudizio finale davanti a Dio. "Credere in Dio e nell'Ultimo giorno" è un credo fondamentale condiviso con gli ebrei e i cristiani (Cor. 2,62; 5,69). È una caratteristica del vero credente che si ripete nel Corano in diverse occasioni (Cor. 2,126. 177. 228. 232. 264; 3,114; 4,38-39. 59 136. 162; 9,18-19. 44-45. 99; 58,22; 65,2).

Il Corano contiene una descrizione dettagliata del Paradiso e dell'Inferno, considerati come luoghi di compenso e di castigo. L'essere umano, nella vita terrena, è responsabile davanti a Dio, che conosce ciò che ha fatto di bene e di male durante la sua vita e lo giudicherà di conseguenza³.

2. *Le scuole teologiche*

1.1. *Le tre famiglie dell'Islam*

Come è stato menzionato nella prima scheda, le famiglie dell'Islam sono tre:

1. i sunniti (*ahl al-sunna*);
2. gli sciiti (*šī'a, ahl al-tašayyu'*);
3. i kharigiti (*hawāriğ*).

Sono gruppi "ortodossi", nel senso che si riconoscono a vicenda come musulmani, nonostante le divisioni storiche e la presenza di estremisti all'interno di ciascun gruppo, che scomunicano gli altri. Tuttavia, grazie anche al dialogo intra-islamico degli ultimi decenni, si è lavorato per l'unità della Umma islamica.

Il punto di divergenza tra sunniti e sciiti è la questione dell'imamato (*imāma*) e della successione al profeta Muḥammad. Secondo la visione sciita, il profeta, prima di morire, ha nominato suo cugino e genero 'Alī Ibn Abī Ṭālib (m. 661) come successore. Questo è avvenuto dopo il pellegrinaggio dell'addio del profeta, durante il viaggio di ritorno a Medina, in una sosta per le carovane chiamata *ḡadīr ḥumm* nel 632. Questa narrazione si trova anche nelle fonti sunnite ma, secondo loro, indica solo il merito di 'Alī e non costituisce una nomina esplicita.

Gli Imam, secondo la Tradizione sciita maggioritaria, detta imamita duodecimana (*imāmiyya iṭnā 'ašariyya*), sono persone infallibili (*ma'ṣūm*) come i profeti. Per i sunniti, invece, solo i profeti lo sono. Per questo il concetto di Sunna è diverso nei due gruppi: per i sunniti, la Sunna indica la Tradizione profetica, cioè i detti, gli atti e i consensi attribuiti al Profeta Muḥammad. Per gli sciiti duodecimani, la Sunna è la Tradizione dei quattordici infallibili: il Profeta, Fatima e i dodici Imam, in particolare il quinto e il sesto Imam, Muḥammad al-Bāqir (m. 732) e Ġa'far al-Šādiq (m. 765). *Lo Sciismo duodecimano* ha preso una forma definitiva con l'occultazione (*al-ḡayba*) del dodicesimo Imam Muḥammad al-Mahdī, figlio di al-Ḥasan al-'Askarī. L'occultazione è divisa in due fasi: la piccola, durante la quale l'Imam aveva quattro rappre-

sentanti che trasmettevano i suoi messaggi alla comunità, e la grande occultazione, che inizia con la morte dell'ultimo rappresentante nel 941 e continua fino ad oggi. Nella fede sciita, l'Imam al-Mahdī è considerato una figura messianica che tornerà alla fine dei tempi per riempire la terra di pace e giustizia.

Gli sciiti duodecimani sono maggioritari in Iran, Iraq, Libano, e costituiscono minoranze significative in India, Pakistan e Afghanistan. Da notare che la geografia religiosa lungo la storia ha conosciuto grandi mutamenti: ad esempio, la moschea di al-Azhar al Cairo, è stata fondata dai fatimidi ismailiti nel 970, per essere trasformata successivamente nella più grande istituzione e università sunnita. Il caso opposto è l'Iran, che era maggioritariamente sunnita fino all'arrivo della dinastia dei Safavidi al potere, che hanno dichiarato lo sciismo duodecimano religione di stato all'inizio del sedicesimo secolo. L'antagonismo politico ha avuto un ruolo decisivo nelle lotte tra sunniti e sciiti, come la competizione tra Safavidi e Ottomani.

I diversi gruppi dello *Sciismo ismailita* riconoscono Imam vivi all'interno di un sistema ereditario. Tra i gruppi più noti, vi sono i Nizāriyya, anche conosciuti come Agha-khani: il loro quarantanovesimo Imam è stato Karim Agha Khan, in carica dal 1957 (m. 4 febbraio 2025). Il suo successore, nonché suo figlio, è attualmente Rahim al-Hussaini. In India e Pakistan esiste un'altra comunità ismailita, nota come Bohra. Inoltre, ci sono altri gruppi più piccoli che fanno parte della tradizione ismailita.

Gli sciiti zayditi, maggioritari nello Yemen, non hanno un imamato ereditario; basta che l'Imam sia della discendenza del Profeta. L'ultimo Imam zaydita nello Yemen, Aḥmad Ibn Yahyā, regnò dal 1948 al 1962. Gli sciiti con tutte le loro scuole costituiscono circa il 20% dei musulmani.

I kharigiti sono un terzo gruppo, né sunnita né sciita, anzi sono il primo gruppo apparso nella storia dell'Islam, durante la grande discordia (*al-fitna al-kubrā*), la guerra civile all'epoca del quarto califfo (secondo i sunniti) e primo Imam (per gli sciiti), 'Alī Ibn Abī Ṭālib, immediatamente dopo la battaglia di Ṣiffīn nel 657. All'inizio erano estremisti e violenti, al punto di uccidere 'Alī nel 661. Poi i gruppi più estremisti si sono estinti. È rimasto solo un gruppo moderato e pacifico, gli ibaditi (*ibādīyya*), che sono maggioritari in Oman e presenti nel deserto algerino (la zona di Mزاب), l'isola di Djerba in Tunisia, Gebel Nefusa in Libia e in alcune zone dell'Africa orientale come Zanzibar.

I sunniti, che costituiscono la comunità maggioritaria, circa l'80% dei musulmani, rappresentano una realtà assai complessa, composta da diverse tendenze teologiche, come sarà evidenziato in seguito. Ciò che accomuna tutti i sunniti è una lettura della storia della prima generazione dell'Islam. Secondo la visione sunnita, il Profeta, prima di morire, non ha scelto nessuno come successore; spetta quindi alla comunità scegliere i successori, noti come Califfi (sing. *ḥalīfa*). I primi quattro Califfi sono chiamati "i ben guidati" (*rāšidūn*). Inizialmente, la teoria politica sunnita sosteneva che il Califfo doveva essere un arabo della tribù Qurayš, quella del Profeta Muḥammad. Tuttavia, nel tempo è diventato sempre più difficile mantenere questo principio, poiché gli arabi nel mondo islamico sono divenuti una minoranza. Sono emersi imperi che promuovevano il Sunnismo senza essere guidati da arabi, come l'Impero Ottomano.

2.2. *Le scuole teologiche*

2.2.1. La scuola mu'tazilita

La prima scuola teologica sistematica nell'Islam è quella mu'tazilita (*mu'tazila*). Sebbene esistessero tendenze teologiche precedenti, questo è stato il primo gruppo a esprimere un'identità ben definita, fondata su cinque principi. Questi principi affrontano tematiche legate al nuovo contesto in cui si trovava l'Islam dopo le espansioni e l'incontro con altre fedi e culture, nonché al dibattito interno tra i musulmani dell'epoca:

1. il principio dell'unicità di Dio, che sottolinea l'unità degli attributi (*ṣifāt*) e l'essenza divina (*dāt*), e afferma che il Corano è creato;
2. il principio della giustizia divina, che implica che Dio crea solo il bene e che l'essere umano è il creatore dei propri atti, sia nel bene che nel male, enfatizzando il libero arbitrio. Il Mu'tazilismo è conosciuto dal suo trascendentalismo radicale che rifiuta ogni forma di antropomorfismo, cercando di interpretare il Corano in questa ottica;
3. il principio dello stato intermedio (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) si riferisce a chi commette peccati gravi. Questa persona è chiamata "peccatore" (*fāsiq*), non essendo né credente né miscredente. Sarà condannato all'inferno, ma continuerà a essere trattato da credente all'interno della comunità. Questa posizione mirava a rispondere all'estremismo dei primi kharigiti, che scomunicavano i grandi peccatori, pur cercando di evitare un certo lassismo etico;
4. il principio della ricompensa e della minaccia (*al-wa'd wa al-wa'īd*), che afferma che le promesse di Dio saranno mantenute e che l'inferno e il paradiso saranno eterni;
5. il principio di ordinare il bene e vietare il male (*al-amr bi-l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*), che è un principio etico morale, con una connotazione politica.

Il Mu'tazilismo, essendo nato prima della divisione netta tra sunniti e sciiti, era una scuola sopra questa dualità. L'unica differenza tra i mu'taziliti sunniti e i loro compagni sciiti si manifestava nel capitolo sull'imamologia nei loro scritti. Dopo dodici generazioni di teologi, questa scuola è stata assorbita dallo Sciismo duodecimano e in particolare dallo Sciismo zaydita. Si nota che il Mu'tazilismo ha influenzato altre scuole teologiche di altre religioni, come alcune correnti della teologia araba cristiana e come la scuola caraitica nell'Ebraismo non-rabbinico.

2.2.2. L'ortodossia sunnita

Le scuole teologiche che rappresentano l'identità sunnita per eccellenza sono tre:

1. *la scuola tradizionalista (ahl al-ḥadīth)* è talvolta chiamata hanbalita, sebbene il Hanbalismo sia più conosciuto come una scuola giuridica. Questa scuola si oppone al Mu'tazilismo e considera la Sunna come una fonte di teologia, adottando un approccio letteralista ed evitando l'interpretazione allegorica, rimandando a Dio il vero significato (*tafwīd*). La scuola adottò con vigore la dottrina della natura non-creata del Corano, subendo la persecuzione da parte dei mu'taziliti durante l'inquisizione (*miḥna*), che ebbe inizio con il califfato di al-Ma'mūn l'abbaside nel 827 e continuò fino al 848. Nei secoli successivi, la scuola è stata consolidata da grandi figure come Ibn Taymiyya (m. 1328);

2. *la scuola ash'arita* o *asciarita* (*aš'ariyya*) nacque come risposta al fallimento dei mu'taziliti nell'imporre le loro dottrine. Fondata da un ex-mu'tazilita, Abū al-Ḥasan al-Aš'arī (m. 936), con l'appoggio degli Abbasidi, divenne rappresentante dell'ortodossia sunnita e, successivamente, la scuola dominante nelle grandi università sunnite, come al-Azhar al Cairo, la Zaytūna a Tunisi e al-Qarawiyyīn a Fez, in Marocco. La scuola ash'arita cerca spesso posizioni intermedie tra i tradizionalisti e i mu'taziliti. Tra le loro dottrine specifiche c'è la teoria dell'acquisizione (*kasb*), secondo cui l'essere umano non crea i propri atti, come affermano i mu'taziliti, ma li acquisisce tramite la propria volontà e intenzione, mentre Dio crea questi atti per lui o per lei. Secondo questa ottica, Dio è al di sopra del bene e del male e al di fuori di ogni giudizio morale;

3. *la scuola maturidita*, fondata da Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (m. 944). È una scuola simile a quella ash'arita, ma ha avuto un grande successo tra i sunniti non-arabi, come nelle zone dei Balcani, l'Asia centrale e il sub-continente indiano.

2.2.3. Altre scuole e tendenze

Per avere una visione più ampia della teologia islamica, è necessario includere due rami importanti:

2.2.3.1. La teologia mistica

Il sufismo è iniziato come una corrente ascetica, per sviluppare successivamente la sua dimensione teorica, chiamata filosofia mistica o teologia mistica. Tra le figure principali che hanno contribuito a questo sviluppo, troviamo il grande maestro (*al-Šayḥ al-Akbar*) andaluso Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (m. 1240), specialmente attraverso la sua teoria sull'unità dell'Essere (*waḥdat al-wuḡūd*), talvolta erroneamente tradotta in alcuni scritti come "monismo". Questa teoria cerca di superare il dualismo ontologico che ha caratterizzato la teologia classica (*kalām*), frutto del trascendentalismo radicale. Il sufismo sottolinea l'immanenza e la presenza divina nel mondo attraverso le manifestazioni dei Nomi, mantenendo allo stesso tempo il mistero trascendentale di Dio.

2.2.3.2. La metafisica

La metafisica, o "le cose divine" (*ilāhiyāt*), è una parte importante della filosofia islamica (*falsafa*) che si interseca con le scuole del *kalām* e il pensiero sufi. Si tratta di una metafisica in continuità con la filosofia greca, ma con gli adattamenti necessari al monoteismo islamico. Tra le figure più significative che hanno influenzato la teologia islamica c'è Ibn Sīnā (m. 1037), conosciuto in Occidente con il nome di Avicenna. Tra le sue idee integrate nella teologia vi è la classificazione ontologica tripartita: l'essere o l'esistente necessario (*wāḡib al-wuḡūd*), che è Dio; l'esistente possibile (*mumkin al-wuḡūd*), che è il mondo; e l'impossibile (*muḥāl al-wuḡūd*).

Un altro filosofo importante è Ibn Rušd, conosciuto anche come Averroè (m. 1198), il quale difese la metafisica dalle critiche del grande teologo ash'arita Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111). Ad esempio, quest'ultimo criticò i filosofi per la loro credenza nell'eternità del mondo (*qidam al-'ālam*), implicando l'esistenza di un altro eterno

accanto a Dio. Averroè, invece, aveva una concezione della creazione diversa da quella dei teologi che sostenevano la creazione dal nulla. Secondo Averroè, l'eternità del mondo non implica la sua non-creazione, ma piuttosto il suo essere creato continuamente ed eternamente. L'obiettivo di Ibn Rušd era dimostrare che filosofia e religione non si contraddicono, ma si completano e si confermano a vicenda.

2.2.4. Riforma teologica

Una parte dei musulmani oggi seguono ancora le scuole teologiche menzionate, talvolta con una forma di aggiornamento. Si parla di neo-Mu'tazilismo, neo-Ash'arismo, oppure di neo-Averroismo. Altri musulmani seguono scuole conservatrici più recenti, come il Wahhabismo o il Salafismo, che si presentano come continuità del Hanbalismo, rifiutando il kalām e la filosofia, e mostrandosi anti-sciiti.

Allo stesso tempo, sono nate tendenze di riforma, che cercano di aggiornare la teologia islamica in dialogo con le scienze e le filosofie moderne. Tra i nomi più noti in questo contesto, Syed Ahmad Khan (m. 1898) e Muhammad Iqbal (m. 1938) dall'India, Muhammad Abduh (m. 1905) dall'Egitto, Said Nursi (m. 1966) dalla Turchia. E tra i nomi più recenti troviamo il pakistano Fazlur Rahman (m. 1988), l'egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (m. 2010), il marocchino Mohammed Abed al-Jabri (m. 2010), l'algerino Mohammed Arkoun (m. 2010), l'iraniano Abdolkarim Soroush e tanti altri.

Accanto alle sfide della modernità, c'è anche il dialogo teologico con le teologie moderne di altre fedi, che ha permesso lo sviluppo di una teologia islamica della liberazione, del pluralismo religioso, dell'ecologia, del femminismo e della nonviolenza. Tutti questi temi adottano nuove ermeneutiche e metodologie e riflettono le domande e le esigenze dei nostri tempi.

Bibliografia

Bocca-Aldaqr, F., Campanini, M., *Manuale di teologia islamica*, Le Monnier Università, Firenze 2021.

Cruz Hernández, M., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Chiesa B. e Tottoli R. (a cura), Paideia, Brescia 1999-2001 (tre volumi).

Küng, H., *Islam: passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano 2005.

Murata, S., Chittick, W.C., *The Vision of Islam*, I.B. Tauris, London-New-York 2020.

Straface, A., *Introduzione alla teologia islamica*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 2022.

Van Ess, J., *L'alba della teologia musulmana*, tr. it. Zilio-Grandi I., Einaudi, Torino 2008.