

PERCORSI
Scienza politica

*Con il patrocinio di: italiadecide
associazione per la qualità delle politiche pubbliche.*

L'ISLAM NON È TERRORISMO

A CURA DI
FRANCESCA MARIA CORRAO
E LUCIANO VIOLANTE

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **www.mulino.it**

ISBN 978-88-15-27466-3

Copyright © 2017 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

INDICE

Prefazione, <i>di Luciano Violante</i>	p. 7
Introduzione, <i>di Francesca Maria Corrao</i>	11
PARTE PRIMA: TEMPI MODERNI	
I. Riforma e cultura nell'Islam contemporaneo, <i>di Francesca Maria Corrao</i>	17
II. Islam e terrorismo, <i>di Amer al-Sabaileh</i>	35
III. L'Islam e la violenza: un excursus giuridico, <i>di Massimo Papa</i>	47
IV. Economia islamica: significati e prospettive, <i>di Ersilia Francesca</i>	63
V. Decolonizzare il femminismo: i movimenti delle donne in Nord Africa, <i>di Renata Pepicelli</i>	77
VI. I diritti delle donne in Tunisia e nel mondo arabo, <i>di Bochra Bel Haj Hmida</i>	91
VII. L'Islam e il dialogo interreligioso, <i>di Mustafa Cenap Aydin</i>	107

PARTE SECONDA: LA TRADIZIONE ISLAMICA TRA TESTI
E PRASSI

VIII. Interazioni mediterranee nelle testimonianze della Ghenizah del Cairo, <i>di Claudio Lo Jacono</i>	p. 121
IX. Le virtù del musulmano, <i>di Ida Zilio-Grandi</i>	137
X. Pensare nell'Islam: filosofia e prassi, <i>di Massimo Campanini</i>	153
XI. Etica globale e solidarietà umana, <i>di Hasan Hanafi</i>	167
XII. Etica e giustizia sociale, <i>di Mohammed Hashas</i>	179
XIII. Il sufismo: un'altra via dell'Islam, <i>di Mohammed Khalid Rhazzali</i>	195
XIV. Il gatto e l'Islam, <i>di Igiaba Scego</i>	211
Riferimenti bibliografici	231
Gli autori	247

PREFAZIONE

Il terrorismo di Daish rischia di diventare per la sua obbiettiva drammaticità l'unica lente attraverso la quale guardiamo all'Islam. Di conseguenza l'Islam nell'immaginario collettivo viene automaticamente congiunto al terrorismo. In effetti i terroristi sostengono di essere mossi da una motivazione religiosa e di agire applicando i principi dell'Islam. Ma non c'è organizzazione terroristica che non ammantando le proprie azioni di nobili ideali, ed è una evidente ingenuità dare credito alla propaganda dei terroristi; significa accreditarli confermando le motivazioni che essi presentano.

La lotta contro il terrorismo ha sempre avuto un profilo repressivo e uno più teorico-culturale. Il primo è affidato alle forze di polizia e alla magistratura e ha lo scopo di prevenire e reprimere gli attentati, individuare e punire i responsabili. Il secondo, non meno importante del primo, serve per capire le matrici effettive della violenza, svuotare il proselitismo, isolare i terroristi, evitare dannose confusioni.

Uno degli errori più gravi che si possono commettere nella lotta culturale contro il terrorismo è quello di dare credito alle motivazioni propagandate, senza impegnarsi in un'analisi approfondita della loro fondatezza. L'Italia ha conosciuto dolorosamente il terrorismo e lo ha debellato. La dura azione repressiva è stata certamente decisiva., ma altrettanto decisiva è stata l'azione culturale diretta a smontare una per una le argomentazioni dei terroristi, svelandone il meccanismo puramente criminale. In questo modo, tra l'altro, si è bloccato il proselitismo evitando che altre centinaia di giovani finissero nella trappola della violenza.

Non fu facile allora e non è facile ora. Anche perché il terrorismo entra inevitabilmente tra gli argomenti della lotta politica interna, con toni che tendono all'estremizzazione in

vista di un utile immediato, piuttosto che alla riflessione in vista di una vittoria definitiva. Ma non bisogna cedere alla tentazione della polemica; serve la pazienza della ragione.

I terroristi si avvalgono certamente di motivazioni almeno apparentemente religiose. Ma è la religione che sta usando il terrorismo o è il terrorismo che sta usando la religione? Più chiaramente, è la politica che sta usando l'Islam o è l'Islam che sta usando la politica? L'alternativa è netta.

Nel primo caso la motivazione religiosa è l'ispirazione fondamentale e il terrorismo costituisce uno strumento per consolidare l'influenza islamica. Nell'altro caso è il terrorismo che usa arbitrariamente l'Islam per motivare i terroristi, estendere le proprie reti, conferire dignità ai propri crimini.

Man mano che vengono resi noti i comportamenti di Daish nelle zone occupate emerge con crescente nettezza l'arbitrarietà della motivazione religiosa. Torture, rapine, stupri, oppressione violenta: tutto questo non ha nulla che fare con un credo religioso di qualsiasi natura. La stessa antropologia degli attentatori europei, fruitori abituali di alcol e di droghe, conferma l'inconsistenza della motivazione islamica.

Di fronte a questo fenomeno, inoltre, è nostra abitudine non approfondire la consistenza della presunta motivazione islamica, ma darla per acquisita chiedendo che sia la stessa componente islamica delle nostre società ad attivarsi. Come se noi ci fossimo riservati il compito della repressione, lasciando ad altri quello dell'impegno teorico e culturale. Questa suddivisione implicita dei compiti è un errore perché allarga le distanze tra le due comunità, quella ospitante e quella islamica, ci preclude la comprensione del fenomeno e delle sue radici, riduce l'efficacia della nostra azione. Purtroppo noi non sappiamo nulla o quasi dell'Islam e pretendiamo che gli altri sappiano tutto di noi. Quando si parla religione islamica, ad esempio, occorre chiarire a quale Islam si fa riferimento. Nonostante le fonti comuni e i comuni principi fondamentali, esistono versioni dell'Islam che alcuni musulmani abbracciano con convinzione e che suscitano invece il netto disinteresse da parte di altri. L'Islam non è un monolite. Coglierne tutti gli aspetti comporta studi,

analisi e comparazioni che in Occidente sono ignoti al grande pubblico, obnubilato dall'equiparazione semplificatoria «Islam è terrorismo». E tuttavia, senza sforzarsi di capire, la stessa lotta contro il terrorismo e contro il proselitismo terroristico diventa più difficile.

italiadecide si occupa di politiche pubbliche ormai da dieci anni. Oggi una delle politiche pubbliche più importanti è proprio quella della liberazione dal terrorismo, che come è accaduto per altri terrorismi che abbiamo conosciuto esige anche un impegno culturale capace di costituire un fondamento teorico e produrre quindi l'isolamento dei terroristi. Abbiamo perciò accettato di buon grado la proposta che è venuta dalla Fondazione di patrocinare la pubblicazione di un libro a cura di studiosi islamici e non islamici proprio sull'effettiva realtà dell'Islam, al fine di presentare un contributo che possa essere utilizzato per avviare una fase nuova fondata sulla conoscenza e non più sul pregiudizio o sulla superficialità.

Abbiamo chiesto a Francesca Corrao, professore ordinario di Lingua e Cultura araba presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università LUISS di Roma, una delle nostre più prestigiose studiose del mondo arabo, di scegliere i temi e gli autori per una rappresentazione fedele della complessità del mondo islamico e del suo rapporto con la violenza. Gli studiosi che hanno collaborato si sono inoltre impegnati a presentare il libro nella loro Università, al fine di avviare un confronto e una discussione con gli studenti.

Sappiamo che occorreranno molti altri studi e molti altri confronti. Sappiamo anche però che il ponte più lungo comincia con poche piccole viti.

LUCIANO VIOLANTE
Presidente italiadecide

INTRODUZIONE

Parlare serenamente di mondo arabo oggi – e in particolare di mondo arabo islamico – non è molto facile, perché i media dominano la scena dell'informazione enfatizzano notizie allarmanti sugli efferati attacchi dei terroristi, senza lasciare spazio alla riflessione. Si finisce per essere sommersi da notizie date con piglio autorevole da esperti improvvisati, basate su letture superficiali e mal digerite perché distorte dal panico, spinte come sono dalla voglia di trovare subito una spiegazione semplice e un capro espiatorio su cui fare convergere tutta la rabbia.

Chi desidera capire davvero cosa succede e vuole trovare soluzioni adeguate alla complessità della situazione attuale, fa fatica a orientarsi tra le tante pubblicazioni, da quelle divulgative a quelle scientifiche, sovente di difficile lettura perché rivolte a un pubblico di specialisti. I veri esperti esistono, ma in Italia sono raramente consultati, forse perché non sempre sono disposti a dare risposte facili, rapide e preconfezionate.

È difficile, per chi conosce la storia della civiltà islamica, immaginare che la gente non conosca le meraviglie della cultura araba e l'enorme debito di gratitudine che l'umanità dovrebbe avere nei riguardi degli eredi di questa grande civiltà. In Italia, ad esempio, a loro si deve l'introduzione delle cifre «arabe», lo zero, la medicina, la chimica, la botanica, per non parlare della filosofia o dei testi per educare i principi, utile riferimento per Machiavelli, e le metafore arabe che hanno influenzato i versi dell'amor cortese e la rima che nel sostenere il ritmo metrico ha contribuito ad innovare la poesia strofica medievale.

Nella situazione attuale, forse, dovremmo prendere esempio dall'eroina delle Mille e una notte, Shahrazad, che, per curare dall'odio e dal rancore il marito divenuto

un assassino dopo aver scoperto il tradimento della prima moglie, narra racconti per mille notti, aiutandolo a riconoscere la dignità della vita altrui.

Come scrive il sociologo francese di origine iraniana Farhad Khosrkhavar, la ragione che spinge i giovani musulmani di seconda, o prima, generazione a diventare criminali sarebbe la frustrazione del doppio tradimento: il non sentirsi accettati dal paese di origine ed anche rifiutati da quello di arrivo, dove sono nati o approdati. Se così fosse urgerebbe allertare chi indirizza contro gli immigrati la rabbia popolare del rischio insito in una politica di rifiuto che finisce per aumentare il disagio di tale nuova fascia di popolazione.

Dopo le rivoluzioni arabe, le cosiddette «primavere», a partire dal 2011 in molti di questi paesi sono esplose guerre civili le cui fiamme stentano a spegnersi nonostante le bombe e le spietate repressioni. Per rendere un'idea anche parziale della difficile quanto complessa situazione, è indispensabile provare a formulare un quadro di riferimento sintetico. A tal fine mi sembra utile cogliere il suggerimento del filosofo giapponese Daisaku Ikeda laddove scrive che è necessario

ascoltare gli altri, sviluppando empatia e compassione. Vivere insieme significa capire che le fasi della vita di un individuo sono «interconnesse», indentate come ingranaggi alle fasi delle vite degli altri, che muovono la sua vita così come egli muove le loro [Ikeda 2016].

Questa riflessione trova riscontro in questo volume nel contributo di Claudio Lo Jacono, presidente dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, che sulla base dei documenti della Ghenizah del Cairo riporta alcune preziose testimonianze di convivenza tra ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo (cap. VIII).

Se passiamo al vaglio della complessa situazione del mondo arabo contemporaneo si riscontra invece, con maggiore o minore evidenza, il persistere di un conflitto sociale che dal 2011 stenta a ricomporsi.

Con riferimento a questa situazione trovo utile azzardare un parallelo fondato su una risposta di Norberto Bobbio alle

affermazioni di Renzo De Felice sulla divisione profonda della società italiana all'indomani dell'8 settembre; questo ci aiuta a tener conto delle diverse ideologie e della pluralità di posizioni presenti nel mondo arabo e islamico oggi:

La revisione che è giusto fare, lo ammetto, consiste soprattutto nel mettere in evidenza una pluralità di comportamenti: i combattenti per la Resistenza, i loro avversari fascisti, e quelli che sono rimasti in mezzo. È una conquista dei più recenti studi storici averci mostrato questa maggiore complessità. La mancata partecipazione popolare non può essere considerata come una generica forma di opposizione al movimento partigiano [Bobbio, 1997, 75].

La complessità delle società contemporanee nei paesi arabi richiede una conoscenza approfondita per comprendere almeno gli aspetti principali che riguardano la vita civile, e quindi, oltre alla religione, la storia, la filosofia, la politica, ma anche il diritto, l'economia e la storia delle donne.

A partire da queste considerazioni, per rispondere all'invito di Luciano Violante, mi sono ispirata ad alcuni dei temi che tratto nei miei manuali per gli studenti di Scienze politiche e nei corsi del master MISLAM alla LUISS. Ho così chiesto ai colleghi con cui collaboro da anni, sia italiani che stranieri provenienti da paesi di cultura musulmana, di contribuire con brevi saggi che mirano a dare un quadro il più possibile complessivo, se non esaustivo, degli aspetti più interessanti e meno noti dello scenario storico e culturale del mondo arabo-islamico.

Ho pensato di dividere la raccolta di testi in due parti, di cui la prima affronta i temi legati alla contemporaneità, e la seconda presenta le riflessioni di studiosi contemporanei su alcuni temi della tradizione islamica.

Per introdurre i contributi ho delineato un sintetico quadro storico culturale delle rivoluzioni e dei cambiamenti occorsi negli ultimi due secoli nelle società arabe che si affacciano sul bacino del Mediterraneo (cap. I).

Il collega dell'Università di Amman, Amer al-Sabaileh, ha completato il quadro geopolitico presentando un'analisi degli ultimi eventi che hanno portato alla crisi attuale (cap. II).

Massimo Papa, esperto di diritto islamico dell'ateneo romano di Tor Vergata, presenta una componente essenziale della cultura islamica: il diritto. Espone in modo sintetico e chiaro gli aspetti più importanti della tradizione, tenendo conto delle diverse modalità con cui il diritto islamico contrasta le derive del radicalismo (cap. III).

Nell'incontro tra Oriente e Occidente l'economia occupa un posto privilegiato; questo capitolo è stato assegnato ad Ersilia Francesca, docente dell'Oriente di Napoli. Qui la studiosa presenta le innovazioni introdotte dall'Islam nella società della penisola araba del VI secolo, e poi ne evidenzia le successive evoluzioni e quello che ancora oggi è prassi delle società moderne (cap. IV).

Questa breve rassegna non poteva escludere la voce dell'altra metà del cielo, le donne. La collega dell'ateneo pisano, Renata Pepicelli, traccia un quadro sintetico della storia dell'emancipazione femminile (cap. V), per poter poi introdurre la testimonianza della presidente della commissione parlamentare per le libertà personali, la tunisina Bochra Bel Haj Hmida (cap. VI).

Un altro contributo sul pensiero islamico moderno viene da uno studioso turco che da anni vive nel nostro paese: Mustafa Cenap Aydin, che elabora un'interessante sintesi delle attività di dialogo interreligioso in un paese erede di una grande tradizione mistica e secolare (cap. VII).

Nella seconda parte gli studiosi, a partire dalla rilettura dei testi classici, analizzano gli aspetti ancora attuali della tradizione per rispondere alle esigenze della società moderna. Il primo intervento è quello già citato di Claudio Lo Jacono sulla comunità multiculturale egiziana (cap. VIII), il secondo è di Ida Zilio-Grandi, studiosa del Corano dell'Università Ca' Foscari di Venezia, che presenta un'affascinante lettura di alcune virtù essenziali della fede islamica, basandosi sull'interpretazione di esperti arabi contemporanei (cap. IX).

Massimo Campanini ha curato una breve introduzione al pensiero islamico moderno: l'esperto di filosofia e pensiero politico arabo ha delineato un breve excursus che aiuta a comprendere le principali correnti attuali (cap. X).

Per entrare nel vivo del dibattito contemporaneo si riporta uno studio sulla solidarietà sociale del filosofo egiziano Hasan Hanafi; nel breve saggio l'intellettuale espone la sua lettura dell'Islam, che declina in modo adeguato alle esigenze dell'oggi (cap. XI).

Allo studioso originario del Marocco Mohamed Hashas esperto di filosofia araba, docente alla LUISS, è stato chiesto un approfondimento sul pensiero del filosofo contemporaneo Taha Abderrahmane (cap. XII).

Khalid Rhazzali, docente esperto delle tematiche dell'immigrazione dell'ateneo di Padova, ha sviluppato un breve excursus sulla mistica islamica, il sufismo, con un approfondimento su alcuni fenomeni contemporanei (cap. XIII).

Infine ho ritenuto utile accostare tanta teoria alla realtà, chiedendo alla scrittrice italiana di origini somale, Igiaba Scego, di raccontare il rapporto con gli animali della tradizione islamica, per evidenziare un altro punto di incontro tra le nostre culture: quello rappresentato dall'affetto, condiviso da molti, per i gatti.

Una notazione essenziale riguarda le trascrizioni di nomi e termini arabi che riflettono la complessità dello studio del mondo islamico. **Si è deciso deliberatamente**, senza pertanto sminuire la scientificità dei contributi, di venire incontro alle esigenze di un lettore non esperto del settore, italianizzando i termini e i nomi di uso comune. Qualche notevole eccezione è fatta per alcuni termini e i nomi di autori classici. La trascrizione fonetica, e non scientifica, dei nomi arabi serve a riconoscere tanto gli immigrati quanto gli scrittori che pubblicano in Occidente, i cui nomi sono solitamente trascritti in modo semplificato, come ad esempio Djait. Semplificare il nome di un autore classico, o meno conosciuto in Occidente, metterebbe invece in difficoltà chi lo ricerca nei testi arabi.

Infine vorrei ricordare le ragioni che mi hanno spinto ad aderire a questa iniziativa; sono fondate su due riflessioni che ritengo utile condividere con il lettore per affrontare insieme questo volume con lo sguardo rivolto verso lo stesso orizzonte di speranza. La prima è di Bruno Forte:

La sfida per il futuro è nel dialogo e nell'educazione, costruire insieme «una casa comune» che porti ad un coinvolgimento più ampio delle coscienze per uscire dalla logica di chiusura e di interessi egoistici. Fa appello a fare scelte che siano ispirate dalla volontà lucida e coraggiosa di servire il bene comune.

Da Oriente colgo la riflessione del grande pedagogo giapponese Tsunesaburo Makiguchi che sottolinea l'importanza dell'impegno personale:

mettere in grado le persone di valutare l'impatto del loro comportamento, e consapevoli del potere di incidere nell'ambiente. Tutti parlano della responsabilità di commettere il male ma non si pone abbastanza enfasi sulla responsabilità di non commettere il bene.

FRANCESCA MARIA CORRAO

PARTE PRIMA
TEMPI MODERNI

FRANCESCA MARIA CORRAO

RIFORMA E CULTURA
NELL'ISLAM CONTEMPORANEO

«Se un giorno il popolo vorrà vivere / il destino dovrà fargli strada». Questi versi del grande poeta tunisino Abu 'l-Qasim al-Shabbi (1909-1934) erano recitati (e ripetuti come slogan) dai giovani durante le manifestazioni di protesta per la morte di Bouazizi, il disoccupato suicida che nel dicembre del 2010 in Tunisia diede il via alle rivoluzioni arabe, meglio note come «primavere». Quelle proteste riuscirono a coinvolgere una marea umana che travolse il governo del dittatore Ben 'Ali, portandolo alle dimissioni e all'esilio. Il poeta conosceva la forza del suo popolo fin dagli inizi del secolo scorso, quando ogni prospettiva di emancipazione sembrava impossibile. Al-Shabbi, pur essendosi diplomato in diritto islamico alla moschea al-Zaytūna, conosceva gli ideali dell'illuminismo e dei romantici grazie alle traduzioni pubblicate sulla rivista egiziana «Apollo» e sui giornali nazionalisti tunisini. È utile ricordarne la storia per capire meglio la complessità degli eventi odierni.

La ventata di innovazione che animava i giovani in Nord Africa e Medio Oriente all'inizio del XXI secolo ha radici lontane. L'occupazione napoleonica dell'Egitto (1798) prima, e la colonizzazione francese dell'Algeria (1830) avevano suscitato forti sentimenti di indignazione, ma anche la consapevolezza della necessità di modernizzare lo Stato. Il sultano ottomano chiese al governo prussiano di organizzare una nuova scuola militare per disporre un esercito moderno più adeguato alla difesa dell'Impero. Contestualmente si predisposero le riforme finanziarie ed istituzionali utili a fare affluire nelle casse ottomane la liquidità necessaria a modernizzare la viabilità e favorire quindi gli scambi commerciali con l'Occidente. In Egitto, la rivolta dell'ufficiale ottomano Muhammad 'Ali, riuscì a liberare il paese dalla

presenza militare francese (1805) e, considerando l'urgenza di modernizzare l'esercito e l'amministrazione, inviò studenti a Parigi per apprendere le novità scientifiche che avevano permesso il successo dei colonizzatori. La prima missione di studio egiziana, guidata da al-Tahtāwī (1801-1873), un religioso della moschea di al-Azhar, portava ad un'ondata di rinnovamento con la creazione della Scuola di Lingue per formare traduttori capaci di favorire le transazioni commerciali e diffondere sul primo giornale, di nuova creazione, le idee che avevano ispirato la rivoluzione industriale.

La rinascita mise al primo posto l'ammodernamento dell'esercito, l'acquisto di nuove armi, ma soprattutto la promozione di accordi commerciali con gli inglesi per ottimizzare la produzione del riso e del cotone da esportare. Questa rapida risposta alla crisi generata dall'occupazione francese trasformò l'Egitto, nell'arco di un ventennio, in una fucina di idee e di iniziative culturali. Il movimento di scambi si intensificò sia sul piano commerciale e tecnologico che culturale; si pensi al moltiplicarsi delle traduzioni e delle missioni di studio ma anche all'arrivo di giovani rivoluzionari italiani e francesi che riparavano in Grecia e in Egitto per sfuggire alle repressioni seguite alle sconfitte del movimento risorgimentale ottocentesco.

Le rapide trasformazioni portarono alla realizzazione della ferrovia da Alessandria al Cairo, di quella che portava al mar Rosso ed infine al progetto del canale di Suez. Quest'ultimo era stato suggerito da un ingegnere veneto (all'epoca sotto dominio austriaco) e riprendeva un disegno del XVI secolo per la costruzione di un canale a Venezia.

La stampa promuoveva la diffusione della cultura moderna e contribuiva ad intensificare il dialogo con l'Occidente. Verdi componeva l'Aida per festeggiare il taglio del canale, e gli intellettuali egiziani e arabi erano accolti nei salotti francesi dove potevano denunciare il dispotismo del sultano ottomano e l'ingerenza politica dell'Inghilterra, ricevendo aiuti e consensi. Al Cairo il governo varava un progetto di riforma che portava alla prima assemblea parlamentare nel 1866, anticipando la proclamazione della costituzione ottomana e di quella tunisina.

La lettura dei testi classici del liberalismo e del socialismo influenzò sul nascere il pensiero nazionalista arabo, e i legami tra intellettuali e politici influenti favorirono la crescita di un movimento che avrebbe contribuito al crollo dell'Impero ottomano prima, e alla nascita degli Stati nazionali dopo una lunga lotta per l'indipendenza dal giogo coloniale europeo.

Assieme alla rinascita economica e culturale si registrava anche una riflessione religiosa, che cercava di individuare quali cause avevano portato al ristagno e alla decadenza spirituale del mondo islamico. Il primo grande riformista religioso, Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), sollecitava gli intellettuali a ribellarsi all'autocrazia del sultano; con lui e dopo di lui, Muhammad Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935), erano entrambi impegnati a rinnovare lo spirito di una fede pura, libera dalle pastoie del tempo per sollecitare la presa di coscienza di sé, del proprio ruolo e del proprio valore. Questi riformisti si ponevano il problema di capire se l'Islam fosse compatibile con la modernità dell'Occidente, elaborando risposte positive e ben argomentate. I loro insegnamenti hanno educato le nuove generazioni a Istanbul, al Cairo e a Beirut, e proseguivano anche dall'esilio in Francia dopo la rivolta nazionalista di Ahmad 'Urabi Pasha (1882) e l'occupazione inglese dell'Egitto.

La diffusione degli ideali della rivoluzione francese, che animavano anche i giovani in Europa, avveniva non soltanto nel mondo degli ufficiali educati da esperti militari inglesi, francesi e prussiani, ma anche per il tramite degli artigiani stranieri, artefici della ricostruzione delle grandi capitali mediterranee secondo i canoni dell'arte europea. Ingegneri, come Eiffel, fotografi, pittori, archeologi, medici e altri professionisti invitati a corte vivevano fianco a fianco con la nuova élite amministrativa che si insediava nelle rinnovate istituzioni ottomane. I romanzi di Alexander Durrel descrivevano un'Alessandria affascinante, capitale cosmopolita dei commerci mediterranei, e quelli di Pierre Loti raccontavano la storia millenaria di Istanbul e la ricchezza culturale della sua popolazione multietnica.

A Tunisi approdavano i protagonisti del risorgimento italiano, tra cui Garibaldi, e alcuni di questi davano il loro contributo creando giornali e rinnovando l'architettura della capitale nordafricana, importante punto di arrivo dei percorsi sub-sahariani. Il fermento culturale che animava il Cairo si riverberava, ma in tono minore per la più pressante censura ottomana, anche a Beirut e a Damasco, dove le scuole religiose cristiane educavano la nuova generazione insegnando le lingue e le materie scientifiche occidentali. I giovani leggevano i capolavori della letteratura francese, russa e inglese, e ne traducevano le opere celebri per il pubblico arabofono, censurando le storie più scabrose. Nell'area siro-libanese la protezione delle scuole religiose straniere era una delle conseguenze delle capitolazioni; gli accordi di pace, a seguito delle sconfitte subite dalla Turchia nelle guerre contro la Russia e la Francia, aveva portato ad estendere la protezione consolare ai cittadini stranieri e alle attività commerciali con le minoranze non musulmane. Ciò favoriva lo sviluppo economico di queste comunità avviando il declino del primato commerciale dei musulmani; come avveniva ad esempio ai produttori di sapone ad Aleppo. Tale privilegio consentiva ai cittadini stranieri di fondare giornali che, grazie alla protezione consolare, pubblicavano con maggiore libertà di espressione. Le scuole moderne nell'introdurre nuovi contenuti scientifici miglioravano le conoscenze delle giovani generazioni e ne aumentavano le competenze. Si diffondeva in conseguenza di ciò la consapevolezza che urgeva aggiornare oltre alle conoscenze scientifiche il contesto giuridico.

Nel 1906 in Egitto si pubblicavano i primi giornali politici e un anno dopo si autorizzava la formazione dei partiti. Il successo del Partito nazionale di Mustafa Kamil (1874-1908), innescava un processo di crescita del dibattito politico portando all'articolazione delle correnti di pensiero e alla creazione di altre formazioni, tra cui le più importanti sono il partito chiamato *Umma* (comunità) del liberale **Lutfi al-Sayyid** (1872-1963), uno dei fondatori della prima banca nazionale egiziana, seguito dal WAFD (delegazione) del nazionalista **Sa'ad Zaghlul** (1859-1927) dopo la prima guerra mondiale.

All'epoca i centri del dibattito politico erano i salotti letterari; il più celebre al Cairo era quello della poetessa Mayy Ziyadah (1886-1941) e a Damasco quello di Mari 'Agami (1888-1965), che erano luoghi di incontro e di scambio di opinioni tra esponenti delle diverse correnti di pensiero. Al Cairo si riunivano uomini di cultura stranieri e locali tra cui i politici come il futuro ministro della Cultura **Lutfi al-Sayyid**, e il primo ministro **Sa'ad Zaghlul**. Mayy Ziyadah era figlia di giornalisti libanesi, aveva studiato dalle suore in Palestina, e grazie alla lungimiranza dei genitori pubblicava in francese ed era in contatto con letterati di livello internazionale, tra cui Jubran Khalil Jubran (1883-1931), con cui intratteneva un lungo rapporto epistolare. I giornali e le riviste letterarie divulgavano i dibattiti in tutto il mondo arabo facilitando la conoscenza di letterati lontani, come appunto Jubran e il tunisino al-Shabbi. Il fermento culturale e il clima di scambio intellettuale contribuivano alla rinascita della lingua e della letteratura araba, che per secoli era rimasta adombrata dall'uso dell'ottomano nella burocrazia e relegata nel campo giuridico e religioso. In quest'epoca venivano fondate scuole pubbliche quali il collegio al-Sadiqi a Tunisi e l'Università del Cairo; in questa istituzione insegnavano anche docenti stranieri come gli orientalisti italiani Carlo Alfonso Nallino e Guido Rossi. Tra i loro allievi vi era anche il futuro rettore e scrittore Taha Husayn, autore di opere che hanno rivoluzionato l'ambiente accademico, come ad esempio lo studio della poesia preislamica (1927) in cui denunciava la mitizzazione di un modello poetico che, un'attenta analisi filologica, rivelava essere stato elaborato in gran parte a posteriori. La critica del passato mitico gli valse violente accuse che lo portarono a ritirare il libro e pubblicarlo qualche tempo dopo, con un approccio meno radicale; tale contrasto esprimeva la reazione di un'accademia molto conservatrice.

Per capire la reazione dei conservatori alle ardite sperimentazioni critiche e formali dei letterati arabi, è utile fare un passo indietro e spiegare la mentalità diffusa agli inizi del secolo scorso. Prevalsa, e sovente prevale ancora, la lettura dei classici fissata dall'esperto di legge islamica al-

Imām al-Ġazālī (m. 1111). Nella tradizione classica araba il metodo usato per lo studio delle diverse discipline era sovente lo stesso, perché il critico o il grammatico veniva da una formazione religiosa e giuridica. Intorno al IX secolo venivano fissati i criteri di organizzazione del sapere giuridico, e quindi anche quelli che stabilivano il valore della produzione poetica. La teoria esposta da al-Ġazālī, per cui gli atti dell'uomo appartengono a Dio e gli uomini possono soltanto acquisirli, conferma che per i tradizionalisti l'imitazione è un valore assoluto [Adonis 2002, 15; Gardet 1981]. Sempre secondo al-Ġazālī, le azioni dell'uomo sono determinate da Dio, l'unico artefice al di là dell'apparenza delle cose; per spiegare tale concetto prendeva ad esempio la marionetta del teatro delle ombre, le cui azioni sono manovrate dal burattinaio nascosto dietro la tenda [Corrao 1996, 18-20]. L'interpretazione classica tradizionale del diritto islamico – per cui l'uomo non agisce ma è agito – trovava corrispondenza in poesia nella necessità di creare nel solco fissato dalla tradizione, restando nell'ambito dell'imitazione. Si consolidava dunque una nozione di «tradizione – imitazione» nel campo della creazione letteraria.

Tra il IX e il X secolo la critica definiva i criteri di giudizio basandoli su un principio di conformità al modello mitico della poesia preislamica [Corrao 2004, 32]. Tali criteri formali ed estetici per i più conservatori erano definitivi, e per questa ragione il libro di Taha Husayn suscitò tanta indignata reazione. Nei circoli intellettuali conservatori prevaleva, e prevale ancora, la tendenza ad attenersi rigidamente al canone estetico, e la creazione innovatrice era, ed è, guardata con sospetto. Per questi motivi, a partire dall'inizio del secolo scorso, le *querelles* tra modernisti e conservatori in politica sono andate di pari passo con quelle dei letterati e degli artisti.

Dopo la prima guerra mondiale, con la sconfitta dell'Impero ottomano, la conseguente fine del califfato e la nascita della repubblica laica fondata da Atatürk si voltava pagina in maniera brusca a favore di una occidentalizzazione radicale. Se i giovani modernisti gioirono, la maggioranza della popolazione subì un doppio trauma: la fine di un'epoca e lo

spaesamento per la scomparsa di un modello di riferimento culturale e religioso. Tra gli intellettuali non tutti apprezzarono una tale virata, ed il dibattito nelle fila dei religiosi si intensificò, seppure diversificandosi nella vasta compagine dei paesi islamici.

Dopo la prima guerra mondiale in Egitto si affermava il WAFD guidato da Sa'ad Zaghlul, e dalle ceneri del partito Nazionale si formavano piccoli gruppi divisi tra il partito socialista ispirato da Salama Musa (1887-1958), il partito egiziano di ispirazione fascista, e uno sparuto gruppo che confluì in quello comunista; al contempo un'ala cospicua di conservatori religiosi aderiva all'Associazione dei Fratelli Musulmani fondata da Hasan al-Banna (1906-1949) nel 1928.

In quel periodo Taha Husayn nel saggio sul «Futuro della cultura egiziana» (1938) ribadiva che il destino del paese era proiettato verso l'Europa perché, oltre a vantare una delle più antiche civiltà mediterranee, condivideva sia la tradizione culturale razionale greca, sia quella pragmatica romana. Nella vicina regione siro-libanese l'eredità culturale di Butrus al-Bustani (1819-1883) e le numerose istituzioni scolastiche pubbliche e private contribuivano ad elaborare il pensiero nazionale, favorendo la nascita dei movimenti di liberazione e di diverse formazioni politiche. In Libano la potenza mandataria francese sosteneva un'assemblea parlamentare con rappresentanze politiche corrispondenti ai diversi gruppi religiosi. In Siria la collaborazione tra le forze cristiane e musulmane portava alla creazione del partito Ba'ath nel 1944, fondato dal cristiano Michel 'Aflaq (1910-1989) e dal musulmano Salah al-Din al-Bitar (1912-1980). Diversa era la situazione in Algeria dove l'opposizione al colonialismo francese si manifestava soprattutto in raggruppamenti di ispirazione religiosa. 'Abd al-Hamid ibn Badis (1887-1940), formatosi alla moschea al-Zaytūna di Tunisi, creava scuole musulmane e giornali, come «al-Muntaqid» per contribuire alla crescita culturale e allo sviluppo del dibattito politico tra il pubblico musulmano; inoltre Ibn Badis creava in Algeria centri per l'assistenza sociale ai poveri per ovviare alle carenze del regime segregazionista francese che penalizzava la popolazione musulmana.

Mentre il riformismo islamico dava una risposta religiosa al dispotismo straniero e al fatalismo locale elaborando l'ideale panislamico, gli intellettuali liberali mutuavano il pensiero filosofico occidentale, e reclamavano per il mondo arabo i diritti proclamati dalla rivoluzione dei lumi, considerando il futuro del mondo arabo legato all'Europa. Lutfi al-Sayyid scriveva che definire il territorio islamico quale patria per ogni musulmano fosse un principio imperialista e «il panislamismo un'ideologia destinata a fallire perché l'esistenza stessa degli stati è basata su interessi comuni e non su sentimenti comuni» [Lutfi 1947, 99].

Tanta diversità nel linguaggio politico dimostra ampiamente che l'Islam è molto articolato e non è affatto terrorista. Come scriveva l'intellettuale tunisino Muhammad Charfi, nel libro *Islam et liberté. Le malentendu historique* [1999], tutte le religioni monoteiste hanno conosciuto movimenti radicali e intolleranti, così come tutte le ideologie hanno prodotto derive di gruppi terroristici. La violenza trascina gli esseri umani verso gli istinti più bassi e fa perdere il senso dell'umanità. La lunga lotta per l'emancipazione dal colonialismo in Algeria aveva creato un solco profondo tra la parte occidentalizzata dell'élite, educata nelle scuole francesi e che ambiva ad accedere ai privilegi dei colonizzatori, e il resto del paese arabofono che rifuggiva da istituzioni e cultura percepite come ostili e destabilizzanti rispetto alla loro identità culturale.

Negli anni Quaranta, prima che sorgesse la meteora del socialismo arabo, in molti paesi erano già nati partiti politici nazionalisti, dalla Giovane Algeria di Ferhat Abbas (1899-1985) fautore della democrazia aperta, al partito popolare del siriano Antun Sa'ada (1904-1949). L'ascesa al potere di Nasser, con la liberazione del canale di Suez (1956) e la costruzione della diga di Aswan (1962) accendeva gli animi di tanti giovani che speravano di uscire in tempi brevi dall'arretramento economico e culturale della regione. La propaganda degli ideali del socialismo arabo, diffusa attraverso la radio e la televisione, dava agli intellettuali e agli artisti, anche cantanti come l'egiziana Umm Kulthum (1904-1975) e musicisti come 'Abd al-Wahab (1902-1991), la

speranza di emancipazione, coniugando insieme le esigenze di sentirsi comunità araba e di avere a cuore il destino degli umili grazie alla politica inclusiva del socialismo.

Con la motivazione di realizzare l'ambizioso scopo di raggiungere la potenza degli ex imperi coloniali Nasser, e a seguire Hafiz al-Asad (1903-2000) e gli altri leader nazionali socialisti, creavano il partito unico cancellando le altre formazioni politiche e reprimendo l'opposizione. L'uso di una propaganda pervasiva, con la radio del Cairo che portava la voce del leader ovunque, oscurava le notizie sugli arresti, sia degli islamisti che dei progressisti. I giornali attaccavano gli intellettuali liberali accusandoli di essere insensibili alle sofferenze patite dal popolo egiziano vittima del colonialismo di cui sarebbero stati complici poiché ne accettavano la cultura e i valori. I benefici della nazionalizzazione, con la creazione di scuole, ospedali e ministeri che assorbivano i neolaureati, promuovevano un clima di grande coesione attorno al presidente, tale da superare anche lo smacco della sconfitta subita nella guerra dei Sei giorni (1967).

La nascita dello Stato di Israele (1948, la catastrofe per gli arabi, Nakba) aveva creato un'ondata di esuli nei paesi limitrofi e la condizione dei palestinesi diveniva il simbolo della sconfitta, della tragica perdita della propria terra per tutti gli esuli del mondo [Said 2008, 216-231]. La Lega degli Stati arabi (1946), non avendo il potere politico per intervenire, finanziava le associazioni islamiche in aiuto della popolazione fuggita. La questione palestinese poneva la neonata classe politica araba di fronte ad un problema che condizionava il dibattito politico e ne minava alle basi la ragione d'essere, riacutizzando l'irrisolta questione delle interferenze delle potenze ex coloniali.

Le difficoltà nel dialogo con i paesi occidentali emergevano anche in occasione della approvazione della Carta dei diritti umani delle Nazioni Unite; tra i firmatari figuravano solo i sei Stati che avevano raggiunto all'epoca una indipendenza seppure parziale (Pakistan, Afghanistan, Iran, Iraq, Libano ed Egitto). L'Arabia Saudita si asteneva, per poi promuovere attraverso l'OCI (Organizzazione della comunità islamica) nel 1990 una Dichiarazione dei diritti

dell'uomo nell'Islam che limita molte libertà, da quella di cambiare culto, all'emancipazione delle donne, al diritto di associazione sindacale. Più tardi la Carta araba dei diritti dell'uomo elaborata dalla Lega degli Stati arabi (1994) assicurava invece questi diritti, ma a condizione che non turbassero la sicurezza del paese, nel quale caso potevano essere sospesi.

Nei paesi arabi la crisi della sconfitta del '67 portava al rilancio dell'ideologia panaraba e alla prima rottura tra classe politica e intellettuali. Un esempio emblematico di questa frattura è la vicenda delle riviste letterarie libanesi «al-Ādāb», che pubblicava gli scritti degli intellettuali impegnati schierati a fianco dei leader del socialismo arabo e la rivista «Shi'r» che prendeva le distanze dagli schieramenti politici. Nel 1957 i redattori di «Shi'r», tra cui Adonis, erano accusati di essere finanziati dalla CIA solo perché pubblicavano articoli di critica e poesie straniere in versi liberi, soprattutto americani (Walt Whitman). L'ostracismo degli intellettuali impegnati contro questa rivista, nasceva dal desiderio di sostenere il governo nella fase di costruzione della comunità nazionale post coloniale, ed il loro appello ad unire le forze era considerato un imperativo. L'opposizione di Adonis era fondata invece sulla convinzione che non basta cambiare il governo per mutare le sorti di una nazione; per il poeta siriano bisogna piuttosto cambiare la società perché solo il cambiamento individuale, il rivoluzionamento profondo nell'atteggiamento della persona nei confronti delle cose e del mondo, può produrre una vera e duratura trasformazione [Adonis 2009].

Con la disfatta del 1967 s'incrinavano i rapporti tra molti intellettuali e potere. Il poeta siriano Nizar Qabbani (1923-1998), indignato dalla vergognosa performance militare, accusava la leadership di avere represso quella libertà necessaria alla crescita culturale e all'emancipazione delle persone:

Signor Sultano, mio signore,
due volte hai perso la guerra
perché metà del popolo non ha voce...
[cit. in Corrao 2004, 420].

Alla rapida diffusione del pensiero moderno tra le classi dirigenti urbane non corrispondeva un altrettanto equa distribuzione di informazione, maturazione e benessere tra la popolazione rurale. Il patriarcato fatalista e misogino continuava a dominare i rapporti sociali, e le denunce degli scrittori e delle scrittrici d'inizio secolo erano rimaste in gran parte inascoltate. Anche se i nuovi governi avevano cercato di colmare il divario tra il centro e le periferie, per bloccare l'opposizione avevano rinunciato a difendere la libertà e l'eguaglianza, conservando il sistema patriarcale. La donna secondo la critica siriana Khalidah Sa'id restava un'eterna minore e ogni sopruso veniva giustificato in nome della difesa dell'onore. La violenza contro le donne, secondo uno studio della sociologa libanese Fahmiyyah Sharaf al-Din, era un elemento diffuso, trasversale alle diverse culture mediorientali, di cui erano vittime sia le cristiane che le musulmane [Corrao 2011, 51-52]. Le donne erano le grandi tradite; solo in Turchia e in Tunisia ottenevano un'effettiva parità; altrove restavano sottomesse alla cultura misogina di una classe religiosa conservatrice, la cui alleanza serviva a non mettere in discussione la legittimità del potere politico.

A pagare il prezzo più alto per questa alleanza siglata a spese della libertà, fu il pacifista sudanese Mahmud Taha (1909-1985), ucciso perché voleva distinguere gli insegnamenti universali del Corano, rivelati alla Mecca, da quelli più legati al tempo storico della profezia, rivelati a Medina. In tempi più recenti un'altra vittima, che ha pagato con l'esilio volontario è stato lo studioso egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) che aveva osato studiare il testo sacro con un approccio analitico moderno. Molti altri hanno pagato con la prigione e pochi sono stati graziati come Sadiq Jalal al-'Azm (1934-2017). Il filosofo siriano docente all'Università Americana di Beirut, aveva denunciato il patto tra la classe religiosa conservatrice e il potere politico condannando la *fatwā* di Khomeini contro Salman Rushdie [Al-Azm 2016]. Un altro esempio significativo è quello dell'attivista egiziana Nawal al-Sa'adawi, condannata da un tribunale religioso a divorziare dal marito, perché accusata di apostasia sulla base di un articolo che manipolava una sua dichiarazione.

La pressione internazionale dei colleghi arabi e occidentali in difesa della donna hanno costretto l'allora presidente Mubarak a concederle la grazia.

Da allora nelle società arabe la contrapposizione tra i modernisti e i conservatori conosceva una fase di crescente violenza. I regimi rispondevano con la repressione, ma la corruzione e il malgoverno non placavano il malcontento tra le fasce emarginate e i più deboli. Gli episodi isolati di rabbia che portavano giovani criminali a ferire il Nobel per la letteratura Mahfuz (1994), crescevano sino a diventare una vera e propria «guerra al regime» che in Egitto culminava nel massacro di Luxor (1997), colpendo decine di turisti innocenti.

Lo studioso egiziano **Abu Zayd**, nell'analizzare il fenomeno fondamentalista, osservava che, l'incontro con l'Occidente da una parte aveva contribuito alla nascita del movimento che portava allo sviluppo della società moderna e alla fondazione di ONG in difesa dei diritti umani e dei diritti delle donne, e dall'altra parte però provocava una chiusura epistemologica coagulatasi attorno al pensiero di Sayyid Qutb, l'ideologo dei Fratelli Musulmani [Corrao 2011, 57]. Le crisi politiche ed economiche, secondo Abu Zayd, avevano suscitato l'esigenza di tornare alle origini e di purificare la fede dalle contaminazioni «occidentali». Il primo obiettivo dei riformatori neo-salafiti era, e resta, controllare la scolarizzazione per una rigida rieducazione ai principi dell'Islam. I modernisti invece, eredi del pensiero innovatore del filosofo andaluso Averroè (1126-1198), credono con lui che la ragione umana abbia un ruolo fondamentale, accanto alla fede, nel capire e interpretare i testi sacri. Per Mohamad Charfi nel testo *Islam et Liberté* [1999] in qualsiasi religione ci sono i fondamentalisti; il problema nell'Islam è che i conservatori sono ciecamente fedeli a regole elaborate in un mondo profondamente diverso da quello attuale.

Abu Zayd riteneva, inoltre, che tra le cause della miseria della società araba vi sia l'incapacità di riconoscere le reali potenzialità delle donne. Sempre secondo Abu Zayd, i neo-salafiti portano all'estremo la rigida interpretazione dei testi della tradizione, sino ad arrivare ad eliminare la

presenza delle donne negando loro il diritto di apparire in pubblico o emarginandole dietro il velo. Questa tendenza, per il filosofo egiziano Hasan Hanafi è il risultato di una interpretazione dei testi sacri e delle tradizioni islamiche che non risponde al mondo moderno e che pertanto vanno sottoposti ad una rilettura [Corrao 2011, 58].

Più di recente numerosi studiosi riformisti musulmani sono tornati a studiare le fonti dell'Islam per spiegare che una nuova interpretazione ne mostra l'assoluta compatibilità con la modernità e con i diritti umani [An-Na'im 1996, 24-26, 103-118]. In particolare lo storico tunisino recentemente scomparso Muhammad Talbi (m. 2017) osservava che i diritti umani sono coerenti con i principi affermati nel Corano; superando le posizioni più intransigenti affermava che i diritti umani non siano solo di matrice occidentale, ma emergano dalle radici stesse del patrimonio religioso islamico

Per il sociologo tunisino Tahir Labib i pregiudizi nei rapporti tra Oriente e Occidente risalgono al tempo delle Crociate. Da allora, in corrispondenza con il declino dell'Oriente, il disinteresse per l'Occidente si è trasformato in una ostilità pari alla crescita della potenza politica europea. La sensazione diffusa è che l'Occidente, dopo aver beneficiato delle conoscenze scientifiche e culturali provenienti dall'Oriente, ne abbia cancellato l'origine [Labib 2007]. Labib constata che sulle due sponde le immagini dell'«Altro» hanno assunto sembianze fantastiche o efferate, come dimostrano gli studi di Edward Said e Hasan Hanafi; ed ancora oggi si continua ad alimentare un immaginario negativo e conflittuale invece di favorire un onesto scambio di opinioni e conoscenze.

All'inizio di questo breve excursus si è ricordato lo slogan poetico della rivoluzione tunisina, e alla conclusione vale la pena menzionare un'altra parola d'ordine del movimento egiziano del 2011, «Siamo tutti Khalid Sa'id» in memoria del giovane martire ucciso dalla polizia (2010). Uno degli ispiratori della rivoluzione egiziana, Wael Ghonim, creando una pagina Facebook in suo nome riusciva a mobilitare migliaia di giovani dimostrando che la voglia di libertà, giustizia e dignità era diffusa e che il paese voleva un governo più

giusto e meno autoritario. Purtroppo i conservatori, in Egitto, come altrove in Medio Oriente e in Nord Africa, hanno virato il corso degli eventi in modo violento, e le speranze di questi giovani sono naufragate insieme alla vita di altri scomparsi, tra cui l'italiano Regeni. Ma la storia degli ultimi due secoli insegna anche che nulla può fermare l'aspirazione alla libertà della gente, come recita il versetto del Corano, più volte citato nel corso delle manifestazioni egiziane:

Iddio non muta mai la Sua grazia ad un popolo, avanti che essi non mutino quel che hanno in cuore (13, 11).

Un'ultima riflessione sull'esitante, per non dire ambigua, politica delle potenze europee che ha contribuito a creare in Medio Oriente un clima di pregiudizio e di sfiducia nei confronti della classe politica ed intellettuale occidentale. Dopo la seconda guerra mondiale molte cose sono cambiate, rispetto agli inganni dei tempi di Lawrence d'Arabia e della malevolenza di alcuni orientalisti fortemente eurocentrici condannati da Edward Said nel libro *Orientalismo*; eppure il tono acre di certi pregiudizi nei confronti del mondo arabo da una parte, e la diffidenza verso l'Occidente dall'altra, sono duri a morire. La propaganda che prende le mosse dalla guerra contro il terrorismo è gestita in modo da non aiutare a migliorare i rapporti.

Se da noi si registra un clima crescente di pregiudizio e razzismo nei media, sui libri di scuola si è fatto molto poco per cambiare l'immagine negativa dell'Islam; sarebbe invece opportuno fare conoscere gli apporti positivi apportati al nostro umanesimo e al rinascimento, provenienti dalle straordinarie esperienze culturali andalusa e siciliana.

Nella sponda sud del Mediterraneo è in atto una lotta contro l'involuzione aggressiva di certi gruppi di conservatori intolleranti, il pugno di ferro dei militari giustificato dall'esigenza di contrastare i terroristi, la crisi economica dovuta alle guerre e all'immigrazione di gente che fugge dalla violenza dai paesi destabilizzati dalle rivoluzioni. I dati delle migrazioni in Medio Oriente sono molto più pesanti di quelli che si registrano in Europa: si tratta di cifre vicine

ai due milioni in Giordania, del doppio in Turchia, di un milione in Libano, e di mezzo milione di libici in Tunisia per non parlare dell'afflusso di immigrati dall'Africa subsahariana in Marocco.

Qualcosa comunque è cambiato nei rapporti tra Oriente e Occidente; le rivoluzioni arabe hanno dimostrato che la gente è stanca di attribuire a nemici esterni la causa della crisi economica frutto di malgoverno e corruzione. Intanto da noi sono triplicati gli studenti che vogliono conoscere il mondo arabo, e crescono le iniziative delle diverse comunità religiose a favore del dialogo. Mentre i media continuano ad alimentare diffidenza e pregiudizi, un numero crescente di cittadini ha voglia di conoscere e lavorare insieme. A causa delle guerre e degli attentati sono rallentati il flusso dei turisti e gli scambi culturali promossi dalle politiche di cooperazione tra le due sponde del Mediterraneo seguite agli accordi di Barcellona (1995). Oggi una politica miope di chiusura ostacola gli scambi tra artisti, intellettuali, docenti e studenti a causa della difficoltà di ottenere i visti per accedere in Europa. Nonostante questo contesto di difficoltà le università di alcuni paesi, come la Tunisia e il Marocco, continuano a sviluppare i progetti europei.

L'impegno di molti studiosi e cittadini interessati a promuovere un dialogo costruttivo e allontanare le ombre del pregiudizio e l'escalation della violenza insensata, servono a non dimenticare le vittime delle rivoluzioni arabe del 2011, quando migliaia di giovani hanno sacrificato la vita per avere il rispetto e la libertà promessa da secoli di riforme per l'emancipazione. La poesia ne onora la memoria (come da noi la Spigolatrice di Sapri ricorda le vittime per la libertà italiana nel risorgimento), con i versi di Mahmud Darwish:

Era come l'ultimo eroe epico
difendeva il diritto di Troia
alla sua parte di storia
[cit. in Corrao 2006].

Per il poeta l'essere umano anche se vessato e sconfitto ha diritto ad avere il suo posto nella storia, come gli eroi di Troia. Oggi molti profughi di precedenti emigrazioni, forti dell'esperienza superata, possono narrare la loro storia ed essere d'aiuto ai più deboli nuovi arrivati perché non cadano preda della disperazione e continuino a lottare per una vita degna di essere vissuta, accanto a chi li ospita per costruire una società più umana.

AMER AL-SABAILEH

ISLAM E TERRORISMO

Dall'11 settembre 2001 la questione del terrorismo islamico domina lo scenario internazionale. L'impatto degli attacchi sull'opinione pubblica mondiale ha determinato un cambiamento radicale del modo in cui viene percepita, su scala globale, la questione del terrorismo, in particolare se di matrice islamica. C'è quindi un «prima» e un «dopo» l'11 settembre, tanto che si può parlare di due epoche diverse, separate da una data che fa da punto di rottura.

Gli attentati alle Torri gemelle hanno acceso un intenso dibattito, a livello internazionale, sul tipo di pericolo che l'Islam potrebbe rappresentare per la pace di ogni popolo e nazione. Convegni e seminari sono stati organizzati in tutto il mondo. La maggior parte di queste discussioni però, non ha compreso la vera natura né del problema, né del legame tra Islam e terrorismo. I paesi stessi si sono limitati ad affrontare la questione esclusivamente da un punto di vista precauzionale: hanno incrementato le misure di sicurezza, potenziato i controlli, alzato barriere. Questo avrebbe dovuto marginalizzare, sino ad eliminare il rischio di attacchi, ma come dimostra la cronaca quotidiana, la minaccia terroristica ha continuato a costituire un pericolo per l'Occidente come per il Medio Oriente stesso.

La necessità di analizzare i complessi cambiamenti in atto, ha spinto tanti giovani ricercatori a studiare l'Islam e la sua millenaria cultura. In questi anni, sono stati pubblicati moltissimi libri sull'argomento, suddivisibili in due macro categorie: una considera l'Islam fonte del terrorismo; l'altra prova a negare questa tesi, smontandone le accuse. C'è chi ha adottato una chiave interpretativa di tipo storico, provando ad applicare categorie concettuali passate, come ad esempio lo scontro tra religioni durante le Crociate, per interpretare

l'attualità, facendo parallelismi faticosi, quanto inutili. Non mancano ricerche dirette a misurare l'influenza dell'Islam sulle masse, né analisi di Centri di studio volte a quantificare il pericolo delle correnti radicali e fondamentaliste per le società europee.

In Occidente, lo stereotipo dominante del jihadista è legato a categorie semplicistiche: nazionalità e lingua araba, pelle scura, barba. L'estrema debolezza di questa concezione è evidenziata dal percorso stesso compiuto dal terrorismo, in questi anni: c'è stato un cambiamento totale dello stile, delle tecniche e dei soggetti coinvolti. Si è passati da una dimensione locale ad una globale e i protagonisti sono sempre più occidentali che comunicano tra loro in lingua europea e si muovono con passaporti europei.

Con la guerra in Iraq, iniziata nel 2003 da George W. Bush, il terrorismo ha mutato alcune sue caratteristiche: non più cellule segrete, nascoste, che tramano nell'ombra, ma gruppi criminali che operano sul territorio, alla luce del sole, fanno propaganda di sé usando tutti i canali social, sfruttano le nuove tecnologie per costruire un'epica intorno alle proprie azioni e per reclutare militanti dai paesi più diversi, Europa inclusa. In Iraq, dopo la caduta del regime, si è assistito alla nascita di varie organizzazioni terroristiche. Quella di al-Zarqawi è il nucleo intorno al quale, nel 2014, si è sviluppato l'ISIS che ha dato al conflitto cultural-religioso una dimensione sempre più internazionale.

Questo saggio intende fare una distinzione tra Islam e terrorismo, adottando un processo analitico nuovo che non nega l'esistenza del radicalismo islamico. Saranno individuate le cause del problema e suggerite soluzioni per liberare la religione dal giogo dello sfruttamento politico. Ripercorrendo le tappe dello sviluppo dell'Islam e del suo legame col potere saranno riprese le tesi di diversi intellettuali arabi e islamici che, in modo lungimirante, avevano già previsto nei loro studi l'emergere della maggior parte dei problemi attuali. Sarà la ricerca di soluzioni realistiche a portare alla re-interpretazione dei testi storici sacri, liberando il pensiero islamico dal tabù della modernizzazione e dal diktat del rispetto della tradizione.

La dimensione storica del rapporto «Islam e politica»

Come altre religioni, anche l'Islam ha subito varie fasi di sfruttamento politico. Il revisionismo storico mostra chiaramente quanto l'essere stato oggetto di strumentalizzazione ne abbia modificato i caratteri identitari originari. Le fonti della fede sono state prosciugate e il Credo è stato ridotto a semplice mezzo per promuovere l'ascesa al potere di gruppi governanti, interessati solo a consolidare la propria influenza sull'intera *umma* (comunità musulmana). Questo sin dal primo califfato dinastico, quello omayyade.

Il trasferimento della capitale dalla Mecca a Damasco (661 al 750) ad esempio, risponde ad una precisa strategia politica: il controllo dei confini, in espansione verso il Mediterraneo e il Levante, rende necessario spostare la sede centrale del potere in una città meno isolata. Le ambizioni egemoniche dei governanti prevalgono sulle ragioni della fede, nonostante le proteste degli abitanti della Città Santa. Lo stesso accade per il principio di successione. Con il califfo Mu'āwīya ibn Abī Sufyān e il riconoscimento del figlio Yazīd quale erede diretto, il modello dinastico scardina quello democratico-elettivo delle origini e si impone come dominante, tramandandosi anche nelle epoche seguenti. Così sarà per gli Abbasidi a Baghdad, i Fatimidi in Egitto, i Mamelucchi-Ottomani in Turchia ed Europa orientale.

Nel tempo il destino della religione si lega, fino a sovrapporsi, a quello dei califfati con inevitabili storture nella pratica della dottrina islamica. Le prescrizioni etiche, giuridiche, comportamentali contenute nei testi sacri, utilitaristicamente interpretate dalle autorità politiche e religiose, diventano il fondamento normativo e organizzativo della società. Ogni decisione o azione del califfo viene imposta alle masse per il supposto legame con i valori dell'Islam. Con la caduta dell'Impero ottomano e la fine delle due guerre mondiali, nuovi sistemi politici si auto-legittimano sull'idea religiosa della discendenza diretta con il profeta Muhammad (Maometto): il re del Marocco è «Principe dei fedeli», quello saudita «Servo delle due moschee sacre», quello giordano «Custode dei beni dei musulmani a Gerusalemme».

L'idea utopica, così ben salda nella mente dei musulmani, dell'esistenza di un califfato pieno di virtù, realizzato all'epoca del Profeta e, nel caso dei sunniti anche dei «califfi ben guidati», si dimostra uno strumento manipolatorio molto efficace. Quest'immagine dell'età dell'oro, anche se storicamente definita, è stata creata *ad hoc* da partiti politici e religiosi per spingere i cittadini ad accettare passivamente codici socio-giuridici anacronistici, in vista del compimento di una comunità grandiosa e giusta. La riproposizione di sistemi arcaici, nell'organizzazione del presente così come nella progettazione del futuro, è dettata dalla convinzione che il progresso non possa coincidere con la modernità decadente e corrotta, ma solo con la restaurazione dei valori del passato. Nello stesso modo, l'idea trascendente del califfato con una vita ultraterrena perfetta, nel regno di Allah, è utilizzata per far accettare passivamente ai fedeli la mancanza di sistemi di giustizia sociale, corruzione, emarginazione, povertà.

La forte presa che questa idea utopica ha avuto e continua ad avere sull'immaginario collettivo, ha fatto sì che l'ISIS adottasse una narrativa propagandistica di sé, partendo proprio dalla dichiarazione del califfato. Secondo i jihadisti, per il ritorno all'età dell'oro è necessario professare l'Islam puro delle origini, attenersi alle sue regole e restrizioni, in modo da promuovere il rinnovamento dell'*umma*. I testi Sacri vanno interpretati in modo rigido e letterale, perché la parola eterna e vera di Dio, non può essere adattata storicamente. Inoltre il messaggio rivoluzionario e liberatorio del Corano deve essere attuato attraverso il progetto di islamizzazione globale. Contro il nemico eretico o infedele è esaltata e celebrata come necessaria anche la violenza e il martirio.

Queste pericolose derive rendono evidente il problema del legame tra Islam e terrorismo. Esso non può essere risolto senza sciogliere l'intreccio tra politica e religione. Lo sfruttamento politico ha trasformato l'Islam da religione mistica, spirituale a sistema di governo autoritario che controlla anche i più piccoli dettagli della vita dell'uomo, delimita i suoi pensieri e comportamenti. I sistemi politici non hanno interesse ad attuare un processo di riforma e

fanno della religione uno strumento di governo incompatibile con tutto ciò che è nuovo. Questo è confermato anche da un famosissimo pensatore arabo, Hisham Sharabi, in due dei suoi libri fondamentali *Governments and Politics of the Middle East in Twentieth Century* e *Arab Intellectuals and the West*. La componente politica, conquistatrice, radicale dell'Islam si può combattere solo attraverso processi di riforma. Tanto di quello che noi consideriamo oggi come islamico, in realtà è legato a radici tribali e ad abitudini, formatesi in età pre-islamica. Come sostiene l'intellettuale Muhammad Arkoun: «L'Islam non è fattore decisivo nella società, mentre lo sono le tradizioni e i riti preislamici. E questo è valido anche per la cultura trasmessa oralmente e quindi non documentata» [Arkoun 1990, 122].

Sbaglia chi nega che l'Islam, oggi, non rappresenti un pericolo per gli stessi musulmani. È facile affermare che sia una realtà separata e lontana dal terrorismo, ma i continui attentati in Medio Oriente, in Europa e nel resto del mondo ci pongono di fronte ad un'altra verità. La regressione estremista, legata ad ideologie fondamentaliste, sta trascinandolo la religione in una deriva totalitaria e violenta. Questo fanatismo radicale che inneggia al *jihad* contro i cosiddetti paesi islamici e l'Occidente corrotto, si nutre della secolare chiusura della religione alla modernità. L'Islam, anche nella sua veste più spirituale, resta una fede isolata, aggrappata a dogmi secolari arcaici, incapace di trasformarsi e aprirsi ai valori occidentali. La cristallizzazione della dottrina in formule rigide è avvenuta nel tempo, determinando la progressiva distorsione del messaggio del Corano.

Le prove e gli ostacoli che ha affrontato il processo di «modernizzazione» dell'Islam

Politicizzato, strumentalizzato, distorto da ideologie estremiste: l'Islam che fa paura all'Occidente e al mondo musulmano tradisce l'autenticità del messaggio coranico; legittima, in nome della fede, violenza, odio e intolleranza, diventando una minaccia per la pace sociale e la sicurezza

globale. Liberare la religione dall'ingerenza politica, attraverso la secolarizzazione del potere e lo sviluppo del pensiero critico è il solo modo per contrastare il fondamentalismo radicale. Ma tutto questo è davvero possibile?

Nel corso della storia ci sono stati molti tentativi di riforma dell'Islam. La maggior parte di essi è avvenuta all'interno della stessa comunità musulmana. Da tempo infatti, intellettuali e studiosi, sottolineano la necessità di affrontare le sfide della modernità, aprendo il mondo arabo-islamico ai valori universali di libertà, tolleranza, democrazia, uguaglianza, società civile. L'eredità culturale di pensatori come Hisham Sharabi, Muhammad Arkoun, Hisham Djait, Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabri, è davvero preziosa per chi sa coglierla e comprenderla.

Hisham Sharabi, nel suo celebre libro *Neopatriarchy* [???], analizza il fenomeno del fanatismo religioso. Secondo il sociologo, l'adesione cieca e incondizionata alla fede da parte delle masse è la risposta all'oppressione economica e sessuale subita. L'impossibilità di soddisfare le esigenze, anche più elementari, spinge gli individui a cercare forme di compensazione esterne. La religione può essere un valido appiglio a cui aggrapparsi per riempire la vita di senso. Se le proprie frustrazioni personali non riescono ad essere superate, si può degenerare in comportamenti aggressivi e violenti. La sopraffazione dell'altro è un modo per affermare il ripristino dei bisogni fondamentali non appagati. Il fenomeno del fanatismo nelle società è favorito dalla conservazione di modelli tradizionali sia familiari che di potere. Il patriarcato, l'assolutismo politico o religioso, hanno una struttura autoritaria verticistica, fondata sulla repressione. Dice Sharabi: «Quello del patriarcato è un mondo ripiegato su sé stesso. La realtà è ridotta ad un sistema di credenze e tradizioni, nelle quali l'individuo e la collettività si riconoscono. La diversità, in ogni sua forma, non è ammessa, perché è vista come una minaccia all'esistente [Sharabi 1987, 20]. Secondo Arkoun per uscire dall'oppressione religiosa o politica bisogna liberarsi dall'interpretazione tradizionalista del Corano.

Il mancato processo di modernizzazione infatti, ha imprigionato la religione e con essa gli ordinamenti politico-sociali

che se ne servono strumentalmente per raggiungere i propri obiettivi, in uno schema rigido, arcaico e oscurantista. La chiusura verso il rinnovamento nasce dalla convinzione che nella sola epoca aurea c'è stato il compimento della società perfetta e che questa sia l'unico modello a cui doversi rifare in ogni era. L'utopia del passato con il peso anacronistico delle sue norme etiche, morali, giuridiche ha isolato l'uomo musulmano, lo ha posto ai margini del processo di integrazione globale, escludendolo dallo sviluppo culturale e tecnologico. L'idealizzazione e sacralizzazione dell'Islam delle origini ha portato le comunità ad una letargia sociale e intellettuale, durata secoli e ha favorito modelli politici e culturali conservatori dove regnanti, autorità religiose, partiti politici hanno il pieno controllo sulle masse.

Solo un processo di cambiamento radicale e profondo può porre fine a questo immobilismo e schiudere alla modernità. Il primo passo da compiere è la depoliticizzazione dell'Islam. La separazione dal potere temporale è il solo modo per liberare la religione dalle ingerenze esterne dei governanti e per ricondurre la fede alla sfera individuale e privata del fedele. È necessario inoltre, riscoprire la reale essenza dell'Islam, la sua profonda dimensione spirituale, dando risalto «a tutti quei principi che riconoscono all'uomo la capacità di scegliere e costruire autonomamente il proprio futuro» [Yassine 2015, 8]. Il Corano è pieno di versetti che richiamano alla libertà, alla tolleranza, al rispetto reciproco tra gli individui. Il Libro Sacro sostiene e non condanna l'idea della differenza, della diversità, dell'accettazione dell'altro. Questi messaggi positivi sono del tutto assenti dal discorso radicale che purtroppo, oggi, è quello dominante e con maggiore presa sulle masse. Gli estremisti «**[dove chiude?]** privilegiano solo alcune letture del Corano storicamente date, conservatrici e riduttive, e le legittimano come se fossero le uniche vere. [...] Propagandano «come "Islam puro" l'accorpamento di passi di vari autori classici, decontestualizzati e liberamente usati» [Ferri 2014, 100]. L'alterazione della dottrina islamica nega la natura pacifica e dialogante dell'Islam e trasforma il credo in un mezzo ideologico di lotta per dominare l'altro e ingabbiare le società in una di-

mensione tribale. Per contrastare le derive integraliste, i testi sacri devono essere affrontati nella loro totalità e storicità, evitando frammentazioni ed estrapolazioni.

La riforma modernizzatrice dell'Islam non può prescindere dal ritorno all'ijtihād, lo sforzo interpretativo: alla lettura delle fonti di tipo testuale, ripetitiva, astorica, ne va contrapposta una analitica, contemporanea, sociologica. L'adozione di un metodo critico contro le chiusure fondamentaliste implica un cambiamento culturale e sociale basato sullo sviluppo del pensiero logico-razionale e sull'apertura ai valori universali (libertà, uguaglianza, tolleranza). Le comunità di fedeli devono cambiare il loro modo di rapportarsi con la tradizione religiosa, come spiega il pensatore Muhammad 'Abid al-Jabri:

Il lettore arabo quando legge i versetti delle sue tradizioni, non lo fa in modo critico, ma cerca di confermare la visione interiorizzata e utopica che ha della religione. È necessario abolire la comprensione tradizionale dei testi sacri, perché l'approccio tradizionale trasforma i musulmani in creature tradizionali e non in creature che hanno una tradizione [al-Jabri 1980, 28].

Questo è possibile solo attraverso il riformismo. Il filosofo Muhammad Arkoun, dice:

Dove le condizioni per lo sviluppo intellettuale sono negative, il fondamentalista continua a praticare il suo male e causa sempre di più danno. Ignora totalmente la modernità e dunque ne diventa il nemico e la odia profondamente. L'uomo è sempre avverso a ciò che non conosce o ignora. Se i fondamentalisti o salafiti avessero avuto le condizioni per migliorare o vedere gli sviluppi del pensiero umano avrebbero senz'altro cambiato la loro posizione, soprattutto sulla questione della modernità, il secolarismo, la libertà e la democrazia [Arkoun 1995].

Dunque se un rinnovamento religioso, graduale e sistematico, di tutto l'Islam non è più procrastinabile, come sostiene il pensatore tunisino Hisham Djait «Questa riforma non dovrebbe essere sulla religione, ma dentro la religione e attraverso la religione» [Djait 1990, 120].

L'Islam e le identità nazionali. L'Islam in Europa

Indubbiamente il rapporto tra identità religiosa islamica e identità nazionale richiede studi approfonditi, soprattutto dopo la drammatica ondata di attentati terroristici che ha colpito l'Europa negli ultimi mesi. A compierli sono stati per lo più giovani musulmani europei di seconda e terza generazione, lupi solitari, seguaci delle propagande islamiste più estreme. Le loro azioni sono l'atto conclusivo di un processo di reclutamento e di indottrinamento radicale, praticato attraverso la rete o centri religiosi, da gruppi jihadisti. Il ricorso ad armi bianche come auto, coltelli, lame, facili da reperire e semplici da usare e l'adozione di una strategia che mira a colpire persone comuni, nella loro quotidianità, rendono enormemente complicato per i servizi di intelligence sventare questi attacchi. Il livello di paura, percepito dalla popolazione, finisce con l'essere più elevato di quello reale: l'intera Europa vive in uno stato di terrore e di allerta continua. Come difendersi da tutto questo? Il problema della sicurezza, inevitabilmente solleva interrogativi sull'identità di questi individui e sul fallimento del multiculturalismo. È vero, il fenomeno riguarda un numero limitato di soggetti, rispetto alla percentuale di musulmani residente in Europa, tuttavia resta da capire perché questi ragazzi, nati nel Vecchio Continente, cresciuti nei quartieri di grandi città, integrati nel tessuto sociale e culturale attraverso l'istruzione e politiche *ad hoc*, si identifichino più con l'Islam che con i principi fondanti del paese d'appartenenza.

La crisi strutturale dell'Occidente, il suo declino economico-valoriale, la perdita di senso delle ideologie tradizionali, la mancanza di fiducia nelle istituzioni rendono difficile anche per gli stessi giovani europei riconoscersi in un'identità comune. L'Europa ha tradito le promesse di benessere, di crescita, di mobilità sociale, creando marginalizzazione, povertà, risentimento. Per le comunità islamiche è ancora più complesso armonizzare l'appartenenza al paese e all'etnia di origine con quella della nazione dove si è scelto di vivere, perché spesso non ci si riconosce in essa o non ci si sente accettati. «Non basta l'apprendimento della lingua,

possedere il passaporto del paese in cui si abita, avere un lavoro per sentirsi parte di una comunità. La vera integrazione implica l'assunzione di un'identità civica, comprensiva del relativo orientamento valoriale» [Fardin De Zan 2012, 94-95]. E questo richiede un processo lungo di confronto tra individui, istituzioni e società. Per i musulmani, l'Islam continua ad avere un ruolo dominante e pervasivo in ogni aspetto della vita individuale e collettiva. Definisce regole di comportamento precise e rigide: dalla preghiera al cibo, all'abbigliamento, alla famiglia. Quando le norme della pratica religiosa entrano in conflitto con quelle della comunità ospitante o c'è l'assimilazione alla cultura dominante, «a scapito della propria identità religiosa, oppure l'irrigidimento identitario e l'atteggiamento conflittuale nei confronti del contesto europeo» [Monti 2016, 8].

L'Islam radicale, enfatizza proprio questo aspetto: rifiuto della cultura occidentale e adesione ad un'ideologia transazionale, aggressiva che mira a riunificare l'intera *umma*, attraverso la lotta armata. Le identità nazionali, i confini geografici sono ostacoli all'islamizzazione globale e alla costituzione di un nuovo ordine mondiale. È chiaro che gli estremisti attuano una pericolosa semplificazione identitaria. Riducono la complessità individuale alla sola appartenenza islamica, determinando così cadute nell'estremismo. Ne fa un efficace esempio il pensatore tunisino Hisham Djait nel suo libro *The Arab-Islamic Personality and the future of Arabs*, dove racconta un episodio realmente accaduto. Uomini religiosi hanno accusato alcuni cittadini tunisini di aver commesso un gesto anti islamico per aver chiesto e ottenuto la cittadinanza francese. Da un punto di vista logico, cambiare cittadinanza non è un atto contro la religione. L'essere musulmani, così come l'essere ebrei o cristiani, indica semplicemente la religione professata, non l'appartenenza etnica o la nazionalità. Si può essere titolare di qualsiasi cittadinanza e nello stesso tempo essere musulmani. Questo tentativo di promuovere l'identità religiosa islamica ad identità omnicomprensiva, rappresenta una complicazione seria nei rapporti tra i musulmani e le società laiche, legate ad identità più secolari, quelle nazionali.

L'unica soluzione è promuovere lo sviluppo di un Islam europeo, una religione cioè permeata dai principi della cultura occidentale, aperta al pensiero critico, disposta al dialogo con le altre componenti etnico-religiose della società, rispettosa delle regole democratiche e dei diritti umani. L'Islam costituisce una realtà sempre più concreta all'interno del quadro politico, culturale e religioso dell'Europa: è il credo più professato dopo quello cristiano e la popolazione musulmana, attualmente il 6% di quella europea, è destinata ad aumentare per via delle continue ondate immigratorie e della crescente natalità. Accettare l'Islam come realtà costitutiva della struttura sociale occidentale richiede flessibilità e apertura sia da parte dei musulmani che vivono in queste società, sia da parte dei governanti che definiscono le politiche di questi paesi. Un Islam dentro i confini geografici e le identità nazionali è possibile solo attraverso un'autentica integrazione e la definizione di regole chiare. La libertà di culto va garantita in modo assoluto, a condizione che sia compatibile con l'ordinamento costituzionale e i valori fondanti delle società occidentali. Il rispetto delle leggi deve essere assicurato, attraverso la loro applicazione severa, senza eccezioni. Per esempio, se i musulmani, durante la loro preghiera, bloccano una strada, il Comune non deve accettarlo. Quella che potrebbe sembrare una forma di tolleranza verso la religione contribuisce a rendere un gruppo estraneo all'interno della società. Spetta quindi ai musulmani la responsabilità di sviluppare modi di pensare e di agire in armonia con il pensiero e i valori delle società europee, anche su temi delicati come la sacralità.

Conclusioni

Parlare oggi del legame tra Islam e terrorismo non è più una questione intellettuale fine a se stessa, ma una necessità e un obbligo, soprattutto da quando le ideologie radicali jihadiste sono diventate una minaccia alla stabilità sociale e alla sicurezza civile. Comprendere la complessità del rapporto tra identità nazionale e religiosa richiede un'a-

nalisti storica e sociale del problema. Oggi, l'integrazione tra individui appartenenti ad etnie, culture e fedi diverse rappresenta una delle sfide più importanti per l'Europa e richiede un approccio flessibile. Per le comunità occidentali il presupposto è l'accettazione dell'Islam e dei musulmani nel tessuto sociale, attraverso politiche inclusive volte a contrastare ghetti sociali, per quelle islamiche è il rispetto dei principi e dei valori fondanti del paese in cui si trovano a vivere. È importante poi il ruolo della legge dello Stato. Deve essere applicata con severità e senza eccezioni, in modo da essere l'unico riferimento dei cittadini. Qualsiasi fallimento nella gestione di questo punto potrebbe causare instabilità, alimentando l'immagine del nemico islamico dentro casa e potrebbe spingere individui a difendersi da soli, creando un vero e proprio conflitto interreligioso.

Quello di cui abbiamo bisogno, in questa fase, è la comprensione reale della natura del problema, senza esagerazioni o negazioni e questo richiede coraggio, obiettività e capacità di resistere alla propaganda dell'odio. L'Europa deve pensare seriamente alla questione della rappresentanza dei musulmani europei, dentro le società. Deve ammettere che non è sufficiente che la persona sia musulmana o di religione musulmana o di origine araba o che parli la lingua araba per essere rappresentante dei musulmani. Bisogna rivedere la questione della rappresentanza, i suoi protagonisti, i suoi obiettivi e le sue forme. Inoltre è importante intraprendere un processo di cambiamento che metta fine all'idea che i musulmani siano un elemento estraneo e non integrato alla società, isolati nel proprio mondo privato e incapaci di far parte del tessuto sociale dei paesi in cui vivono.

MASSIMO PAPA

L'ISLAM E LA VIOLENZA:
UN EXCURSUS GIURIDICO

L'Islam resta, sotto molti aspetti, ancora incompreso da molti in Occidente: la percezione negativa viene rafforzata dalle comprensibili reazioni emotive alle aberranti ed efferate azioni commesse da alcuni musulmani, anche quando tali azioni sono in aperto contrasto con gli insegnamenti dell'Islam stesso. Tali azioni e atti criminali alimentano sentimenti islamofobici a ogni livello. Si moltiplicano le pubblicazioni, prive talvolta di un adeguato supporto scientifico, dirette a sostenere o a negare il presunto «scontro di civiltà». Tramontate le ideologie totalitariste, il «nemico» della civiltà contemporanea, ovviamente la «nostra», sarebbe solo l'Islam: arroccate intorno alla legge islamica, all'eterna *shari'a* (epitome dello stesso Islam), le società musulmane sarebbero incapaci di accettare l'idea stessa di modernità (al di là del ben noto livello tecnologico raggiunto in alcune aree), refrattarie alle idee di eguaglianza e di libertà scaturite dalla Rivoluzione francese e poste a fondamento delle più avanzate società occidentali.

D'altra parte, è innegabile che il diffuso sentimento di avversione nei confronti dell'Occidente che serpeggia nel mondo musulmano sia rafforzato da una politica delle potenze occidentali (ma anche di alcuni Stati islamici) non sempre corretta e univoca, caratterizzata da ambizioni di controllo o da forme di neocolonialismo; dal rovesciamento dei regimi autoritari in carica senza che venga assicurata una transizione verso la stabilizzazione, secondo l'ormai consolidata prassi del *divide et impera* ai danni delle popolazioni locali che finisce con il generare sanguinosi conflitti civili.

Il dibattito allora si incentra su quanto di quell'avversione dei musulmani nei confronti dell'Occidente che sconfinata nell'odio e nella cieca violenza terroristica (che colpisce

indistintamente l'Europa e, non si finirà mai di ripeterlo, in maggior misura lo stesso mondo musulmano: da Boko Haram in Nigeria agli Shabab in Somalia, dai Janjawid in Sudan ai Talebani in Afghanistan, agli ultimi jihadisti di Daish in Siria e in Iraq) trovi origine e fondamenti in una civiltà di matrice religiosa, intesa perciò come un dato assoluto, immutabile, e quanto invece sia da attribuire a una serie di fattori storici, economici e politici.

Su questo nodo, nel breve spazio di queste poche pagine propongo una lettura in chiave giuridica dei concetti cardine di tolleranza e violenza nell'Islam.

Perché una dimensione giuridica? L'Islam, è stato ripetuto a iosa, non è solo una religione (fede, culto, riti) ma è anche (direi forse soprattutto) un'ortoprassi sociale, all'interno della quale il diritto riveste un ruolo centrale. La categoria della giuridicità si estende(va) a ricomprendere ogni aspetto della vita del credente. La *shari'a*, la legge religiosa islamica, o più esattamente il *fiqh*, la scienza giuridica elaborata dai giuristi, qualifica tutte le azioni dell'uomo: la violenza, la guerra, il terrorismo non sfuggono a tale qualificazione.

I ripetuti attacchi terroristici e gli agghiaccianti fatti di cronaca contraddicono clamorosamente chi esalta la tolleranza dell'Islam. Eppure, è noto che la tolleranza ha caratterizzato per molti secoli la civiltà islamica nei confronti dei non musulmani. Basti ricordare che gli ebrei scacciati dalla Spagna a seguito della violenta *reconquista* dei re cattolici trovarono accoglienza proprio nel mondo musulmano dove, insieme ai cristiani delle varie confessioni, furono protetti (a fronte del versamento di un «testatico», la *jizya*) e contribuirono non poco al progresso sociale, economico e scientifico delle società. Il sistema della *dimma* (patto di protezione) consentiva alle comunità religiose riconosciute (cristiani ed ebrei, ma anche hindu, zoroastriani) di mantenere i propri capi religiosi ed osservare le proprie leggi. Sia chiaro: tale situazione non implica affatto, né ha mai implicato, la perfetta uguaglianza tra musulmani e non musulmani da un punto di vista giuridico, perché i primi si ritenevano depositari del messaggio definitivo di Dio. Comunque sia, l'istituto della *dimma* è rimasto ininterrottamente in vigore

nel mondo musulmano e la sua portata fu enorme in quanto spesso non si trattò di semplici minoranze protette. Durante il califfato omayyade o all'inizio di quello abbaside, come pure nella prima fase di quello ottomano o nelle terre più orientali del *dar al-islam* (ossia nei territori dove il potere era amministrato da sovrani musulmani e regolato attraverso la *shari'a*) i non musulmani hanno costituito i gruppi economicamente, amministrativamente e spesso numericamente predominanti. Ovviamente, furono soprattutto gli ebrei e i cristiani a svolgere ruoli considerevoli, in particolare sotto i Fatimidi in Egitto, in al-Andalus, nell'Iran safavide (si pensi al ruolo degli armeni di Isfahan), a Samarcanda e a Bukhara in Asia centrale, ma non meno decisivi furono gli indù nel subcontinente indiano. L'interazione tra i gruppi etnico-confessionali era così forte che per secoli ciò che concerneva la vita quotidiana degli uni si estendeva alla vita degli altri. La situazione dei non musulmani nel *dar al-islam* era tale che in caso di contenzioso con i propri capi succedeva che essi si rivolgevano direttamente alle autorità musulmane (sultani, governatori, giudici), travalicando e trascurando le appartenenze etnico-religiose.

La *shari'a* e il *fiqh* si sono, dunque, evoluti nel corso di quattordici secoli e non sono stati affatto scevri da influenze dei diversi sistemi giuridici e delle altre culture con cui la *umma* islamica veniva a contatto. Se il Corano e la *sunna* del Profeta hanno rappresentato fonti rivelate (la prima diretta, la seconda indiretta), centrale fu il concetto di *iğma'* o consenso. Occorre chiarirsi su questo punto. Il concetto primitivo religioso e politico dell'Islam è profondamente democratico e individualista, ma le necessità di governo in un così vasto Impero, le idee assolutiste introdotte dalla Persia, lo spirito conservatore della teologia e dei suoi interpreti necessario a frenare gli eccessi del libero pensiero nel dogma e nella filosofia, opposero in tutti i campi un'influenza sempre più restrittiva e tesero a sottrarre progressivamente la direzione della comunità alle masse popolari. Per tutta una categoria di regole che comprende in realtà tutta la giurisprudenza religiosa, civile e penale, l'*iğma'* riconosciuto dalla dottrina come fonte di legge non è quello di tutti i musulmani, ma solo

di quelli che sono in grado di intendere rettamente la Legge o, secondo l'espressione coranica, di «coloro che hanno un piede fermo nella scienza». L'importanza di questa fonte è stata grandissima tanto nella dottrina quanto nella storia del diritto: espressione viva della coscienza popolare quale fonte del diritto, si può dire che costituisca il fondamento di tutto l'edificio islamico, capace da un lato di inglobare concetti e categorie di altre civiltà, dall'altro di ridurre o appianare i dissidi fra le diverse correnti. Ultima delle fonti, non ammessa nello stesso modo dalle varie scuole giuridiche, è l'analogia (*qiyās*) che consiste non già nel mero giudizio individuale, ma in un processo induttivo, disciplinato dalle regole della logica. Il metodo analogico, ereditato dagli antichi dogmatici greci e praticato fin dal I e II secolo dell'egira, era (ed è) guardato con molto sospetto dai conservatori. La lotta fu (e continua ad essere) vivacissima come tutte quelle che implicano i rapporti tra la ragione e la fede, tra autorità e libertà. I tradizionalisti puri opponevano (e oppongono) la rivelazione: Dio stesso dice che *nulla è omesso nel Libro sacro*. Quando la Legge tace, non spetta alla misera ragione umana indagare sul silenzio. Le altre scuole rispondevano: il vostro sistema conduce all'assurdo. La Legge divina non ha omesso nulla di quanto era necessario, ma molti casi non si trovano né nel Corano, né nel *F*. Il *qiyās* in molti casi non solo è lecito, ma doveroso, poiché il Corano stesso invita i credenti a «bene ponderare» i segni divini, che è quanto dire a dedurre dalla parola divina, mediante riflessione, ciò che non vi è espresso chiaramente.

Durante il corso di questa evoluzione del sistema giuridico, l'esegesi coranica e l'ermeneutica sono state sottoposte a diversi approcci che si riflettono nelle quattro «scuole» giuridiche sunnite sopravvissute, ossia la hanafita, malichita, sciafiita e hanbalita che prendono il nome dai loro eponimi, e nelle scuole sciite (imamiti o duodecimani, zayditi e ismailiti).

La conoscenza umana del diritto islamico assume, dunque, un valore sociale e teologico fondamentale: il ruolo del giurista (*faqih*), in assenza di un clero, è equiparabile alla funzione sacerdotale: egli si avvicina alla parola di Dio, la esplicita e ne agevola la comprensione da parte della co-

munità al fine di «promuovere il bene e proibire il male». La funzione del giurista è dunque quella di preservare e difendere l'Islam e, secondo una celebre metafora, l'inchiostro da essi versato è pari al sangue dei martiri. Il giurista gode di un prestigio particolare perché possiede la scienza dei diritti e dei doveri necessari per adottare la migliore condotta così come prescritta da Dio.

Il giurista, dunque, compie il suo *ijtihad*, il suo sforzo per cogliere appieno lo spirito e il senso della legge; esercita il suo prudente arbitrio, affinato e sorretto da una profonda conoscenza e meditazione sulla Legge nel suo complesso, così da trovare la ragione di utilità che è l'anima di tutto l'edificio giuridico, e applicarla al caso concreto: Dio ha istituito le leggi per il bene della società e dell'individuo; non l'uomo è stato fatto per la legge, ma la legge per l'uomo.

Proprio l'assenza di un clero e la contestuale preminenza del giurista hanno condotto all'affermazione di diverse scuole giuridiche (*madāhib*) caratterizzate ciascuna da proprie modalità di interpretazione della legge. La differenza fra queste scuole (*Ihtilāf al-madāhib*) poteva essere assai ampia con riferimento ai singoli istituti, come pure esisteva all'interno delle singole scuole un divario di opinioni fra i vari giuristi che vi si riconoscevano (*ikhtilaf al-fuqaha*). Una congerie di tali divergenze di opinioni non solo era considerata perfettamente legittima, ma veniva ritenuta una sorta di benedizione divina (*rahmatu Allāh*). Ciò era sintomatico della capacità di adattamento e di assorbimento delle varie culture con le quali l'Islam veniva in contatto. Ma un punto va chiarito: i grandi giuristi dell'epoca classica (un nome per tutti, Abu Hanifa), quando emettevano i loro pareri, erano consapevoli della fallibilità del proprio giudizio. Convinti che pretendere di conoscere l'intera scienza giuridica (*'ilm*) equivalesse ad equipararsi a Dio, commettendo il grave peccato di associazionismo (*širk*), i giuristi preferivano fare delle congetture, delle ipotesi (*dhann*), senza pretendere di fornire la verità assoluta.

Assistere oggi alle arroganti affermazioni apodittiche dei sedicenti giurisperiti che si richiamano all'Islam radi-

cale, secondo le quali la *shari'a* dice questo, la *shari'a* nega quest'altro lascia molto perplessi. La *shari'a* di dove, di chi, di quando?

I vari periodi della storia araba e islamica anche contemporanea non possono essere compresi senza una profonda conoscenza del sistema giuridico e delle sue complesse dinamiche. La straordinaria storia del mondo musulmano (o, meglio, dei mondi musulmani vista la pluralità e la diversità geografica, politica, culturale ed economica dell'ecumene islamica nel corso dei secoli) mostra a un certo momento l'emersione di istanze conservatrici per un ritorno al primo periodo, a un Islam migliore, più semplice e più «autentico»: ecco sorgere il movimento salafita (da *salaf*, antenati). Il movimento, con tutte le sue considerazioni politiche, rimase poco più che un'aspirazione sino ai tempi moderni quando divenne una realtà politica.

Lo sviluppo della *shari'a*, o meglio del *fiqh*, può anche essere misurato dalle circostanze sociali, politiche ed economiche della *umma*, la comunità islamica.

Il primo secolo fu caratterizzato da succinti e diretti giudizi giurisprudenziali e dottrinali. Durante la vita del Profeta era piuttosto comprensibile che i suoi seguaci dessero la stessa importanza al suo comportamento (*sunna*), in quanto egli era il Messaggero di Dio, e ai versi rivelati nel Corano. Ciò venne rafforzato da un certo numero di versetti coranici i quali esplicitamente e ripetutamente esortano (quando non obbligano) i musulmani a obbedire al Profeta e a emularne le azioni, ossia seguire la *sunna* e il *ḥadīth* (l'insieme dei racconti normativi relativi alla vita del Profeta). Occasionalmente, nella dottrina sciita, la *sunna* e il *ḥadīth* trovano fondamento in sé stessi e, conseguentemente, appaiono fonti al pari del Corano o, almeno, possono essere utilizzate in caso di silenzio di quest'ultimo.

Religione e politica sono state spesso mescolate in ogni società. Sovente l'*establishment* politico ha cercato la legittimazione e l'autorevolezza morale della religione a supporto del proprio potere e del proprio *status*; e, per converso, non era infrequente che le autorità religiose proteggessero le proprie ambizioni e la conservazione dei propri privilegi

strizzando l'occhio alla classe politica. Il fenomeno è evidente nell'evoluzione storica dell'interpretazione e dell'applicazione del *fiqh*, anche se la retorica apologetica della tradizione islamica vuole una dottrina libera, non patentata, scevra da qualsiasi forma di condizionamento del potere politico e, anzi, capace di condizionarne l'operato attraverso la qualificazione in termini sciaraitici del suo agire. Nell'Islam, è stato giustamente sostenuto, si ha una sussunzione della teologia nella legge. Quest'ultima si è evoluta dai giorni del Profeta, quando egli rappresentava l'unico punto di riferimento, all'epoca successiva nella quale venne trascritto il testo coranico e gli *ḥadīṭ*, rispettivamente circa 40 e 150 anni dopo la morte di Muhammad. Lo sviluppo delle metodologie dell'esegesi coranica, dell'autenticazione ed interpretazione della *sunna* e del *ḥadīṭ* si svilupparono nel corso dei primi cinque secoli dell'Islam.

Poiché tali metodologie hanno continuato a evolvere, malgrado la teorica chiusura della «porta dello sforzo interpretativo» dichiarata nel III sec. dell'Egira (IX sec. d.C.), esse costituiscono un formidabile bagaglio, storico, culturale, teologico e giuridico che non può essere compreso appieno senza uno studio approfondito proprio perché le differenze nelle maggiori scuole sunnite e in quelle sciite, nonché le varianti interpretative all'interno delle stesse scuole fra i diversi autori, si sono sviluppate in un arco temporale di circa 14 secoli. In virtù di questa articolazione, qualsiasi tentativo di definire l'esperienza giuridica e la teologia di un determinato periodo corre il rischio di eccessive generalizzazioni e semplificazioni.

Va sottolineato che a fronte dell'indiscussa unicità divina (*tawḥīd*) e del nucleo essenziale del credo islamico che è restato costante, lo sviluppo della storia giuridica islamica è stato caratterizzato da un notevole divario di interpretazioni, malgrado gli sforzi dei giuristi di minimizzarle o armonizzarle.

Il *fiqh* si è sviluppato fra il I e il V secolo dell'Egira (dal VII al XII sec. dell'era cristiana) epoca nella quale le scuole sunnite dichiararono chiusa la «porta dello sforzo interpretativo» (*bāb al-ijtihād*). L'arresto dell'*ijtihād* venne accompagnato da un certo grado di rigidità (*ḡumūd*), che

provocò una sclerosi del sistema giuridico (e non solo) i cui effetti si sono riverberati sino ai nostri giorni. L'evidente ragione politica della chiusura dell'*ijtihad* era legata al fatto che le diverse filosofie non arabe, i sistemi gnosologici dei popoli che viepiù si andavano inglobando nell'ecumene islamica, i diversi metodi scientifici e razionali di più antiche e raffinate civiltà, rischiavano di attentare all'unità dell'Islam. Si consideri, inoltre, la conquista di molti territori della *umma* a opera di popolazioni caucasiche e transcaucasiche: i Selgiuchidi (1307) e i mongoli (1405) che incendiarono e distrussero molte città del mondo islamico, inclusa Baghdad (1254). Si trattava di popolazioni non arabofone, di cultura nomade e barbarica. La loro conversione all'Islam appariva soltanto superficiale, senza che vi fosse un'autentica condivisione dei valori, tant'è che l'ideologo hanbalita che oggi viene considerato un punto di riferimento dai vari movimenti dell'Islam politico radicale, Ibn Taymiyya, nel XIV sec. emanò delle celebri *fatāwā* nelle quali venivano condannati i governanti islamici dell'epoca i quali, come i mongoli, si dicevano musulmani ma in realtà continuavano ad applicare i propri costumi e le proprie leggi pagane.

Va detto, inoltre, che il potere politico, comunque costituito (non sulla base dell'effettivo consenso della comunità come era nelle origini, bensì sulla base dell'occupazione con la forza e in maniera dinastica all'interno delle società islamiche), ha continuamente cercato di sottrarsi al dominio della *shari'a*. Quest'ultima ha sempre rappresentato *idealiter* l'unica legge applicabile: nella realtà dei fatti ha dovuto, però, condividere la scena con altre forme della normazione (essenzialmente il *qanun*, il diritto di produzione del potere politico, e le consuetudini). Gli attacchi dall'esterno, il timore di sparire sotto le orde contribuirono a creare un *milieu* culturale, soprattutto in ambito sunnita, che guardava agli albori e all'epoca aurea dell'Islam (quella del profeta Muhammad e dei primi quattro califfi «ben guidati») come alla società perfetta. Si sviluppò un'esegesi letterale ed antropomorfica del Corano e del *ḥadīth*. Un tale approccio era legato fortemente sia alla struttura linguistica e grammaticale dell'arabo, sia al

contesto culturale della lingua stessa, imprimendo al *fiqh* un carattere decisamente arabo-centrico.

La rigidità, *ḡumūd*, che seguì nel XII secolo alla chiusura della porta dell'*ijtihad*, condusse ad un depauperamento della speculazione giuridica e al rovesciamento della tradizione progressista che si era affermata tra il IX e il XII secolo, salvo qualche eccezione verificatasi sotto i Fatimidi in Egitto e in Spagna (1171) e in alcuni periodi della storia ottomana.

Quali che siano state le cause o le conseguenze un dato è certo: la storia (non solo giuridica) dell'Islam è stata segnata da un'incredibile capacità di adattamento, di flessibilità, non scevra da un certo pragmatismo e da un moderato realismo. Così, a mero titolo esemplificativo, alcune figure contrattuali vennero ammesse, nella prassi mercantile, *utilitatis causa* malgrado l'aperta contrarietà alla legge: il contratto di assicurazione *in primis*, contrario al divieto di alea, e il contratto di vendita con prezzo anticipato e consegna posticipata del bene, *salam*.

Lo sviluppo di *fictiones* giuridiche (*ḥiyal*) così come di criteri ermeneutici improntati alla ricerca dell'utilità (*maṣlahah*) e dell'equità (*istiḥsān*), la possibilità di formulare congetture fallibili da parte dei giuristi, il ricorso alla ragione e all'intelletto, fanno del *fiqh* un sistema giuridico «umano», di produzione essenzialmente dottrinale, malgrado il nucleo di norme rivelate contenute nel Corano. L'esiguità dei versetti coranici (circa un centinaio rispetto agli oltre 6.200 di cui si compone il Libro) a contenuto giuridico, riescono, tuttavia, a conferire natura di «sacralità» all'intero sistema.

Come usava scherzare il professor Muhammad Abu Zahra, se si verifica uno stato di impurità di un muro perché un cane vi ha urinato contro, le soluzioni offerte dal *fiqh* potevano andare dalla necessità di abbattere il muro e ricostruirlo nel caso fosse utilizzato dalle persone per pregare, al semplice risciacquo mediante un po' d'acqua nella maggior parte dei casi.

Praticamente, tutto può essere rinvenuto nel *fiqh* il quale ricopre un'ampia gamma di interpretazioni facendo ricorso all'uso di *fatāwā*, di pareri giuridici resi da esperti particolarmente qualificati. In epoca classica, le parti potevano

produrre in giudizio un parere a supporto della propria tesi e il giudice avrebbe potuto avvalersi a sua volta di un parere di un *mufti* residente in una qualsiasi delle importanti città del *dar al-islam* (il territorio dell'Islam): Cordova, Cairo, Bukhara o... Palermo! Ciò comportava, evidentemente, un notevole grado di adattamento ma favoriva, al contempo, una certa armonizzazione del diritto.

Con la nascita degli Stati moderni, sorti dallo smembramento dell'Impero ottomano all'indomani della prima guerra mondiale, il diritto diventa di produzione statale, si afferma definitivamente l'idea della codificazione su base nazionale, nascono nuovi tribunali laici e nuove università di modello europeo continentale che insegnano il nuovo diritto e mantengono spesso rapporti ombelicali con i paesi ex colonizzatori. In tutto ciò, il giurista tradizionale, il *faqih*, viene relegato a un ruolo marginale, diventa funzionario dello Stato, quasi un «uomo di religione» (il fenomeno è stato descritto giustamente come *depossession du faqih*). Con un processo di laicizzazione degli ordinamenti giuridici, la tradizione islamica (i principi della *shari'a*) viene richiamata nelle carte costituzionali, ma soltanto un pugno di paesi (Arabia Saudita, Iran, Pakistan, Afghanistan, alcuni Stati del Nord della Federazione nigeriana, Sudan, Mauritania e alcune aree del Sudest asiatico) hanno recuperato ed inserito nella legislazione nazionale le fattispecie di reato e le rispettive sanzioni previste nel Corano (*ḥudūd*) che tanto indignano l'opinione pubblica occidentale. Il diritto islamico resiste, sia pure oggetto di continue riforme e secondo varie versioni, nel settore del diritto di famiglia e delle successioni.

Risulta perciò evidente la perversione del sedicente Stato islamico il quale ha preso a modello le pratiche distorte per le sue aberranti azioni criminose e utilizza strumenti giuridici come le *fatāwā* per legittimare le proprie azioni criminali. A questo proposito, malgrado l'apparente contraddizione con i principi dell'Islam, si registra una scarsa confutazione da parte degli intellettuali islamici. Troppo poco si insiste sul fatto, ad esempio, che nel Corano (5, 33) il reato di brigantaggio (*ḥirābah*), al quale può essere paragonato in termini contemporanei il reato di terrorismo, è gravemente

sanzionato con una pena edittale (*hadd*) che può giungere sino alla morte per crocefissione quando il reo abbia causato la morte di persone innocenti e abbia gettato lo scompiglio nella società.

O ancora si consideri una delle più frequenti distorsioni dei versetti coranici ad opera degli estremisti al fine di giustificare le proprie azioni. «O voi che credete non sceglietevi per alleati i giudei e i nazareni, essi sono alleati gli uni agli altri. E chi li sceglie come alleati è uno di loro. In verità Allah non guida un popolo di ingiusti» (Corano 5, 51); agli estremisti piace tradurre il termine *awliya'* con amici anziché alleati. Il significato del termine è molto tecnico, secondo una gamma di sfumature che ricomprendono il significato di guardiano, custode, tutore. Era una pratica comune, in una società a potere diffuso come quella degli albori dell'Islam, ricercare la protezione di un gruppo tramite l'alleanza. Secondo al-Tabari, uno dei più autorevoli commentatori del Corano morto nel III secolo dell'egira (IX sec. d.C.), il versetto in questione fu rivelato dopo che i Meccani avevano dichiarato guerra ai musulmani medinesi poiché Muhammad aveva apertamente condannato il pantheon pagano della Ka'ba e il relativo mercato che si svolgeva durante i mesi del pellegrinaggio. Temendo di essere schiacciati dalla soverchiante forza militare dei meccani, molti musulmani, al fine di proteggere se stessi o le proprie famiglie, avevano ricercato protezione tra gli ebrei e i cristiani: tale processo avrebbe comportato il rischio di una scomparsa e dell'annichilimento della nascente comunità islamica. Così si spiega il significato del citato versetto.

Un'altra lettura distorta preferita dagli estremisti musulmani (e anche da coloro che prediligono lo scontro fra civiltà) è rappresentata dal versetto: «Uccideteli ovunque li incontriate, e scacciateli da dove vi han scacciato» (Corano 2, 191). Questo è ciò che hanno in testa i folli suicidi terroristi in Terra Santa, con lo scopo di annientare e rigettare in mare l'intera popolazione ebraica, mistificando la vera natura di un conflitto che riguarda israeliani e palestinesi e non Ebraismo e Islam. In ogni caso, la citazione coranica, fuori dal contesto, ignora completamente il contenuto di quanto

rivelato nel versetto appena precedente, «Combattete per la causa di Allah contro coloro che vi combattono, ma senza eccessi, ch  Allah non ama coloro che eccedono» (Corano 2, 190). Anche in questo caso   fondamentale il contesto storico per comprendere la portata e il significato dell'espressione «uccideteli ovunque li incontriate». La frase, ci insegna la dottrina islamica, non si riferisce a tutti i non musulmani e specificamente non a cristiani ed ebrei, bens  ai *mušrik n*, gli idolatri, e in particolare a coloro che stavano scacciando i musulmani dalle loro case nella regione di Mecca. Ancora al-Ṭabar , riporta che il califfo ʿOmar II (alla fine del I sec. eg.) commentando il significato dal versetto del Corano (2, 190) spiegava: «non combattete chi non vi combatte, per esempio, donne, bambini e monaci». Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma ci  che si vuole sottolineare   che non si pu  prescindere da un'interpretazione storica e contestualizzata dei testi se non si vuole fare il gioco degli estremisti.

La stratificazione di questo incredibile patrimonio culturale, dunque, avvenuta in oltre quattordici secoli, comporta che quasi ogni fenomeno possa essere dibattuto nei dettagli e che possano essere rinvenuti precedenti validi, invalidi o dalla dubbia attinenza praticamente su tutto.

Coloro che hanno una solida conoscenza della tradizione islamica (e della sua complessit ) sono avvantaggiati ma, al contempo, hanno il non semplice compito e la responsabilit  di spiegare come stanno effettivamente le cose.

Molti musulmani (come molti in Occidente), incapaci di districarsi nei gineprai della scienza giuridica o inconsapevoli della ricchezza della propria secolare civilt , hanno abbandonato il dibattito, rinunciando a prendere una posizione netta e vanno avanti secondo una visione semplificata e stereotipata delle cose. La comunicazione spesso distorta, gli interessi politici ed economici, fanno il resto. Pi  vi   necessit  di conoscenza, meno le persone sembrano disposte a rincorrere tale conoscenza perch  l'obiettivo appare troppo arduo da raggiungere, senza la possibilit  di conseguire apprezzabili risultati. Si assiste, fra le altre cose, allo sconsolante fenomeno dello sviluppo delle *fat w * online: soprattutto giovani musulmani immigrati o di seconda generazione, al fine di

orientare la propria condotta ai canoni dell'Islam, non avendo accesso diretto alle fonti giuridiche si accontentano di estrapolare delle risposte *ad hoc* su casi concreti da siti web non meglio identificabili e senza che si abbia la possibilità di verificare la legittimazione giuridica né la competenza di questi sedicenti *mufti* che esercitano il loro *ius respondendi* nell'etere. È evidente, da un lato, la distorsione dell'istituto, dall'altro il preoccupante abuso a fini ideologici da parte di coloro che controllano tali siti che può indurre a processi di radicalizzazione quando non anche di eversione.

Considerata, dunque, tutta la complessa diversità che ha caratterizzato e continua a caratterizzare l'articolato mondo musulmano, della quale si è cercato di dar succintamente conto nel corso di queste brevi pagine, non sorprende che sorga frequentemente la domanda di chi parli in nome dell'Islam. La medesima domanda è stata sollevata spesso nei quattordici secoli di storia dell'Islam, considerando che la *umma* si è frantumata già dopo la morte di Muhammad. L'Islam e il mondo musulmano, a ben vedere, appaiono più come un mosaico che un monolite: oggi più che mai.

Da una prospettiva teologica, la storia dell'Islam non è poi troppo differente da quella dell'Ebraismo e del Cristianesimo nel senso che in tutte e tre le religioni abramitiche si sono avute fasi di avvicinamento e di rottura con il rispettivo potere politico di riferimento nelle differenti parti del mondo. E ciò, a sua volta, ha causato la nascita di differenti movimenti religiosi, sette e scuole di pensiero.

Il rischio che si corre nell'appiattare l'Islam a mera religione guerrafondaia è enorme. Certo l'incalzante numero di attentati e azioni criminose seguite al simbolico 11 settembre 2001 può far guadagnare consensi alla causa di coloro che cercano lo scontro tra Occidente e Islam, mentre chi pazientemente continua a ricercare il dialogo, lo scambio di opinioni scientifiche e la critica costruttiva fra queste divisioni culturali con gli intellettuali liberi e gli accademici del mondo musulmano può apparire al più come anti-islamofobico se non come utopista.

Non è sufficiente ripetere apoditticamente alcuni versetti coranici che sembrerebbero inneggiare alla guerra e alla

violenza, distaccandoli dal contesto storico nel quale vennero rivelati, per dimostrare l'oscurantismo, la contrarietà al pensiero illuminista e la propensione dell'Islam al terrore e al famigerato *jihad*, termine da cui deriva la parola jihadisti usata in maniera interscambiabile nel linguaggio corrente per indicare i terroristi dei vari movimenti.

Il *jihad* è tradotto impropriamente come «guerra santa», ma in realtà significa «sforzo» del credente per realizzare la volontà di Dio. Si badi bene: il *jihad* coinvolge il comportamento complessivo del credente, la sua vita quotidiana, tanto nella sua dimensione di singolo, quanto nella dimensione collettiva, in qualità di membro della comunità dei fedeli. Il *jihad* sul piano della fede, della religione, ha soprattutto una valenza etica, non missionaria o, peggio ancora, bellica. Si spiega così il celebre *ḥadīth* nel quale il Profeta, interrogato da un ragazzino che bramava recarsi al fronte per combattere i nemici dell'Islam, avrebbe chiesto «Hai ancora i genitori?» e alla risposta affermativa del ragazzino avrebbe replicato dicendo che il suo *jihad* era di stare accanto a loro e di accudirli. È in quest'ottica che si comprende la distinzione tra «grande *jihad*» e «piccolo *jihad*» (di natura bellica) che però deve sottostare a tutta una serie di precise regole relative allo *ius ad bellum* e allo *ius in bello* esplicitate nei trattati di *fiqh* (quali, ad esempio, non uccidere le persone inermi, i non combattenti, le donne e i bambini, non avvelenare i pozzi e le sorgenti d'acqua, trattare umanamente i prigionieri ecc.).

Se si riflette sulle immagini raccapriccianti rimbalzate dai media di tutto il mondo a proposito delle stragi, degli stupri e delle violenze di ogni genere inferte alle popolazioni sottomesse dal sedicente califfato islamico ben si comprende quanto poco abbiano a che fare con l'Islam.

Occorre allora riflettere sulle condizioni di queste società: si tratta di comprendere (per prevenirne gli effetti) come mai si generi una rabbia cieca fra molti giovani musulmani (uomini in particolare), ma forse anche un *quid* più profondo, una sorta di «disperazione di civiltà». Si tratta di interrogarsi con onestà e fermezza su un morbo, del quale la violenza è solo un sintomo, che non può essere curato dichiarando semplicemente guerra al *jihad*.

Per alcuni giovani musulmani sembra non esservi via di uscita dalla spirale della violenza, corruzione e povertà. Tale situazione, coniugata con le condizioni di disoccupazione, marginalizzazione, sfruttamento in cui essi possono venirsi a trovare nelle città europee o del Medio Oriente, crea un terreno fertile per la radicalizzazione, l'eversione, il reclutamento e l'addestramento di *jihadisti*.

L'attuale escalation di violenza motivata ideologicamente, che usa l'Islam come pretesto, come inoppugnabile giustificazione, rappresenta il risultato di un confronto avviato dai responsabili di una parte e dell'altra, del mondo occidentale e del mondo musulmano. Se tale confronto condurrà a un inevitabile scontro di civiltà o a espliciti tentativi di «sottomissione» di una parte sull'altra è da vedersi. L'opinione di chi scrive è che ciò non avverrà.

Invece, come già le ideologie violente motivate politicamente degli anni Sessanta e Settanta, tenderanno a scomparire, ma ciò comporterà un travagliato processo di riforma delle idee islamiche, analogamente a quanto avvenuto per il Cristianesimo nel corso del 1600.

Così come i salafiti dei tempi di Ibn Taymiyya, i wahabiti di oggi (malgrado l'immane potenza economica e finanziaria di cui dispongono e malgrado la colonizzazione di molti territori dell'Islam) con il loro monolitico e ossessivo Islam «puro», sono destinati a crollare sotto il peso di una tradizione pluralista e flessibile (*madāhib*, *ṭuruq* sufi, *ḍimmat/millet*), al di là dell'indiscussa unicità divina (*tawḥīd*) e del rispetto dei pilastri della fede islamica

Le controverse questioni che sono state dibattute nel corso dei secoli dalla dottrina islamica circa il libero arbitrio, l'interpretazione letterale o teleologica, allegorica o storicistica dei testi, la contestualizzazione dei precetti, la libertà di coscienza e, in ultima analisi l'utilizzo della ragione, saranno nuovamente e liberamente discusse, non soltanto nei ristretti circoli del sapere, ma negli spazi più ampi aperti dalla globalizzazione. I salafiti di tutte le specie sosterranno che ciò significherà la fine dell'Islam mentre i riformisti (nelle loro molteplici espressioni) sosterranno che questa è la maniera con cui l'Islam rimane eterno ed universale.

Le culture sono differenti, così come il loro prodotto giuridico: le consuetudini, le leggi, le regole, possono essere diverse, ma non significa che non si possa pacificamente coesistere come esseri umani. Lo stesso Corano sembra aver anticipato questo stato di cose quando stabilisce i valori fondamentali di Dio che regolano l'umanità: «O uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e da una femmina e abbiām fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conoscete a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio. In verità Dio è sapiente e conosce» (Corano 49, 13).

La scienza è luce (*al-'ilm nūr*). La conoscenza è l'antidoto al terrorismo.

ERSILIA FRANCESCA

ECONOMIA ISLAMICA:
SIGNIFICATI E PROSPETTIVE

Introduzione

Nella visione islamica il comportamento economico di ciascun individuo è una questione sociale che rispecchia un senso d'identità e un riconoscimento degli obiettivi degli altri e delle interdipendenze reciproche, anche quando gli obiettivi di una data persona siano in contrasto con gli obiettivi altrui. Pur non negando l'esistenza di profonde ambiguità e di problemi complessi, l'Islam dimostra che il benessere anche economico della comunità può essere sostanzialmente arricchito dal prestare una maggiore attenzione all'etica e dal creare un più stretto contatto tra etica e economia. Questo concetto è l'asse portante del pensiero economico islamico contemporaneo, un filone relativamente recente di studi e ricerche che, a fronte della pervasività dei processi di globalizzazione, propone una reinterpretazione della propria «tradizione» culturale, basata sul Corano e sui testi degli autori medievali, e della «modernità» occidentale [Scarcia Amoretti 1988; Francesca 2013]. Ne nascono teorie e pratiche economiche connotate come islamiche, frutto in realtà di un processo di ibridazione con prestiti dai principi dell'economia di mercato così come dal socialismo. Gran parte dei precetti professati dal pensiero economico islamico fanno parte di un patrimonio comune a molte religioni. Nella concezione della Chiesa cattolica, ad esempio, la riflessione su etica ed economia rimette l'uomo al centro della valutazione del progresso della società. L'enciclica *Caritas in veritate* ha fatto emergere il legame decisivo che esiste tra economia, etica, politica, filosofia e religione [Benedetto XVI 2009; Reinhard 2009]. Anche la recente enciclica (24 maggio 2015) di papa Francesco, *Laudato si'*, tratta temi di

scottante attualità: la protezione della «casa comune», «il grido della terra e dei poveri», l'interdipendenza di tutti gli esseri umani, il rapporto tra politica ed economia, la giustizia tra le generazioni.

L'attuale crisi economica e finanziaria ci mostra chiaramente su quale pericolosa china ci si venga a trovare quando morale e etica vengono escluse dall'economia. L'idea smithiana (o la presunta idea smithiana) che ciascun individuo è responsabile solo per se stesso e non anche per gli altri, è oggi strutturalmente indebolita dal momento che l'etica neoliberista, mentre esige l'autosufficienza come ideale morale, allo stesso tempo, opera per distruggere questa possibilità a livello economico. La globalizzazione ha amplificato i fallimenti e le disuguaglianze prodotti dalle istituzioni socioeconomiche e politiche locali, aggiungendo alla debolezza del sindacato e del welfare nazionali una concorrenza fortissima tra i lavoratori del mondo. Di fatto, negli ultimi trent'anni, ciascun paese ha determinato la propria competitività operando sulle spalle dei propri lavoratori. Siamo a un passaggio d'epoca: il capitalismo deve trasformarsi. Quello che ci permetterà di uscire dalla crisi non sarà la guerra di tutti contro tutti, ma la capacità di riconoscersi come simili, la solidarietà, la visione del futuro [Rifkin 2009, 201-205].

Molte sono oggi le voci di pensatori ed economisti che da più parti criticano le teorie economiche comunemente accettate, sottolineando, per esempio, che il benessere di una persona può non dipendere unicamente dai suoi consumi, che i suoi obiettivi possono comportare scopi diversi dalla sola massimizzazione del benessere personale. Assegnare importanza a considerazioni circa il benessere sociale suggerisce la massimizzazione di qualche altro obiettivo diverso dal benessere della persona, e può anche indurre reazioni che fanno sì che il benessere personale si basi su un fondamento più ampio del consumo personale.

Assistiamo allo sviluppo di tutta una gamma di teorie alternative circa il comportamento economico adeguato al fine di raggiungere il successo economico, e circa il significato stesso di sviluppo economico, basate su studi comparativi di

società diverse, con diversi sistemi di valori predominanti. Una delle principali e più note voci in tal senso, è Amartya Sen, premio Nobel nel 1998 per un'economia pensata alla luce di una necessità etica, che più di ogni altro ha avuto il coraggio di portare nell'economia le idee di grandi filosofi contemporanei come John Rawls, Isaiah e Ronald Dworkin. Sen dimostra che il distacco dell'economia dall'etica ha impoverito l'economia del benessere ed ha anche indebolito il fondamento di gran parte dell'economia descrittiva e predittiva. Il vasto impiego dell'ipotesi strettamente restrittiva di un comportamento mosso dall'interesse personale ha seriamente limitato la portata dell'economia predittiva e ha reso difficile l'indagine di un certo numero di importanti relazioni economiche che operano attraverso la versatilità comportamentale. La ricchezza delle considerazioni di natura etica presente nelle valutazioni relative al benessere sociale ha un'influenza diretta sul comportamento personale. Si tratta di capire, spiegare e predire il comportamento umano in modo tale che i rapporti economici possano essere fruttuosamente studiati e i relativi risultati venir utilizzati a fini descrittivi, di prognosi e di politica di intervento [Sen 2005, 98]. Sen dimostra che l'economia del benessere può essere sostanzialmente arricchita dal prestare una maggiore attenzione all'etica, e che lo studio dell'etica può anch'esso beneficiare da un più stretto contatto con l'economia.

Sul filone di Amartya Sen si inseriscono molti autori che propongono un nuovo concetto di sviluppo. Punto di partenza comune è negare che le persone si comportino sempre in modo esclusivamente mosso dall'interesse personale. Questo non è lo stesso che asserire che esse si comportino sempre in modo altruistico. La vera questione è che esiste una pluralità di motivazioni a guidare gli interessi umani. L'economista e saggista Jacques Attali sostiene che se si riuscirà a contenere la globalizzazione senza rigettarla, a circoscrivere il mercato senza abolirlo, a far divenire planetaria la democrazia facendola però restare concreta, a far cessare il dominio di un impero sul mondo, allora si aprirà un nuovo infinito di libertà, responsabilità e dignità umana, progresso e rispetto dell'altro. Egli la chiama «iperdemo-

crazia». In questa fase, che è l'unica che potrà permettere la sopravvivenza del mondo e dell'umanità, verrà favorita la gratuità, la responsabilità, l'accesso al sapere. Si svilupperà una nuova economia, detta «razionale», producendo servizi senza cercare di trarne profitti, in concorrenza con il mercato. Si metterà in piedi, accanto all'economia di mercato in cui ciascuno si misura con l'altro, un'economia dell'altruismo, della disponibilità gratuita, del dono reciproco, del servizio pubblico, dell'interesse generale. Questa economia consentirà di produrre e di scambiare servizi davvero gratuiti – di distrazione, di salute, di istruzione, di relazione, ecc. – che ognuno riterrà opportuno offrire all'altro, e di produrre senza altra remunerazione che la considerazione, la riconoscenza e la festa. Servizi non scarsi perché più si dona più si riceve [Attali 2007, cap. 6].

Osservare la storia economica attraverso la lente dell'empatia ci permette di scoprire alcuni fili della vicenda umana finora nascosti. Il risultato è un nuovo arazzo sociale – la civiltà dell'empatia, come Jeremy Rifkin la chiama – tessuto a partire da varie discipline.

Il modello distributivo parte dall'ipotesi che quando gli si dà la possibilità di farlo, l'uomo è per natura disposto a collaborare con gli altri, spesso gratuitamente per pura gioia di contribuire a un bene comune. Inoltre, contribuendo al benessere del gruppo, l'individuo si mette nella migliore condizione per promuovere il proprio interesse particolare. Ogni essere umano ha un percorso storico complesso. Nessuno di noi è un semplice agente razionale, capace di scegliere e agire solo dopo aver calcolato in modo esatto i costi e i benefici delle proprie azioni.

In questo filone di analisi si inserisce anche l'economia islamica, in cui l'interdipendenza tra etica e attività economica ha prodotto fenomeni come la finanza islamica, il cui successo è ormai noto a tutti, ma ha anche elaborato un impianto islamico di *welfare*, costruito sulla rivisitazione della *zakāt* (l'elemosina legale) che grazie alla rete globale di internet sta sperimentando nuove e sempre più efficaci forme di raccolta e distribuzione [Francesca 2013, 157-204].

I principi dell'economia islamica

Come ampiamente dimostrato da Maxime Rodinson nel noto saggio *Islam e capitalismo*, apparso per la prima volta, nel 1966, i precetti dell'Islam non hanno ostacolato l'orientamento capitalistico dello scorso secolo, né contengono validi argomenti da opporre ad un orientamento di stampo socialista. L'Islam, come religione e come tradizione culturale, non ha favorito né ostacolato un processo di sviluppo in senso capitalista, né è diventato la bandiera di una costruzione economica socialista nei paesi musulmani.

L'economia islamica postula l'interdipendenza tra etica e attività economica. Per la dottrina economica islamica, Stato e mercato sono due meccanismi istituzionali che concorrono a determinare il funzionamento di una società e ne riassumono le principali caratteristiche. Stato significa bene comune ricercato attraverso la solidarietà che si costruisce su un sistema etico improntato ai valori islamici; mercato significa bisogni individuali, meritocrazia, competizione. Sul singolo si sposta tutta l'attenzione degli economisti musulmani, che hanno come idea centrale l'uomo, creatura di Dio, destinata a realizzare il progetto divino sulla terra. Sul singolo incombe la responsabilità dell'aderenza all'Islam ma benessere spirituale e benessere materiale non possono considerarsi separatamente: l'uomo per adempiere correttamente gli obblighi verso Dio e svolgere il suo ruolo di vicario di Dio in terra ha diritto di godere di un rispettabile standard di vita, di cui deve farsi garante lo Stato. Gli obiettivi di sviluppo non sono realizzabili senza tener conto del fattore umano.

L'importanza della solidarietà sociale nella concezione islamica deriva anche dal principio secondo cui l'uomo, in quanto rappresentante di Dio sulla terra, altro non è che l'affidatario delle risorse terrestri: queste appartengono in ultima istanza a Dio e sono un bene collettivo di cui tutti (le generazioni presenti e quelle future) hanno diritto di godere. Da qui la logica del rifiuto della competizione «cannibalistica» proposta – secondo l'ottica islamica – dal neoliberalismo e la sua sostituzione con una «competizione

cooperativa». Gli economisti islamici contemporanei ravvisano nella razionalità mercantile proposta dal capitalismo internazionale e dalla spinta alla globalizzazione una nuova forma di imperialismo, un impulso alla crescita che non ha per finalità i bisogni sociali o individuali ma diventa fine a se stessa; l'umanità appare sempre più dominata da questa razionalità mercantile che privilegia le funzioni economiche e appare retta dai valori di efficienza e redditività. In questa ideologia la ragion d'essere di una cultura economica e politica è di conquistare, come individui e come nazioni, spazi vitali. Gli strumenti per meglio conquistare questi spazi sono il denaro, il successo, la competitività e l'individualismo. Esiste una visione per la quale il fine giustifica i mezzi e individui e risorse naturali non sono che pedine nello scacchiere internazionale.

Viceversa, secondo Umar Chapra, tra i più noti economisti islamici dei nostri tempi, i paesi islamici hanno bisogno di un differente sistema economico capace di garantire il benessere economico e soddisfare insieme l'esigenza di fratellanza e giustizia. Il sistema dovrebbe essere in grado non solo di rimuovere le disuguaglianze, ma anche di assicurare una giusta riallocazione delle risorse in modo tale che siano assicurate sia l'efficienza che la giustizia [Francesca 2013, 170].

Nella visione islamica, lo sviluppo non è un fatto meramente economico; fede e etica hanno un ruolo fondamentale nella crescita di una regione. Alcuni autori sottolineano come il successo delle «Tigri asiatiche» dipenda anche dal confucianesimo. Il modello di sviluppo adottato dal Sudest asiatico diventa un esempio per gli islamisti negli anni Ottanta. Le Tigri asiatiche sono ammirate per aver saputo proporre un proprio modello di sviluppo, guidato da uno Stato forte, e non sottoposto a ingerenze esterne. I paesi islamici si trovano in una posizione arretrata poiché hanno imitato il modello socialista o il modello liberista di sviluppo, in questo sforzo di adeguarsi ad un modello di importazione occidentale si sono allontanati dai veri sentimenti della popolazione e dalla propria eredità culturale. Fede, solidarietà e una forte morale possono fare da volano per lo sviluppo economico

poiché creano unità e spirito di sacrificio. Per gli economisti islamici, il discorso religioso si integra con quello economico tenuto conto che etica e morale sono elementi fondamentali della realtà sociale ed economica.

L'Islam propone un sistema alternativo basato sull'epistema dell'unità di Dio e sulla complementarità degli attori e agenti economici. A partire da questo si fonda un modo nuovo di concepire economia e finanza.

La riflessione scientifica e religiosa islamica su produzione e mercato prende in considerazione le problematiche dello sviluppo sostenibile e della responsabilità sociale per la costruzione di una nuova visione pluralistica del benessere. Il Corano attribuisce grande valore ai beni terreni (16, 10) e alla ricchezza definita come una grazia di Dio (16, 71), e allo stesso tempo insiste sull'importanza del lavoro.

Il lavoro decreta il valore dell'uomo nella vita mondana e in quella escatologica. Si tratta di un dovere religioso al quale l'uomo non deve sottrarsi qualunque sia la sua condizione sociale [Zilio-Grandi 2013, 209-214].

Gli economisti islamici sottolineano i pericoli di un'aggressione selvaggia ai diritti della persona quando lo svolgimento dell'attività economica avviene al di fuori di regole di trasparenza nei comportamenti, nelle informazioni, nello scambio, nei rapporti di lavoro, nelle relazioni finanziarie. Infatti non si può parlare di vero sviluppo se la massimizzazione dell'utilità che il mercato consente di conseguire, avviene a danno dei soggetti che partecipano all'attività economica e dunque senza tener conto dell'utilità sociale. In questa visione si ha una concezione dei rapporti economici nei quali la liceità della proprietà privata, la libertà di iniziativa e il proficuo impiego delle risorse di capitale e lavoro dovrebbero essere ispirati alla cultura del dare e a una riscoperta del messaggio coranico, i cui contenuti dovrebbero essere assunti a criteri imprescindibili anche nelle scelte che riguardano l'economia e il mercato.

Il sistema etico islamico si basa sugli assiomi dell'unità, libertà individuale, equilibrio, responsabilità e solidarietà. Per i credenti, l'agire economico diventa una questione di fede a Dio, da cui tutto discende (*tawḥīd*, unità). Dio ha

creato il mondo per tutti, e ha fatto dell'uomo il Suo rappresentante (*wakīl*) sulla terra; di conseguenza ogni approccio allo sviluppo economico deve tener conto dei diritti dei più poveri, così come delle esigenze delle generazioni future. La proprietà privata, seppur salvaguardata, è subordinata al rispetto della destinazione universale dei beni, soprattutto di quelli comuni, che in nessun caso possono essere sfruttati a vantaggio di pochi e a detrimento dei diritti della collettività.

Il valore attribuito alla libertà individuale determina il riconoscimento della libertà d'impresa e dell'autonomia del singolo a possedere risorse produttive ed organizzare il proprio lavoro in funzione degli obiettivi economici prefissati, purché le sue azioni non si traducano in un danno per la collettività. Il principio del bene comune, che è riflesso della fede in un unico Creatore e della responsabilità nei confronti di quest'ultimo, pone precisi limiti all'agire del singolo. Il concetto di equilibrio mira ad eliminare qualsiasi ingiustizia e a bilanciare diritti e obblighi, mentre quello di generosità favorisce la creazione di un ambiente caratterizzato dalla cooperazione e dalla solidarietà. Quest'ultima, intesa come principio che consente di assumere in modo etico l'interdipendenza tra gli uomini, entra nella cultura degli scambi. L'interpretazione in chiave etica dei comportamenti economico-finanziari diviene propedeutica al riconoscimento di modalità di scambio e di produzione che sono alla base di un'economia di mercato correttamente intesa. L'osservanza di tali principi consente alle attività economiche di svolgersi secondo regole di «giustizia commutativa» che rende equamente partecipi dei benefici da essa derivati tutti coloro che contribuiscono – sia pure in misura e a titolo diverso – nei processi produttivi. Conseguono che la dignità, la solidarietà e l'uguaglianza identificano i valori cui ancorare le regole della produzione e dello sviluppo in un sistema ispirato ai fondamenti etici.

Una sana competizione viene incoraggiata nella misura in cui essa è funzionale ad un incremento dell'efficienza, ma non se si traduce in una concorrenza spietata. Il «mercato islamico» si caratterizza per determinate norme di comportamento, volte a tutelare gli interessi di tutti i soggetti

coinvolti, ed è autonomo finché si mantiene nei limiti della legalità e dei principi islamici; qualsiasi violazione autorizza automaticamente l'intervento pubblico [Francesca 2016, 142-156].

Prospettive dell'economia islamica

Islam sempre più si coniuga con modernità. Non solo nei paesi islamici ma anche in Europa e America, dove si registra un'importante presenza di cittadini di fede musulmana, valori e principi etici islamici – come quelli legati all'alimentazione, alla finanza, al dress code – si innestano nella realtà economica, dando vita ad un vivace mercato definito *ḥalāl* (letteralmente lecito, permesso). Mi riferisco non solo al fiorente mercato di prodotti alimentari leciti per i musulmani (ossia carni di animali macellati ritualmente e alimenti che non contengono derivati del maiale o alcool), alla finanza islamica, i cui strumenti – in particolare i *ṣukūk*, bond islamici – riscuotono un crescente interesse in Europa, ma anche alle industrie della moda, farmaceutica e cosmetica, al turismo, tutti settori che stanno rispondendo alle esigenze di una fetta di clientela islamica attenta ai propri valori etici. Secondo i dati forniti dall'agenzia Thomson Reuters in collaborazione con DinarStandard [Thomson Reuters 2015-16, 6-7], i consumatori musulmani hanno speso in questi settori circa \$ 1.800 miliardi nel 2014 e si stima che ne spenderanno \$ 2.600 nel 2020. Con una base di consumatori potenziali (di cui una buona percentuale di giovani) di oltre 2 miliardi (con un tasso di crescita doppio rispetto alla media mondiale), il mercato rappresentato dai settori legati all'economia islamica è tra quelli con un maggiore tasso di crescita al mondo. Si tratta quindi di un mercato con grandi potenzialità, che coinvolge paesi come la Malaysia, l'Indonesia, gli Stati del Golfo, la Turchia e l'Iran, e che sta attirando l'attenzione anche degli imprenditori europei, con aziende leader nei loro settori che si sono conquistate, o stanno cercando di conquistarsi, una fetta di questo mercato.

In Italia siamo già alla terza edizione del Turin Islamic Economic Forum (TIEF, www.tief.it), nato per far conoscere e promuovere il ruolo che l'economia islamica svolge nella gestione delle diversità nelle società occidentali contemporanee, anche in vista del fatto che l'Italia sta rapidamente muovendosi verso l'implementazione di aggiustamenti fiscali che permettano la diffusione della finanza islamica anche nel nostro paese [Ferrazza 2017; «Finanza islamica»]. Uno dei settori più in crescita del mercato *ḥalāl*, quello della *modest fashion*, vede l'Italia tra i primi tre paesi (subito dopo Cina e Emirati) in termini di capacità produttive effettive e potenziali [Thomson Reuters 2015-16, 79-81; Pepicelli 2012, cap. 5].

Esempio concreto di maggior successo dell'applicazione dei principi economici islamici è la finanza islamica che propone un proprio modello di crescita finanziaria, in cui si sintetizzano economia di mercato e etica islamica. Partendo dal precetto islamico per cui non può esserci guadagno senza condivisione del rischio, il sistema bancario islamico sostituisce il ricorso all'interesse come forma di remunerazione del capitale con forme contrattuali partecipative [Piccinelli 1994; 1996; Hamoui e Mauri 2009; Atzori 2010; Scattone 2010]. Dal punto di vista della gestione del capitale attivo, la banca islamica per concedere crediti ai clienti utilizza un certo numero di prodotti finanziari che non prevedono la corresponsione di interessi. Il capitale investito assume la forma di compartecipazione ai profitti e alle perdite (*Profit and Loss Sharing*, PLS) derivanti da attività imprenditoriali o finanziarie, tramite contratti societari. I principali contratti sono la *muḍāraba* (*partnership* passiva) e la *mušāraka* (*partnership* attiva).

Il credito alle imprese su base partecipativa costituisce una sostanziale alternativa al mutuo ad interesse. Nel sistema islamico, il debito dell'imprenditore verso la banca è costituito da una somma variabile a seconda dei risultati dell'impresa. Pertanto, l'imprenditore sarebbe maggiormente motivato a portare a compimento positivamente il progetto, poiché dal profitto finale dipendono i benefici finanziari che egli trae dall'operazione. È, inoltre, fondamentale la capacità

del cliente di convincere la banca della validità del progetto per cui chiede il finanziamento. Dunque centrale non è – come nei sistemi convenzionali – la posizione finanziaria del cliente e la sua capacità di tener fede al credito, ma la fattibilità e remuneratività del progetto che egli sottopone alla banca.

Gli economisti islamici insistono sull'importanza socio-economica dei metodi basati sulla compartecipazione ai profitti e alle perdite, tuttavia il loro utilizzo da parte delle banche islamiche rimane ancora piuttosto limitato a causa dei rischi connessi e dei costi di gestione dei progetti. Più consistente è la quota dei metodi non partecipativi.

A tal fine, le banche islamiche si avvalgono di alcune tipologie di contratti di vendita come forme di finanziamento, in particolare del *bay' mu'ağğal* (vendita rateale) e del *bay' al-murābaḥa* (vendita a premio fisso o *mark-up*). Il cliente ordina ad un istituto di credito islamico l'acquisto per suo conto di un certo bene, con la promessa di riacquistare dalla banca tale bene ad un prezzo maggiorato che comprende un margine di profitto stabilito (ricarico) per la banca.

Altre forme di contratti non partecipativi sono il leasing (*iğāra*), sia operativo che finanziario, l'*istisnā'* (contratto di fabbricazione) e il *salam*, contratto di vendita in cui il pagamento viene anticipato rispetto alla consegna del bene o servizio che avviene ad una data futura e determinata.

Sebbene si tratti di un'istanza prettamente religiosa, i motivi che hanno portato alla nascita del sistema bancario islamico non prescindono da considerazioni di natura economica, in particolare l'esigenza, da parte dell'Arabia Saudita e degli altri paesi arabi produttori, di trovare una nuova fonte di investimento per le rendite petrolifere che si erano moltiplicate dopo il boom del prezzo del petrolio del 1973. L'attività bancaria islamica, cominciata su scala ridotta nei primi anni Sessanta in Egitto e Malaysia, ha, infatti, una decisa accelerata negli anni Settanta grazie al sostegno e alle iniziative di alcuni Stati islamici. Nel dicembre del 1973 ventisette Stati islamici firmano a Gedda un accordo per la creazione di un istituto finanziario intergovernativo con il compito specifico di promuovere lo sviluppo usando stru-

menti finanziari islamici. L'anno successivo nasce la Banca islamica per lo sviluppo (Islamic Development Bank, IDB). Oggi, la *mission* della IDB appare soprattutto orientata verso la cooperazione allo sviluppo nei paesi islamici più poveri pur mantenendo, al contempo, grande attenzione per la promozione del commercio e dell'integrazione economica tra i 56 Stati membri.

Negli anni Settanta nascono le principali banche islamiche private: nel 1973 la Philippine Amana Bank, nel 1975 la Dubai Islamic Bank, nel 1977 la Faysal Islamic Bank of Egypt, nel 1977 la Kuwait Finance House; negli anni Ottanta comincia la trasformazione di molte banche islamiche in holding finanziarie: nel 1981 viene costituito alle Bahamas il Dar al-Mal al-Islami Trust, con capitale di maggioranza della famiglia reale saudita; nel 1982 nasce a Gedda il gruppo al-Baraka e nel 1981-1982 il gruppo al-Rajhi, con capitale dell'omonima famiglia saudita.

L'evoluzione del sistema bancario islamico non è stata omogenea in tutti i paesi né la creazione di istituti finanziari islamici è stata sempre favorevolmente accolta. Mentre i paesi del Golfo, soprattutto Bahrein e Dubai, sono diventati importanti centri, anche *off-shore*, per la finanza islamica, in Egitto e Turchia, la sua nascita ha suscitato riserve in quanto sponsorizzata soprattutto da movimenti e partiti di matrice islamica. I governi di Pakistan, Iran e Sudan hanno provato con interventi dall'alto ad islamizzare completamente il sistema bancario del paese; i risultati non sono del tutto soddisfacenti. Più positivi sono i risultati nei paesi che hanno adottato sistemi misti, in cui banche islamiche e banche convenzionali convivono. Esempio significativo è la Malaysia, dove la legislazione e la regolamentazione sulle banche islamiche vanno di pari passo con quelle per il sistema convenzionale.

Da alcuni decenni, anche l'Europa vede la presenza sempre più attiva e significativa di banche islamiche e «sportelli islamici» aperti presso banche convenzionali e dedicati alla clientela islamica.

Importanti passi per lo sviluppo della finanza islamica sono stati la creazione di alcune istituzioni internazionali,

come il mercato finanziario islamico (2001) che permette lo scambio di titoli presenti nelle principali piazze borsistiche internazionali a condizione che rispettino i parametri imposti dalla *shari'a*. Da un punto di vista contabile, la mancanza di standard comuni dovuta al diverso modo in cui le istituzioni finanziarie trattano gli strumenti islamici nei diversi sistemi giuridici ha creato problemi di trasparenza e affidabilità internazionale alla finanza islamica. L'Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), che opera dal 27 marzo 1991 con sede nel Bahrein, ha fatto grossi passi avanti nell'adattare gli istituti finanziari islamici agli standard internazionali, consentendo, in tal modo, un confronto tra le differenti istituzioni finanziarie islamiche. Essa stila rendiconti sulle loro attività a cui accedono azionisti, depositanti, investitori e organi di controllo; nel 1993 ha introdotto degli standard per le istituzioni finanziarie islamiche e il numero di tali istituzioni che li utilizzano è in continua crescita.

La finanza islamica ha elaborato soluzioni innovative per inserirsi in un contesto originariamente creato per la finanza convenzionale proponendo a volte contratti alternativi al ricorso all'interesse come forma di remunerazione del capitale, a volte creando una «controparte» islamica per strumenti della finanza convenzionale, mostrando così la sua capacità di innovazione e ibridazione insieme. Rappresentativi di questa tendenza sono i *ṣukūk*, i bond o obbligazioni islamiche, gli ultimi nati della finanza islamica. Fondi *ṣukūk* in moneta locale sono stati emessi, per la prima volta, in Malaysia alla metà degli anni Novanta; nel 2001 nel Bahrein sono apparsi i primi *ṣukūk* (*ṣukūk al-iğāra*) in dollari con un'emissione di 100 milioni a cinque anni. Da allora, moltissimi paesi, soprattutto del Golfo e del Sudest asiatico (Malaysia, Pakistan, Brunei) hanno emesso *ṣukūk*; il loro esempio è stato seguito anche da istituti (come la Banca mondiale) e Stati occidentali: nel 2004 il Land tedesco dell'Alta Sassonia ha emesso *ṣukūk al-iğāra* (quotati nella borsa del Lussemburgo) per 100 milioni di euro, per la durata di cinque anni. I fondi sono serviti per una riqualificazione di immobili di proprietà del ministero delle Finanze.

I *ṣukūk* non sono del tutto assimilabili ai titoli obbligazionari, a differenza di questi devono incorporare una porzione di diritto su un bene materiale sottostante (*underlying asset*) che ne garantisce la stabilità. La valutazione del tasso di compatibilità dei *ṣukūk* con la *shari'a* passa attraverso un'accurata analisi della transazione che incorporano, in base alla quale viene definita la loro negoziabilità sul mercato secondario o la limitazione al mercato primario. Il controllo è affidato all'AAOIFI che, fino a questo momento, ha autorizzato 14 tipologie di *ṣukūk* [AAOIFI 2008].

L'ingresso della finanza islamica nel grande mercato dei derivati l'ha resa un sistema veramente competitivo con quello convenzionale. Secondo l'economista Loretta Napoleoni la finanza islamica sta crescendo così rapidamente, sfidando la finanza tradizionale, perché incorpora il codice etico della solidarietà. Finora questo sistema è stato utile solo a chi l'ha promosso e usato, ma non è escluso che possa contribuire a creare una nuova visione della finanza internazionale [Napoleoni 2009, 249].

RENATA PEPICELLI

DECOLONIZZARE IL FEMMINISMO:
I MOVIMENTI DELLE DONNE IN NORD AFRICA

Parlare di donne e Islam è un argomento centrale quando si discute di mondo musulmano, di relazioni tra Oriente e Occidente, ma anche quando si analizza il dibattito interno alle società musulmane. Sulla base di divergenti letture dei testi sacri dell'Islam, forze moderniste e forze conservatrici nei paesi musulmani si confrontano sin dall'Ottocento su quale immagine della donna debba rappresentare gli Stati in cui vivono e sul ruolo che la donna debba avere nella famiglia e nella società.

In Occidente l'immagine della donna musulmana, nascosta dietro a pesanti veli simbolo di subordinazione o denudata negli harem dei pittori orientalisti, continua a funzionare da potente strumento per inferiorizzare l'Oriente e affermare la superiorità morale, culturale, politica, e religiosa dell'Occidente. In tutti questi discorsi la voce delle donne viene spesso silenziata e una storia di genere del mondo islamico ha difficoltà ad esser riconosciuta come storia con la S maiuscola.

A fare da contraltare a questa amnesia collettiva vi è la lunga tradizione di partecipazione politica e attivismo delle donne affinché venga riconosciuto loro l'essere protagoniste della storia dei paesi a maggioranza musulmana.

Il presente contributo intende offrire una ricostruzione dei percorsi dei movimenti delle donne per l'uguaglianza di genere in Nord Africa dall'epoca coloniale ai nostri giorni. Tale storia si intreccia con la storia nel nazionalismo arabo, delle lotte per l'indipendenza, dell'affermazione degli Stati-nazione, degli sviluppi degli Stati post-coloniali, delle rivolte arabe, ne racconta le tappe, i successi, gli inciampi, i fallimenti, le speranze, mostra le differenze che ci sono da paese a paese, affermando l'impossibilità di parlare di mondo arabo-islamico come un monolite fuori dal tempo.

Scrivere di movimenti delle donne significa dunque in ultima istanza scrivere della storia contemporanea dei paesi del mondo arabo da una prospettiva di genere; significa raccontare l'esistenza di diverse correnti, sia laiche che religiose, che rivendicano da oltre un secolo diritti ed uguaglianza. Parlare di Islam e femminismi non è dunque un ossimoro, ma una realtà storica, plurale e in costante evoluzione.

Le voci delle subalterne tra lotta al colonialismo e prime rivendicazioni di diritti

Il cosiddetto «femminismo arabo»¹ nasce tra fine Ottocento e inizio Novecento in uno dei momenti fondanti la modernità araba, la Nahḍah (rinascita), dopo un periodo di decadenza e impoverimento [Camera d'Afflitto 2004, 18]. In un generale clima di rinascita culturale, sociale e politica, diverse voci di donne sono apparse sulla scena pubblica mettendo in discussione la segregazione alla sfera privata a cui erano state condannate nei secoli precedenti. Attraverso poesie, romanzi, saggi, articoli di giornali, donne differenti per storie e percorsi come le egiziane Malak Hifni Nasif (1886-1918) che scriveva sotto lo pseudonimo di Bahitat al-Badiya (Colei che cerca nel deserto), Siza Nabarawi (1897-

¹ Sebbene io utilizzerò in questo saggio il termine femminismo devo sottolineare che questo concetto ha una storia controversa nel mondo arabo. Dal punto di vista linguistico, fino alla metà degli anni Novanta del Novecento non c'era un termine inequivocabile per rendere la parola «femminismo». Si utilizzava il termine *nisā'īyyah* che indica «di donne», «concernente le donne». Secondo Margot Badran e Miriam Cooke la prima volta che tale termine ha assunto la connotazione di femminismo è stato nel 1909 quando Malak Hifni Nasif pubblicò un libro intitolato *al-Nisā'īyyāt*. A partire dal 1923, le attiviste dell'Unione femminista egiziana cominciarono ad utilizzare *nisā'ī* per rendere il termine femminista. È stato solo a partire dagli anni Novanta del Novecento che si è iniziato a usare *niswiyyah* come termine che inequivocabilmente rende il concetto di femminismo [Badran e Cooke 2004, XVIII, XXV]. Tuttavia diverse donne, sebbene attive nelle battaglie per l'uguaglianza, non si definiscono femministe perché considerano tale terminologia eminentemente associate con i percorsi delle donne occidentali e con progetti coloniali.

1985), Hoda Sha‘arawi (1879-1947), Inji Aflatun (1924-1989), Durriyah Shafiq (1908-1975) e le tunisine Bchira Ben Mrad (1913-1993), Tawhida Ben Cheikh (1909-2010) discutevano apertamente di soggetti quali i codici di abbigliamento, l’educazione, il matrimonio, l’accesso al mondo del lavoro, il diritto al voto, l’occupazione coloniale, mettendo in discussione leggi e istituti patriarcali vigenti nei loro paesi. Avevano una loro propria agenda politica che contrastava con le narrazioni orientalistiche dei colonizzatori che le volevano necessariamente oppresse e da salvare, e, che, allo stesso tempo, si presentava alternativa alle narrazioni delle élite maschili nazionaliste – sia di matrice modernista che conservatrice – che attorno ad un’immagine idealizzata della donna araba iscrivevano l’immagine della nazione [Badran 1995; Badran e Cooke 2004; Pepicelli 2017]. Se alcune sono state intellettuali indipendenti che si esprimevano attraverso i loro scritti e che spesso si incontravano nei salotti letterari del tempo, altre hanno dato vita ad associazioni che avevano il doppio scopo di combattere la segregazione e le discriminazioni legali di cui erano vittime le donne, e, allo stesso tempo, contestare l’occupazione coloniale dei loro paesi. La più famosa organizzazione della prima metà del secolo scorso è stata l’UFE (Unione femminista egiziana, *al-Ittiḥād al-Nisā’ī al-Miṣrī*) presieduta da Hoda Sha‘arawi. L’associazione fu fondata al Cairo il 16 marzo del 1923 in ricordo del quarto anniversario della morte di Hamida Khalil durante una manifestazione contro l’occupazione britannica. L’UFE conquistò presto notorietà, sia nel paese che all’estero, per una serie di prese di posizione, tra cui il simbolico gesto di due sue eminenti esponenti di togliersi, nel maggio del 1923, il velo in pubblico. Hoda Sha‘arawi e Sizah Nabarawi (1897-1985), di ritorno da Roma dove si era tenuto il IX congresso dell’International Women Suffrage Alliance decisero infatti di liberarsi dal velo che copriva i loro volti scendendo dal treno che le aveva riportate da Alessandria al Cairo. Nelle loro battaglie le donne dell’Ufe parlavano di matrimonio, divorzio, diritti politici, istruzione, occupazione femminile, prostituzione, e a partire dalla fine degli anni Trenta estesero la loro agenda politica fuori dai confini dell’Egitto per

costruire reti con attiviste del resto del mondo arabo. Nel 1938 l'UFE organizzò il primo Congresso delle donne arabe al Cairo e nel corso del secondo congresso nel 1944 fu creata la Lega pan-araba delle donne. Tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del secolo scorso erano nate associazioni di donne in diversi paesi arabi. Nel 1929 erano state fondate l'Unione delle donne palestinesi, l'Unione delle donne siriane, l'Unione delle donne libanesi, che vedevano insieme donne musulmane e cristiane, dimostrando che il problema non era l'Islam, quanto le tradizioni locali [Badran 1995, 237]. In Tunisia prima dell'indipendenza furono fondate associazioni quali la Società delle donne musulmane (1932), l'Unione musulmana delle donne tunisine (1936), l'Unione femminile (1938), l'Unione delle donne della Tunisia (1944) [Borsali 2012, 89-90; Marzouki 1993]. In Marocco la prima espressione dell'impegno delle donne è stata l'esperienza del gruppo Sorelle della purezza (*Aḥwāt al-ṣafā'*), fondato nel 1946 da donne della medio-alta borghesia, imparentate con membri del partito Istiqlāl. Attraverso dibattiti e articoli pubblicati sull'organo del partito «al-'Alam», queste donne chiedevano più visibilità sulla scena pubblica, maggiori diritti e in particolare l'abolizione della poligamia, insieme all'indipendenza del paese dall'occupazione straniera [Sadiqi e Ennaji 2006, 96]. In Algeria è stato particolarmente evidente il coinvolgimento delle donne nelle lotte contro i colonizzatori francesi. Quando la guerra per l'indipendenza (1954-1962) raggiunse livelli più intensi di scontro il Fronte di liberazione nazionale (FLN), coinvolse anche un gran numero di donne. È stato calcolato che circa 10,000 donne hanno partecipato alla rivoluzione algerina. Se la maggioranza di queste donne era stata coinvolta con compiti di supporto all'attività combattente degli uomini in qualità di infermiere, cuoche, lavandaie, non sono mancate le donne che hanno partecipato alle azioni di guerra [Moghadam 2001, 133]. Frantz Fanon scriveva:

la guerra rivoluzionaria, per come è portata avanti dal popolo algerino, è una guerra totale, in cui la donna non sta a fare la calza o a piangere il soldato. Arrestata, torturata, violentata, uc-

cisa, la donna testimonia della violenza dell'occupante e della sua inumanità. Infermiera, agente di contatto, combattente, la donna testimonia della profondità e intensità della lotta. [...] Al nostro fianco, le nostre sorelle contribuiscono a rovesciare il dispositivo del nemico e liquidano definitivamente le vecchie mistificazioni» [Fanon 2007, 64].

In discorsi, scritti, film – quali *La battaglia di Algeri* (1966) di Gillo Pontecorvo – le *muğāhidāt* (donne combattenti), quali Djamila Bouhired (la prima donna condannata a morte), divennero presto simboli della guerra di liberazione.

Le donne nel post-indipendenza: disillusioni, «femminismo di Stato» e politica nei partiti

Malgrado l'impegno delle donne contro l'occupazione e le grandi speranze riposte nella fine del colonialismo, una volta raggiunta l'indipendenza, le donne non ottennero pieni diritti di cittadinanza e l'uguaglianza con gli uomini. Come ha giustamente notato Beth Baron, nella propaganda nazionalista la donna rappresentava la nazione, ma era l'uomo il cittadino [Baron 1997, 120]. Quasi ovunque le donne si ritrovarono nelle condizioni di cittadine di seconda classe. In Egitto, dopo la quasi indipendenza raggiunta nel 1922, le donne furono escluse dal diritto di voto che poterono esercitare solo a partire dal 1956. In Algeria, dove, come si è visto, il tributo delle donne alla lotta di indipendenza era stato altissimo la riforma del codice della famiglia arrivò solo nel 1984, 22 anni dopo l'indipendenza e il risultato fu un dispositivo di legge conservatore e patriarcale [Vince 2014, 53]. Il codice confermava lo *status* tradizionale di eterne minori, in quanto le donne continuavano a dipendere da un uomo, non importa se fosse il padre, il fratello o il marito. Veniva sancita per legge l'obbedienza della moglie al marito e alla sua famiglia (art. 39), veniva istituzionalizzata la poligamia (art. 8), imposto che per sposarsi le donne dovessero essere rappresentate da un uomo (art. 11) e per ottenere il divorzio dovessero rinunciare agli alimenti (art. 54) [Salhi

2003, 30]. In controtendenza con quanto accadeva nel resto della regione, in Tunisia, all'indomani dell'indipendenza, il presidente Burghiba promulgò, il 13 agosto 1956, un codice dello statuto della persona che costituiva un cambiamento radicale nell'interpretazione allora maggioritaria delle leggi islamiche per quanto riguarda la famiglia e i diritti delle donne [si veda su quest'aspetto il contributo di Bochra Bel Haj Hmida in questo volume]. La promozione dell'uguaglianza tra i generi divenne uno dei fondamenti del progetto di *nation-building* di Burghiba.

Si può in generale affermare che nel post-indipendenza, fatte le dovute differenze storiche e nazionali, i governi di Stati quali Egitto, Tunisia, Algeria, accettarono la partecipazione delle donne allo spazio pubblico affinché contribuissero alla costruzione dei nuovi Stati-nazione, ma limitarono le loro libertà. Alle donne fu fondamentale riservato il compito di mogli e madri dei nuovi Stati arabi, e quando lavoravano fuori casa era fondamentale in specifici e genderizzati settori del mercato del lavoro quali ad esempio l'insegnamento e l'infermieristica. I governi di Gamal Abdel Nasser in Egitto e Habib Burghiba in Tunisia fecero dunque proprie alcune delle rivendicazioni dei movimenti delle donne in termini di accesso alla sfera pubblica, all'istruzione, e a certi segmenti del mercato del lavoro, ma spogliarono tali rivendicazioni degli aspetti più conflittuali non ammettendo forme di aperta opposizione politica. I diritti delle donne divennero parte dell'agenda politica nazionale e contribuirono a dare legittimità ai nuovi leader arabi fintanto che le donne non contestavano tale legittimità. Il cosiddetto «femminismo di Stato» incoraggiava le donne a istruirsi, a partecipare alla sfera pubblica, ad iscriversi ad associazioni femminili che supportavano i governi, ma le reprimeva quando diventavano troppo critiche. In Egitto, ad esempio, nel 1957 il governo di Nasser chiuse la rivista «Bint al-Nīl» (Figlia del Nilo) diretta da Doria Shafik, importante figura della lotta contro l'occupazione Britannica e dei diritti delle donne, e nel 1960 la pose agli arresti domiciliari per mettere fine alle sue critiche verso il regime. Inji Aflatun fu imprigionata nel 1959 per la sua

attività politica insieme a diversi altri attivisti comunisti. Durante gli «anni di piombo»² in Marocco diverse donne conobbero il carcere e la tortura per la loro partecipazione ad organizzazioni politiche di sinistra. Figura simbolo del militantismo femminile in Marocco in quel periodo fu Saïda Menebhi (1952-1977). Arrestata il 16 gennaio 1976, per la sua partecipazione all'organizzazione marxista-leninista *Ilā al-amām* (Avanti), morì l'11 dicembre 1977 a seguito di uno sciopero della fame indetto per protestare contro le condizioni di detenzione e le torture.

A partire dagli anni Cinquanta e soprattutto nel corso degli anni Sessanta e Settanta, l'attivismo delle donne si caratterizzò fundamentalmente per la loro partecipazione all'attività di partiti politici, per lo più di sinistra, e sindacati. Tuttavia la voce delle attiviste donne – minoritarie nei numeri e nel peso all'interno delle organizzazioni in cui militavano – era spesso silenziata in nome di obiettivi considerati prioritari, quali il socialismo, la rivoluzione, l'internazionalismo, la lotta di classe. Le diseguaglianze legate alla classe erano infatti percepite come più inaccettabili di quelle legate alle diseguaglianze di genere [Naciri 1998, 8]. In quegli anni l'impegno politico delle donne non era quindi caratterizzato per un'attenzione specifica alle questioni di genere.

Il movimento femminista negli anni Ottanta e gli anni Novanta tra universalità dei diritti ed emergere del femminismo islamico

È a partire dagli anni Ottanta che vengono fondati – sulle ceneri degli sconfitti movimenti e partiti della sinistra cosiddetta rivoluzionaria – gruppi di donne convinte che si debba lottare per i propri diritti in maniera autonoma da

² Con tale espressione si fa riferimento a un periodo della storia del Marocco, coincidente con il regno di Hassan II (1961-1999), e in particolare con gli anni Sessanta e Settanta, caratterizzato dalla pratica della soppressione delle garanzie dello Stato di diritto e dalla repressione dei dissidenti.

quelle organizzazioni che hanno fatto della lotta di classe la loro principale causa, dimenticando i diritti delle donne. In tutto il Nord Africa tra gli anni Ottanta e Novanta furono create diverse associazioni, che in vari casi continuano a essere attive a tutt'oggi, costituite soprattutto da docenti e studentesse universitarie, insegnanti, professioniste, provenienti dalle classi medie ed alte delle grandi città [Moghadam 2010]. In Marocco nacquero realtà come l'ADFM, Association démocratique des femmes du Maroc, l'UAF, Union pour l'action féminine, in Tunisia l'ATFD, Association tunisienne de femmes démocrates (riconosciuta legalmente nel 1989), l'Afturd, Association des femmes tunisiennes pour la recherche et le développement, riconosciuta legalmente nel 1989), e a livello regionale il Collectif 95 Maghreb Egalité (fondato nel 1992). La cornice ideologica entro cui queste associazioni di donne rivendicavano l'uguaglianza era fondamentalmente quella dell'universalismo dei diritti umani, nuovo paradigma e orizzonte del conflitto sociale e politico, che aveva al suo centro la lotta per la democrazia. L'uguaglianza di genere era considerata una condizione inseparabile dei diritti umani e della democrazia, mentre la dimensione religiosa era considerata un aspetto della vita privata. Attraverso dibattiti pubblici, gruppi di ricerca, riviste, queste donne e i gruppi di cui facevano parte riuscirono ad imporre la questione di genere al centro del dibattito pubblico da una prospettiva che era quella delle dirette interessate e non quella paternalistica e autoritaria dei loro governi. Temi associati con la sfera domestica e privata, come la violenza, prima considerata un tabù da discutere al massimo tra donne, e argomenti quali i diritti nel matrimonio e nel divorzio, diventarono argomenti di pubblica discussione e priorità politiche. In questa fase le principali battaglie delle associazioni femministe erano relative ai diritti civili, alla riforma di istituti e codici che supportavano e istituivano legalmente la disuguaglianza, al contrasto della violenza contro le donne, allo sradicamento di mentalità e tradizioni patriarcali. Emblematica a tal proposito fu la campagna lanciata in Marocco l'8 marzo del 1992 dall'UAF per raccogliere un milione di firme al fine di

ottenere la revisione del codice. Nonostante la controffensiva degli islamisti, che accusarono di apostasia le promotrici e tutti coloro che decisero di firmare, la campagna si rivelò un successo. Il 1° maggio del 1993 Hassan II (re dal 1961 al 1999) diede il suo consenso a una parziale modifica del codice. Si trattò di una riforma modesta, ma gettò le basi per la più significativa riforma della *mudawwana* del 2003-2004 che rappresentò un cambiamento importante per il Marocco (si veda su questo aspetto il cap. VI). Tale riforma fu resa possibile, tenendo insieme in un complesso equilibrio, le rivendicazioni di uguaglianza di genere delle associazioni laiche e le preoccupazioni delle frange più conservatrici della società, grazie ad uno sforzo di re-interpretazione religiosa. La fine del secolo scorso aveva visto un riposizionamento del discorso religioso nella vita privata e pubblica di molte persone e appariva difficile, se non impossibile, prescindere da uno sforzo di reinterpretazione religiosa per qualsiasi tentativo di riforma. Di fronte a questo stato di cose un numero crescente di donne sul finire degli anni Novanta e sempre più nel corso degli anni Duemila sostengono che è necessario battersi per diritti e uguaglianza a partire da una rilettura dei testi sacri dell'Islam attenta a una prospettiva di genere e al ruolo che le donne avevano giocato nella storia islamica, in particolare ai tempi della prima comunità dei fedeli raccolta attorno al Profeta. Spesso definite femministe islamiche, queste donne, ritengono necessario conciliare l'*iğtibād* (interpretazione indipendente dei testi sacri) con il richiamo alle leggi internazionali in difesa dei diritti delle donne. Dalla loro prospettiva il Corano afferma indiscutibilmente l'eguaglianza di genere: sono state ristrette élite maschili a imporre interpretazioni misogine e patriarcali del testo sacro, tradendo il suo messaggio originario. A partire da questa convinzione, molte donne, ma anche diversi uomini, propongono la riforma di leggi e istituzioni patriarcali sulla base di una chiara differenziazione tra la *shari'a* che è la «via» indicata da Dio ai credenti, e il *fiqh*, il diritto che da essa deriva, che è una produzione umana e quindi suscettibile di errore e di conseguenza può e deve essere riformato. Alla base di quest'approccio vi è dunque

l'idea che i percorsi verso l'emancipazione femminile non debbano necessariamente svilupparsi adottando un unico modello universalista, ma che possano invece realizzarsi attraverso la reinterpretazione critica della propria tradizione culturale, ponendola in dialogo con le dichiarazioni universali per i diritti umani [Pepicelli 2010].

Sul finire degli anni Novanta, inizio degli anni Duemila il movimento delle donne nel mondo arabo-islamico si è dunque caratterizzato per l'esistenza di tre anime: «femminismo laico», «femminismo islamico» e attivismo di genere in una cornice islamista. Una prima corrente è quella in cui si ritrovano le associazioni che si battono per l'universalità dei diritti umani in continuità con le dichiarazioni internazionali e non si riconoscono nei riferimenti all'Islam. Tali gruppi invocano una netta separazione tra religione e sfera legislativa. Figure emblematiche sono l'egiziana Nawal al-Sa'dawi, l'algerina Wassyla Tamzali, la tunisina Bochra Bel Haj Hmida. Una seconda corrente è costituita da gruppi, ma ancor più da singole intellettuali e attiviste, come le marocchine Fatima Mernissi e Asma Lamrabet, l'egiziana Omaira Abou Bakr, definite femministe islamiche, che rivendicano diritti a partire da una rilettura di genere dei testi sacri. Una terza corrente, che è estranea alla storia del femminismo propriamente inteso, è quella in cui si ritrovano donne, interne o vicine, a partiti e movimenti islamisti, come l'egiziana Heba Raouf Ezzat, la marocchina Nadia Yassine, figlia dello *shaykh* Abdessalam Yassine, fondatore del movimento al-'Adl wa al-Ihsān (Giustizia ed elevazione spirituale). Si tratta di donne che a partire dagli anni Duemila hanno iniziato a imporre un'agenda di genere, seppur dai tratti conservatori, nelle organizzazioni di cui fanno parte [Dalmasso e Cavatorta 2014; Pepicelli 2010, 99-111; 2015]. Idealmente prosecutrici della lezione dell'egiziana Zeynab al-Ghazali (1917-2005), fondatrice dell'Associazione delle donne musulmane e importante esponente dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani [Paciello 2002; Ahmed 2011], le islamiste sono cresciute in numeri e in visibilità dopo le «rivoluzioni arabe» mostrando una varietà di approcci al loro interno. E oggi tra di loro c'è chi non esita a definirsi una

femminista. È il caso ad esempio di Imen Ben Mohammed e Farida Labidi del partito tunisino al-Nahḍa.

Le donne, le rivolte arabe e il post-rivolte

Di fronte a questa lunga e plurale storia di attivismo – che ci induce a parlare di femminismi al plurale piuttosto che di femminismo al singolare – si può probabilmente meglio comprendere la partecipazione delle donne a quel periodo passato alla storia con il nome di «Primavera araba». Le rivolte del periodo 2010-2011 sono state infatti caratterizzate da una significativa presenza femminile e non è un caso che volti e corpi di giovani donne siano diventati icone delle rivolte stesse [Corrao 2011]. È successo con Asma Mahfouz in Egitto, Lina Ben Mhenni in Tunisia, Amina Boughalbi in Marocco. Le loro immagini sono diventate figure culto: sono diventate virali e hanno circolato nel mondo intero, enfatizzando la centralità delle donne e delle loro rivendicazioni in quei movimenti sociali arabi che hanno conosciuto un riattivarsi a partire dagli anni Duemila. Nel corso del primo decennio del nuovo millennio manifestazioni, sit-in, attivismo online hanno rivitalizzato la cosiddetta «Arab Street» [Bayat 2003] lastricando la strada che ha condotto alle rivolte, i tumulti, le rivoluzioni del periodo 2010-2011, e molte donne – di orientamenti politici diversi, senza un particolare posizionamento ideologico, sia svelate che velate – sono state protagoniste di questo percorso. In Tunisia sono state particolarmente attive nella rivolta del bacino minerario di Gafsa nel 2008, che è stato probabilmente il più importante movimento di protesta nel paese dopo la cosiddetta rivolta del pane nel 1984 [Gobe 2010]. Similmente in Egitto le donne hanno giocato un ruolo determinante nell'inaspettata ondata di proteste contro l'intensificarsi delle scelte liberiste cominciata nel 2004 e culminata nello sciopero generale del 6 aprile 2008 [Paciello e Pepicelli 2012]. Quando sono scoppiate le rivolte alla fine del 2010 le donne erano presenti nelle assemblee politiche, marciavano nelle prime fila così come nelle retrovie

delle manifestazioni, rivendicando dignità, libertà, diritti, lavoro. Erano attive su internet a documentare le proteste e a denunciare gli abusi delle forze dell'ordine, erano nelle piazze utilizzando diverse forme d'arte per sensibilizzare la popolazione. Capaci di tener testa a militanti uomini e alle forze di polizia, molte delle donne che sono scese in piazza consideravano le rivendicazioni di genere un tema trasversale all'interno delle più ampie rivendicazione per i diritti e la democrazia. Per diverse donne, soprattutto giovani, il femminismo non costituiva la principale identità militante, ma, piuttosto, un'identità tra molte altre, che emergeva a seconda delle circostanze e degli eventi politici. Malgrado ciò, almeno nelle prime settimane è apparso che il femminismo, in quanto discorso e prassi nelle relazioni tra i generi, avesse penetrato gli immaginari e le pratiche delle nuove generazioni di militanti. Ben presto però c'è stato il tentativo di escludere le donne dalle proteste con l'arma della violenza di genere. Emblematico a tal proposito il caso dell'Egitto. Ma molte donne hanno resistito alle minacce e alle molestie e sono comunque rimaste nelle piazze, denunciando l'uso della violenza di genere come strumento politico. Se si può discutere dei risultati raggiunti dalle donne è però indiscutibile che la cosiddetta «Primavera araba» abbia mostrato un nuovo attivismo delle donne e una nuova consapevolezza di genere nella società, malgrado la crescita di gruppi tradizionalisti che vorrebbero confinare le donne all'interno del perimetro domestico. D'altronde, è un dato di fatto che le società arabe negli ultimi anni hanno conosciuto delle significative differenze proprio in termini di relazioni tra i generi. In Nord Africa e in particolare in paesi come la Tunisia e il Marocco si assiste a una significativa crescita dell'istruzione femminile, a un sensibile posponimento dell'età matrimoniale (si resta spesso celibi e nubili fino ai trent'anni e anche oltre), e a un drastico abbassamento dei tassi di fertilità (oggi in Tunisia la media di figli per ogni donna è di 2,1; in Egitto di 3,3; in Marocco di 2,5). Allo stesso tempo cresce il numero delle donne capo-famiglia malgrado la persistente difficoltà per le donne di entrare nel mercato del lavoro [Francesca e Pepicelli 2017]. Per quanto

in molti contesti del mondo arabo persista una mentalità patriarcale che lega gli individui ai soli ruoli biologici, che fa della verginità un culto, della violenza un tabù, molte cose nella realtà stanno cambiando con una messa in discussione dei ruoli del maschile e del femminile. Questi cambiamenti sono il frutto di trasformazioni sociali ma anche delle lotte delle donne per l'uguaglianza e la giustizia sociale. Lotte che non si arrestano, e continuano a tutt'oggi, mostrando le donne impegnate su più e differenti fronti a seconda dei contesti in cui vivono e delle sensibilità politiche di ciascuna. Nel corso del 2016-2017 in Marocco è stato emblematico il grande coinvolgimento delle donne nel movimento *Hirāk* nella regione settentrionale del Rif, a maggioranza amazigh, innescatosi in seguito all'uccisione del pescatore Mohcine Fikri e poi allargatosi a domandare la fine della corruzione, lo sviluppo economico della regione, il miglioramento dei servizi e delle infrastrutture. Tra le tante donne che protestavano nelle strade e nelle piazze la cantante Silya Ziani è diventata una delle figure più note del movimento. In Egitto malgrado la dura repressione del regime di al-Sisi le attiviste non hanno smesso di sfidare il governo e reclamare diritti, libertà e democrazia, rischiando carcere e torture, o dovendo rifugiarsi in esilio all'estero, come Mona Seif e Nancy Okail. In Tunisia, donne di ispirazione laica e islamiste hanno trovato un comune terreno di lotta nell'impegno per l'approvazione – avvenuta il 26 luglio 2017 – di una legge quadro sulla violenza contro le donne [si veda a proposito il testo di Bochra Bel Haj Hmida in questo volume]; parallelamente donne di differenti estrazioni hanno dato vita a diverse esperienze in continuità con le pratiche che hanno caratterizzato la rivoluzione del 2011 come il centro delle donne di Jendouba e Radio Rayhana nella regione di Sidi Bouzid o il festival internazionale d'arte femminista «Chouftouhonna» a Tunisi. Negli ultimi anni le attiviste tunisine hanno partecipato significative anche a movimenti misti come Manish msamah (Io non perdono) contro la proposta di legge di riconciliazione economica che prevede la riabilitazione di quegli imprenditori collusi con il regime di Ben 'Ali.

In conclusione a questo excursus è possibile affermare che la storia delle donne e dei movimenti delle donne è parte fondamentale e costituente la storia contemporanea dei paesi del mondo arabo. Come scriveva Azizah al-Hibri già nel 1982 parlare di donne e Islam significa scrivere di questioni che non riguardano solo lo statuto delle donne nell'Islam, ma vanno ben oltre. Scrivere di donne significa scrivere o meglio riscrivere la storia araba da una prospettiva femminista [al-Hibri 1982, 207]. Significa scrivere una «herstory» (*her story*, una storia di lei), piuttosto che una «history» (*his story*, una storia di lui), del mondo islamico quale strumento indispensabile per de-orientalizzare le narrazioni maggioritarie in Occidente sul mondo arabo e per decolonizzare il femminismo, inteso, a torto, come una prerogativa occidentale e in irriducibile opposizione con l'Islam.

BOCHRA BEL HAJ HMIDA

I DIRITTI DELLE DONNE IN TUNISIA E NEL MONDO ARABO

La condizione delle donne è sempre stata un tema centrale nel mondo arabo-musulmano, fin dai primi tempi dell'Islam. Il dibattito su queste questioni ha visto posizioni divergenti e perfino antagoniste. Condizioni soggettive, sistemi valoriali e regole di comportamento sociale continuano ad avere ancora oggi un impatto sulle politiche e le legislazioni nella regione, ma le donne sono impegnate nella lotta per il riconoscimento dei loro diritti legittimi e per l'accesso a una piena e completa cittadinanza.

Poteri religiosi e diritti delle donne

Spesso percepito dall'Occidente come il peggiore del mondo, lo *status* delle donne nella regione si scontra ripetutamente con una percezione semplificata, perché basata sulla sola lettura della legislazione che, bisogna riconoscere, rimane retrograda tenuto conto della situazione reale delle donne e dei loro diritti umani fondamentali. Questa percezione è essenzialmente imputabile all'impatto della religione considerata, di fatto o di diritto, come il fondamento della legislazione e come ciò che apre la strada a tentativi di regressione se non addirittura a un blocco di qualsiasi sviluppo della causa delle donne. L'Islam è in tal modo percepito come l'origine di questa regressione e in particolare la *shari'a* che codifica le norme sociali fondate su quello che alcuni stimano essere il vero substrato religioso. In aggiunta a ciò vi è l'ascesa del discorso integralista, aggressivo, colpevolizzante, perfino violento che taccia ogni riformatore o critico della norma di essere nemico di Dio e dell'Islam. La storia della regione abbonda di questi eccessi che conducono talvolta all'omicidio.

Tuttavia, sarebbe sbagliato attribuire alla sola religione musulmana il persistere di un sistema patriarcale che si oppone alla liberazione delle donne, sapendo che tutte le religioni monoteiste fondamentalmente condividono la stessa visione per quel che concerne le donne e il loro diritto alla parità. Nessuna fa eccezione per quel che riguarda l'integrazione della parità di genere come regola chiara e non negoziabile.

L'esperienza ha dimostrato come le correnti conservatrici siano state unite e solidali in occasione delle riunioni delle Nazioni Unite con lo scopo di frenare l'impegno della comunità internazionale e dei singoli governi per quanto riguarda la stipula di trattati e l'assunzione di impegni internazionali in favore delle donne. Queste continuano a sollevare polemiche e a minacciare il diritto all'aborto in alcuni paesi occidentali tra cui il Portogallo, la Spagna e gli Stati Uniti. È vero che il processo di separazione tra Chiesa e Stato ha portato l'Occidente sul sentiero della laicità ma senza, per questo, contenere dei richiami episodici al fondamento religioso dell'identità.

Le società musulmane, in egual misura, sono sempre state attraversate da profonde divisioni tra le interpretazioni più rigorose e quelle più illuminate, basate sull'esegesi del Corano e della parola del Profeta (*sunna*). Da allora, i diritti delle donne, al centro di questo dogmatismo, continuano a risentire di una visione conservatrice che tende a mantenere le donne in una situazione d'inferiorità e di sottomissione alle regole sacre della tutela (*qawāma*) delle donne che prevedono, l'autorità esclusiva del capo di famiglia, responsabile di sopperire ai bisogni delle donne; il diritto esclusivo del marito alla poligamia e al divorzio; la diseguaglianza nell'eredità. Questa sottomissione, imposta alle donne nel privato, blocca naturalmente il loro accesso all'istruzione, al lavoro e allo spazio pubblico.

Alcuni pensatori e riformatori musulmani, come ad esempio Qasim Amin in Egitto e Tahar Haddad in Tunisia, hanno cominciato alla fine dell'Ottocento a rimettere in causa queste ingiustizie e a dare il via ad una lettura che tiene conto dei principi e dei valori che favoriscono un migliore *status* delle donne. Il primo ha messo l'accento

sull'istruzione. considerata fondamentale nell'interesse della famiglia, il secondo è andato ancora più avanti, sostenendo l'uguaglianza totale, anche nell'eredità.

L'analisi di Qasim Amin nelle due opere dai titoli evocativi *Tabrīr al-mar'a* (La liberazione della donna) e *Al Mar'a al-ġadīda* (La donna nuova), pubblicati rispettivamente nel 1899 e nel 1900, alimenta la riflessione sull'impatto dell'Islam sulla condizione della donna. Egli afferma che la *shari'a* è la prima legge che stabilisce la parità tra uomini e donne, dimostrando l'assenza di ogni legame tra il testo Coranico e lo stato della società egiziana. Egli considera che il cuore del problema non è religioso ma sociale e che la risposta alla discriminazione risiede nell'istruzione delle donne. Attento a non urtare un'opinione pubblica non pronta ad accettare posizioni apertamente progressiste Amin rivendica per le donne un'istruzione elementare minima che permetterebbe loro di occuparsi correttamente della casa e di accedere alla lettura e alla scrittura così come a nozioni di scienze naturali, storia, geografia, educazione morale e religiosa, e al risveglio del gusto artistico [Amin 1993; 1995].

Della stessa linea di pensiero, il riformatore tunisino Tahar Haddad fa riferimento nella sua opera *Imra'tuna fi 'l-šarī'ah wa 'l-muġtam'a* (La nostra donna nella legislazione islamica e nella società), pubblicato nel 1930, all'emancipazione della donna tunisina [Haddad 2012]. Egli denuncia i pregiudizi legati alla condizione delle donne respingendo l'idea che essi derivino dall'Islam e difendendo ciò che il Corano esprime in termini di amore profondo per la libertà.

Consapevole delle resistenze dell'epoca, egli fa riferimento ad una modernizzazione della società nel rispetto dei valori e dell'identità tunisina, che ha luogo attraverso l'accesso delle donne all'istruzione e l'evoluzione delle condizioni matrimoniali, retrogradi e discriminatorie. Egli sostiene in nome della giustizia sociale l'abolizione della poligamia nel mondo arabo-musulmano. Abolizione che purtroppo ancora a oggi non è attuata in quasi tutta la regione. Tratta anche la questione del divorzio e chiede che venga affrontata attraverso gli strumenti giuridici. Considerato un precursore in merito alla spinosa questione dell'eredità, Haddad chiede una

riconsiderazione di tale problema, che è rimasto ancora oggi un tabù, nella stragrande maggioranza dei paesi del mondo arabo-musulmano perchè codificato a partire da un testo coranico che concede alle donne solo la metà della parte spettante agli uomini e impone ulteriori vincoli in materia, tra cui il divieto di accesso esclusivo delle donne all'eredità, imponendo la figura di un agnate sebbene lontano nella linea familiare. Egli ritiene che l'accesso delle donne a una totale parità con gli uomini passa attraverso un'equa divisione del patrimonio familiare e che il cambiamento della realtà della donna e della famiglia dovrebbe ispirare una lettura più illuminata e più adatta all'evoluzione della società.

Questo slancio riformatore è stato trasmesso da pensatori arabi contemporanei che denunciano le posizioni conservatrici e le pratiche sociali che ostacolano il riconoscimento dei diritti e della libertà delle donne.

Nawal al-Sa'dawi (n. 1931), medico, intellettuale e femminista egiziana è una figura emblematica della lotta per l'uguaglianza. Nel 1982 ha fondato l'Associazione Araba per la solidarietà delle donne e si è impegnata in una lotta incessante per i diritti delle donne. È autrice di diversi scritti tra cui *Le donne e il sesso* (titolo originale? **1972**) dove tratta di sessualità, di religione e del trauma dell'infibulazione. Tematiche tabù che pagherà con il carcere. Per altri, scritti ritenuti blasfemi, è stata minacciata di morte da gruppi fondamentalisti che l'accusavano di eresia. Nel 2011 ha sostenuto i manifestanti di piazza Tahrir al Cairo e nel 2012, con altre sette donne arabe, ha lanciato l'Appello delle donne arabe per la dignità e l'uguaglianza [**Sa'dawi 1982**].

Altra figura esemplare dell'attivismo in favore dei diritti delle donne è stata la sociologa e femminista marocchina Fatima Mernissi (1940-2015). Parallelamente alla sua carriera letteraria si è impegnata nella battaglia per il femminismo nella società civile e ha fondato le «Carovane civiche» e il collettivo «Donne, famiglia, bambini», denunciando il patriarcato nella società araba. Con dei titoli volutamente provocatori – *Sexe, Idéologie, Islam* [1985] o *Le monde n'est pas un harem* [1991] – ha mostrato come l'Islam incoraggi

la parità di genere e come le tradizioni e il conservatorismo della società siano fonte di ostacolo all'emancipazione delle donne [Mernissi 1985].

I diritti delle donne in Tunisia

Il pensiero filosofico dei primi riformatori arabi è stato un'ancora di salvezza per la Tunisia con la promulgazione pochi mesi dopo l'indipendenza, del codice dello statuto personale, avvenuta ancor prima della proclamazione della Repubblica il 25 luglio 1957 e della ratifica della costituzione nel 1959.

Tale percorso è stato intrapreso grazie alla volontà dei nuovi leader politici, forti della loro legittimità patriottica e storica; guidati da Habib Burghiba, all'epoca primo ministro e presidente del Consiglio, che è stato il promotore della legge che ha condotto la Tunisia indipendente alla modernità.

Considerato atto fondante la Tunisia post-indipendente, questo codice, promulgato il 13 agosto 1956 – da allora giornata della festa nazionale della donna – annuncia la nascita di una nuova famiglia basata su meno discriminazioni e più rispetto verso i suoi membri e in particolare per le donne. Questo codice nel concedere diritti alle donne e nel rivedere il loro ruolo nella famiglia, ha ristrutturato la società tunisina. Il punto di forza di questa legge è quello di aver introdotto misure radicali come il divieto del matrimonio tradizionale. Il rapporto coniugale è ora formalizzato con un atto autentico e soggetto al consenso di entrambi i coniugi. Così come l'abolizione della poligamia, che è penalmente perseguibile; l'affermazione dell'uguaglianza tra i coniugi in materia di divorzio, che diventa ufficiale solo se registrato come atto giudiziario; e l'introduzione di un limite minimo di età per il matrimonio.

Su questa scia nel 1973 è stato legalizzato l'aborto, a partire dalla maggiore età, anche al di fuori del matrimonio e senza l'autorizzazione della famiglia.

La società tunisina ha rapidamente fatto propria questa riforma, in quanto lettura illuminata della religione. Solo la

questione dell'eredità non è stata oggetto di interpretazione anche se la corrente riformista ha fatto progressi in questo settore concedendo alle ragazze, nel 1959, il diritto di accedere all'eredità in modo esclusivo e senza l'intervento di un agnate come accadeva in precedenza.

Fin dalla sua entrata in vigore, questo codice non ha mai smesso di sollevare dibattiti da entrambe le parti, da un lato per denunciarne l'inadeguatezza dal punto di vista religioso, dall'altro per le ulteriori aspirazioni delle donne, l'evoluzione del loro *status* e il loro diritto all'uguaglianza totale con gli uomini.

La fine del 1970 ha visto la nascita di un movimento femminista autonomo che, pur riconoscendo l'importanza delle conquiste ottenute dalle donne in termini di diritti, si posizionava contro il femminismo di Stato nel modo in cui questo gestiva e strumentalizzava i diritti delle donne. Esso rivendicava la piena uguaglianza e chiedeva di eliminare tutte le clausole discriminatorie e di sradicare la violenza di genere.

Se il movimento femminista è stato legalmente riconosciuto nel 1993, è stato tuttavia emarginato e represso dal regime politico. Ma ciò non ha impedito che esso avesse un impatto concreto sulle leggi e le politiche relative alla condizione delle donne e della famiglia, tanto più che l'evoluzione della società tunisina ha mostrato che il codice dello statuto personale necessitava, su alcune questioni, di riforme più adeguate alla nuova realtà delle donne e della famiglia, in particolare le questioni relative all'autorità e ai beni patrimoniali tra cui l'alloggio per le donne divorziate.

Le riforme attuate hanno ridotto le discriminazioni. Tra queste si ricordano in particolare l'abolizione nel 1993 del dovere di obbedienza della moglie al marito e la concessione alla madre divorziata del diritto di occuparsi dei figli per quanto riguarda l'istruzione, i viaggi e le loro finanze. Nello stesso anno sono stati avviati i lavori per emendare la legge sulla nazionalità che permette ai bambini nati all'estero, da madre tunisina e padre non tunisino, di ricevere la nazionalità della madre, a seguito di una dichiarazione congiunta di entrambi i genitori. Nel 2002 una nuova disposizione di

questo codice ha stabilito che è sufficiente la sola dichiarazione della madre, in caso di decesso o scomparsa del padre o perdita della facoltà giuridica.

All'inizio degli anni Ottanta con l'aggravarsi della situazione economica delle donne, e in particolare le difficoltà ad accedere alla proprietà e ad un alloggio, sono state prese una serie di misure. Nel 1981 è stata approvata la riforma dell'indennità relativa alle pratiche di divorzio che ha introdotto la questione cruciale degli alloggi come un elemento da garantire fino al decesso della donna divorziata. Nel 1998 è stata prevista l'adozione del regime della comunione dei beni limitatamente agli acquisti. Si tratta di un'opzione che gli sposi possono scegliere al momento della conclusione del contratto matrimoniale o in una data successiva. Questo regime mira a rendere un bene immobiliare, proprietà comune dei coniugi, quando esso è destinato all'uso familiare. Nel 2006 la legge finanziaria ha stabilito l'esenzione dell'imposta di registro in misura proporzionale per le donazioni tra ascendenti e discendenti e tra coniugi in modo da incoraggiare i trasferimenti patrimoniali al di fuori delle regole stabilite per le successioni.

La rivoluzione tunisina del 14 gennaio 2011 – per lo più non politicizzata e spontanea, frutto della decennale mancanza di libertà di espressione sulle questioni economiche e politiche – è stata, come ogni cambiamento politico, l'occasione per un segmento della società di rimettere in causa i diritti delle donne. La condizione delle donne è diventata la valvola di sfogo per una parte della società che ha addossato alle donne la responsabilità della disoccupazione del paese e del ritardo dell'età matrimoniale, che ha raggiunto in media i 29 anni. A ciò si aggiungono le obiezioni sulla percentuale dei divorzi e del nubilato delle donne, senza prendere in considerazione il celibato maschile che viene spiegato nei termini di tempo dedicato agli studi e di difficoltà materiali.

Questa insoddisfazione era palpabile tanto tempo prima della rivoluzione come mostrava l'opposizione al vecchio regime e all'immagine della donna moderna incarnata dalla moglie dell'ex capo di Stato. La perdita di legittimità di quest'ultimo ha contribuito in modo chiaro all'islamizzazione

della società incoraggiando la chiusura culturale e un nazionalismo che rasentava lo sciovinismo, sebbene si continuasse ad adottare leggi e ad intraprendere azioni in favore delle donne. Ma il discorso che accompagnava le riforme era di natura propagandista, in quanto in ogni occasione esaltava la supremazia dello *status* delle donne e incriminava ogni critica o rivendicazione organizzata, creando un clima di vera e propria tensione tra le forze protagoniste su questa questione. I movimenti politici conservatori hanno colto l'opportunità della rivoluzione per riportare a galla i dibattiti sulla laicità, sull'uguaglianza e sui diritti acquisiti dalle donne ritenuti non conformi all'identità arabo-musulmana. In contrasto, si è affermata una società civile che si mobilita per la difesa dei diritti delle donne e che dibatte sull'opportunità della libertà di espressione, di recente acquisita, per andare oltre sul terreno della laicità, dell'uguaglianza nell'eredità, e dei diritti sessuali.

Il dibattito si è intensificato al momento dell'elaborazione del testo della nuova costituzione tunisina su questioni fondamentali che coinvolgono gran parte della società. Il 13 agosto del 2013, in occasione della commemorazione dell'anniversario del codice dello statuto personale, centinaia di migliaia di donne sono scese in piazza a manifestare per denunciare l'introduzione della *shari'a* come fonte di legislazione e la proposta di utilizzare il concetto di «complementare» in sostituzione di quello di «uguaglianza». Alla fine, grazie alla lotta delle forze progressiste e delle donne, la Costituzione, adottata nel 2014, prevede l'obbligo per lo Stato non solo di preservare le conquiste delle donne, ma di rafforzarle, in conformità ai principi su cui si fondano i diritti umani universali. Così, l'articolo 21 stabilisce che «I cittadini e le cittadine sono uguali in diritti e doveri. Sono uguali davanti alla legge senza discriminazioni. Lo Stato garantisce ai cittadini e alle cittadine libertà, diritti individuali e collettivi e assicura loro le condizioni per una vita dignitosa».

I diritti delle donne sono esplicitamente indicati nell'articolo 46, il quale afferma che

lo Stato si impegna a proteggere i diritti acquisiti dalle donne e garantisce il loro consolidamento e la loro promozione. Lo Stato garantisce pari opportunità tra uomini e donne nell'accesso alle diverse responsabilità in tutte le aree. Lo Stato si impegna per la parità tra gli uomini e le donne nelle assemblee elette. Lo Stato adotta le misure necessarie per eliminare la violenza contro le donne.

L'esperienza tunisina è un vero e proprio laboratorio dell'eterno dibattito sui diritti delle donne e sulla loro inevitabile evoluzione. Il modo in cui essa è percepita nella regione arabo-musulmana fa ben sperare e dimostra che l'uguaglianza è possibile quando le riforme sono in corso già da diversi anni e che essa viene perseguita in modo non uniforme nei diversi paesi della regione. Bisognerebbe fare in modo che si crei un effetto domino che riproduca questa esperienza che è rimasta un caso isolato nel mondo arabo. Certamente è necessario far sì che la legge abbia un impatto sulle mentalità, e bisogna mantenere una mobilitazione costante della società civile per contrastare le tendenze retrograde.

La condizione delle donne nel mondo arabo

Se nella maggior parte dei paesi arabo-musulmani persistono le discriminazioni, è un dato di fatto che lo slancio riformista guadagna terreno quotidianamente e scalfisce il patriarcato tanto nella sfera pubblica quanto in quella privata. Grazie all'impegno della società civile, e in particolare delle organizzazioni femministe, la volontà politica di alcuni governi, anche talvolta sotto la pressione internazionale, ha permesso di migliorare la vita delle donne, sebbene con tempi diversi. La nascita dei movimenti femministi in particolare in Egitto, Palestina, Marocco, Libano, Giordania, Algeria e in modo più discreto in alcuni paesi del Golfo, ha permesso il progresso dei diritti delle donne, anche se in questi ultimi paesi l'attivismo si esprime attraverso voci più moderate per questioni di sicurezza, scegliendo talvolta altre

forme di espressione come la letteratura e la poesia. Diverse reti sono state costruite su scala maghrebina, araba o anche mondiale, raggruppando talvolta i paesi musulmani di tutti i continenti con lo scopo di lottare contro la violenza nei confronti delle donne e adottare leggi volte a sradicare tale fenomeno, che è divenuto una delle maggiori preoccupazioni in tutto il mondo. Queste si sono organizzate in occasione della Conferenza di Pechino del 1995 per fare pressioni sui propri Stati, ma anche sulle istituzioni internazionali, rivendicando pari diritti. Hanno realizzato anche una campagna regionale per la ratifica della Convenzione internazionale per eliminare tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne e lo scioglimento delle riserve poste al momento della ratifica, che riguardavano principalmente il campo della famiglia, l'accesso delle donne alla proprietà, e in alcuni casi la libertà di coscienza e i diritti politici. Questa campagna ha portato alla ratifica da parte di tutti i paesi della Convenzione, ad eccezione di uno, alla revoca di alcune riserve (tutte per la Tunisia, il 24 ottobre 2011) o alla loro elusione attraverso la legislazione nazionale.

La lotta delle donne palestinesi ha trovato il sostegno di Yasser Arafat e delle organizzazioni internazionali. È stato dato avvio ad una strategia per i diritti delle donne, tra cui un disegno di legge, che però dopo la firma degli accordi di Oslo, si è ridotto a una disillusione di fronte all'intransigenza di un potente movimento conservatore che ne ha fermato lo slancio. Deluse ma determinate, le donne palestinesi, si dedicano al lavoro sul campo, alla formazione, al sostegno per le donne vittime di violenza e a rivendicazioni meno ambiziose. Le Palestinesi, come le altre donne della regione hanno compreso rapidamente che l'Islam in sé non è un handicap per accedere ai diritti fondamentali, ma che esso viene strumentalizzato da governanti in deficit di legittimità politica e di controllo sulla società con lo scopo di mantenerle in uno stato di inferiorità.

Il miglior esempio del progresso della condizione delle donne resta quello del Marocco, dove negli ultimi decenni il dibattito sulle questioni di genere ha nettamente diviso la società. Il re ha dovuto scegliere tra due modelli di società,

quello della cittadinanza e dell'uguaglianza in accordo ai valori universali e alle convenzioni internazionali – fortemente difeso dai movimenti femministi – oppure la discriminazione e l'alienazione delle donne. Il re Mohammed VI ha optato a favore della promozione della condizione della donna promulgando la riforma della *mudawwana* (regio decreto del 3 febbraio 2004). Questa riforma del codice della famiglia mira ad una migliore corrispondenza tra la legge, l'identità marocchina e i valori della famiglia. Essa si è basata su indagini e studi che hanno rivelato uno statuto legislativo sfavorevole all'emancipazione della donna durante l'intero corso della vita: da un basso tasso di scolarizzazione delle ragazze, al vissuto delle donne divorziate o poligame, a quello delle donne che vivono in condizioni più tradizionali che fanno sì che il loro ruolo sia ridotto a quello di procreatrici, sulla base di un'interpretazione riduttivista della *shari'a*, come unica fonte di diritto. Questa riforma offre nuovi e significativi diritti alle donne, tra cui l'adozione di misure che limitano la poligamia, che ora deve avere delle giustificazioni obiettive eccezionali. La poligamia viene sottoposta all'approvazione preliminare e obbligatoria della prima moglie e quindi diventa più difficile da praticare. Le condizioni per la richiesta di divorzio da parte delle donne sono state semplificate e il genitore che ottiene la custodia dei figli ha diritto alla casa di famiglia. Il ripudio, in precedenza diritto esclusivo del marito, diventa soggetto alla preventiva autorizzazione di un giudice. La tutela matrimoniale è abbandonata e l'età minima legale per il matrimonio passa da 15 a 18 anni. La riforma, inoltre, stabilisce la responsabilità di entrambi i coniugi nella gestione degli affari di famiglia e nella tutela dei minori. Tuttavia, dopo dieci anni dalla riforma del codice della famiglia, un sondaggio, condotto nel 2015 dal ministero della Solidarietà, della Donna, della Famiglia e dello Sviluppo sociale, ha rilevato la difficoltà nella sua applicazione, anche se l'84% degli intervistati si sono dichiarati favorevoli alle sue disposizioni.

Se il Marocco ha compiuto significativi progressi in materia di diritti delle donne, occorre riconoscere che nella maggior parte dei paesi arabi le riforme legislative riguar-

danti la famiglia stanno subendo una battuta d'arresto e che nella maggior parte dei nostri paesi le leggi si basano ancora sulla discriminazione. Le legislazioni gestiscono lo spazio privato in modo tale da vincolare le donne e allo stesso tempo assicurare il mantenimento del patriarcato. Il diritto al divorzio rimane una delle più grandi difficoltà per la libertà delle donne nel mondo arabo-musulmano. Alcuni paesi della regione sono sulla buona strada per affrancarsi da tale problema, attraverso l'adozione di misure restrittive, in particolare nel caso di un danno subito dalla donna come la poligamia. Il diritto del figlio di avere la nazionalità della madre è un'ulteriore terreno su cui si sta progredendo, il che denota una crescente consapevolezza nelle nostre società.

Se alcuni Stati vedono in ogni cambiamento una minaccia al loro potere oligarchico fondato sul patriarcato, altri invece, con un approccio più intelligente, avanzano delle rivendicazioni e intraprendono un percorso di riforme legislative. Essi considerano che i diritti umani in tutte le loro dimensioni sono quasi dei diritti naturali, e che coloro che nel mondo ne sono privati -sulla base di un pretesto religioso, politico, culturale, o etnico – non disperano e perseverano al fine di ottenere diritti sia sul piano legislativo che su quello della vita quotidiana. La strategia delle priorità e dei mezzi di lotta diventa determinante a seconda del modello, dei modi e degli strumenti adottati. Ciò non giustifica affatto il ritardo registrato nella regione e la persistenza delle discriminazioni malgrado le dinamiche in atto, e non si può non vedere che la religione viene invocata come impedimento sacro all'ottenimento della piena cittadinanza per le donne.

Questo progresso irregolare e lento per alcuni paesi testimonia la difficoltà per le società di operare cambiamenti profondi data la loro natura patriarcale, ma non può ostacolare o fermare le donne nel perseguire e ricercare la libertà e l'uguaglianza. È sufficiente citare la percentuale di donne nei parlamenti dei paesi arabi e musulmani, che pur essendo ancora lontana dalla parità, si avvicina alla media mondiale che è intorno al 23%. Varia così tra lo 0% in Arabia Saudita, Yemen e Qatar, il 20% negli Emirati Arabi, il 25% in Mauritania e Algeria e il 34% in Tunisia. Tali

percentuali riflettono chiaramente una discriminazione che si rivela essere planetaria, poichè questi tassi superano quelli di alcuni paesi occidentali, tra cui gli Stati Uniti d'America, dove ristagna al 19,3%. Esse sottolineano la resistenza politica e culturale (ovvero della mentalità), anche se non impediscono alle donne di occupare gli spazi pubblici, a lungo riservati agli uomini, e di accedere a ruoli decisionali. Il contributo delle donne all'elaborazione delle leggi nei paesi in cui vivono non può che rafforzare lo slancio riformatore avviato nella maggior parte dei paesi arabo-musulmani, in particolare nel campo della famiglia e delle libertà individuali, due tematiche complesse e ancora tabù in alcuni contesti.

Il mondo arabo e l'universalità dei diritti

È vero che i diritti umani sono universali e che le donne, qualunque sia la loro razza, la loro religione e il sistema politico che regola le loro vite, aspirano alla piena cittadinanza, anche se è difficile seguire lo stesso percorso e avere le stesse rotte e le stesse opportunità. Si racconta che Burghiba dicesse agli albori dell'indipendenza, in merito alla sua azione a favore dell'emancipazione delle donne, «Se non lo faccio qui e ora non lo farò mai», e che Gamal Abdel Nasser, all'epoca presidente dell'Egitto, terra dei grandi pensatori riformisti, ammirasse la sua audacia e si rammaricasse di non poter fare lo stesso per paura di affrontare una società restia all'emancipazione delle donne.

Per le società arabo-musulmane, la regola rimane la disuguaglianza, anche se la Tunisia vi si è sottratta quasi «miracolosamente». Ma l'esperienza tunisina è lontana dall'essere un miracolo, essa riflette le lotte contro il patriarcato, fortemente radicato nella società, e i valori di un nuovo modello basato sui diritti umani universali, e vale a dire l'uguaglianza, la giustizia, la libertà e il rispetto per l'individuo. Il trionfo di questo modello è legittimo ai sensi dell'articolo 1 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 in cui si afferma che: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti»,

il cui valore viene annunciato già molto prima in Tunisia nell'articolo 114 del suo «Patto fondamentale», promulgato nel 1861 secondo cui

le creature di Dio sono uguali davanti alla legge senza distinzione di origine, religione o rango e i soggetti stranieri stabilitisi nei nostri stati, e che sono chiamati a godere degli stessi diritti e benefici del nostro popolo, dovranno essere sottoposti, come quest'ultimo, alla giurisdizione dei vari tribunali che abbiamo istituito a tal fine.

Questo patto dimostra quanto sia utile fare una lettura più profonda della realtà e delle dinamiche dei paesi arabo-musulmani e di ognuno di questi paesi.

Le grandi lotte condotte nel corso del tempo dalle donne nel mondo arabo-musulmano e i risultati ottenuti dimostrano che il desiderio di cittadinanza è quasi un sentimento naturale generalmente condiviso che non può essere represso e che obbliga gli Stati a prendere misure per ridurre le discriminazioni e agire contro le violenze basate sul genere, che restano a tutt'oggi l'espressione principale della discriminazione e il problema «più condiviso in maniera equa» nel mondo intero. In questo campo, gli indicatori mostrano che ciò non è in alcun modo collegato alla cultura o alla religione. Infatti alcuni paesi che hanno affermato da un punto di vista legale la totale uguaglianza tra uomini e donne, sia sul piano familiare che a livello economico, sociale e politico, sono in una posizione dubbiosa in merito al loro posizionamento mondiale soprattutto per quanto riguarda le violenze domestiche, sebbene siano state prese tutte le misure per garantire la buona applicazione delle leggi e per costruire una vera giustizia sociale.

La Tunisia ha molto da fare per incidere nel vissuto quotidiano e mettere in pratica la legge approvata dal Parlamento tunisino, il 26 luglio 2017, sulla violenza contro le donne, che è il frutto della grande lotta portata avanti, da lungo tempo, dalle forze progressiste e dalle donne. Si tratta di un risultato storico nel mondo arabo-musulmano, essa prevede la criminalizzazione di tutte le forme di violenza

contro le donne così come la prevenzione, la protezione e il sostegno alle vittime oltre che l'assistenza giuridica, psicologica e istituzionale.

In conclusione, l'impegno e la lotta delle donne nei paesi arabo-musulmani per ottenere diritti e per consolidarli, sono la principale garanzia per migliorare il loro *status* e per spingere i loro paesi verso la modernità e verso i valori universali, anche se la strada da percorrere è lunga e le resistenze forti. L'irruzione delle donne nella vita pubblica e il loro coinvolgimento crescente nella sfera economica e politica impone delle nuove realtà e pone le basi per l'affermazione di uno *status* legale, basato sulla competenza e la giustizia. Pertanto, e senza peccare d'ottimismo, è giusto dire che questo processo di riforma è irreversibile ed in linea con i valori universali e le raccomandazioni delle conferenze di Città del Messico e di Pechino sull'emancipazione e l'autonomia delle donne.

MUSTAFA CENAP AYDIN

L'ISLAM E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Nel mondo, ormai ridotto a un piccolo villaggio globale, a miliardi di persone accade di confrontarsi nella realtà di ogni giorno: si incontrano in diverse occasioni, sul treno, a scuola, nel condominio, in ufficio. Ed è proprio a partire da questa dimensione quotidiana che si trovano ad interagire con persone provenienti da diverse culture, fedi, a volte senza neanche accorgersene.

L'avvento delle nuove tecnologie, lo sviluppo massiccio dei mezzi di comunicazione e la facilità dello spostamento hanno ulteriormente aumentato la possibilità di entrare e rimanere in contatto con gli altri in un dialogo quasi mai interrotto.

Tuttavia il periodo drammatico che il mondo sta attraversando e il contesto del pluralismo religioso suggeriscono l'urgenza della via del dialogo per la convivenza pacifica, che non è da considerarsi più un dato scontato. È sostenuto da molti che esso sia una risorsa fondamentale per la costruzione del bene comune permettendo di coinvolgere ogni strato della società.

Negli ultimi tempi, a partire soprattutto dall'11 settembre, l'Islam è oggetto di dibattiti per diverse questioni, dalla libertà religiosa al terrorismo, dalla questione della donna, al *burkini*.

Anche i musulmani entrano (e sono chiamati ad entrare) in dialogo con il mondo. Tuttavia quando si parla di Islam occorre chiarire a quale Islam si fa riferimento. In quest'analisi verrà messo in luce la realtà plurale e complessa dell'Islam che entra in dialogo con il mondo, ponendo particolare attenzione ai fondamenti teologici del dialogo interreligioso nel libro sacro dei musulmani, il Corano. Non meno importante e oggetto di attenzione è il dialogo intra religioso.

Gli ultimi due paragrafi saranno dedicati alle sfide che l'Islam in dialogo con il mondo moderno si trova ad affrontare, come l'interpretazione del Corano, la questione palestinese e quella dei diritti umani.

Ciò che in conclusione dovrebbe risultare è che il dialogo non costituisce solamente l'occasione per il musulmano per chiarirsi con il mondo che crede lo fraintenda, ma è anche uno spazio di auto-trasformazione. Il musulmano dialogante, e in generale la persona che dialoga, non sarà più come prima. Si vedrà arricchito dallo scambio reciproco delle ricchezze, sarà più convinto su certe sue posizioni mentre altre saranno cambiate, senza che ciò comporti la perdita di una parte della propria identità religiosa.

Quale Islam?

Occorre anzitutto chiarire che quando parliamo di Islam e dialogo non intendiamo un Islam astratto, ma persone in carne ed ossa inseritesi nella società, e più specificamente di musulmani e di musulmane (il Corano fa sempre la distinzione del genere dei sostantivi). È indispensabile richiamare l'attenzione sul fatto che nonostante i pilastri della fede e le fonti basilari in comune, esistono «gli Islam» che ogni musulmano vive, interpreta, che a volte abbraccia ciecamente mentre altre non gli presta particolare attenzione. La domanda che sorge è: a quale Islam facciamo riferimento? All'Islam praticato dal compagno di banco del figlio a scuola, dal collega in ufficio, dal vicino di casa? A quello dell'ombrellaio bengalese che appena inizia a piovere ci viene incontro da ogni angolo o a quello della ragazza che cerca di rinfrescarsi in spiaggia con il corpo avvolto nel *burkini*? Oppure ancora a quello che sentiamo dai mass media? A quello del ragazzo che con la propria vita vuole uccidere altre vite umane per raggiungere il paradiso che sogna? E poi l'Islam di quale paese, di quale cultura? Emerge che l'Islam è non una realtà monolitica, anche se spesso viene associato all'area MENA (paesi afferenti alla regione del Medio Oriente e del Nord Africa), zona in cui è nato e si

è espanso e alla lingua ivi maggiormente diffusa, l'arabo. Si deve tener conto che l'Islam racchiude in sé la varietà di 1,6 miliardi di persone che vengono ad esso associate. Ci troviamo poi di fronte ad un Islam che nel corso dei secoli si è inculturato nelle lingue e culture locali, dalle isole soleggiate dell'Indonesia all'aria nebbiosa di Scozia, dalle giungle africane alle steppe cinesi. Pertanto chi si relaziona, incontra, conosce un musulmano o una comunità musulmana può rendersi conto della ricchezza di queste differenze che sembrano non avere confini. Dall'altra parte è evidente che il musulmano che entra in dialogo con un individuo o gruppo, solo se tiene ben presente la varietà di questa religione, si renderà conto di poter «rappresentare» l'Islam solo all'interno delle sue stesse «frontiere».

Perché dialogo?

Una volta constatato che l'Islam è una realtà vasta e complessa, possiamo ora a definire il dialogo. Utilizzato sin dall'era antica, esso è un concetto che ha subito delle modifiche semantiche a seguito delle trasformazioni storiche e culturali. Si tratta di un concetto polisemico in grado di aprire nuovi orizzonti grazie alle declinazioni che può assumere e agli aggettivi che possono accompagnarlo (umano, interculturale, interreligioso, intrareligioso). Lo si incontra spesso in diverse discipline: filosofia, sociologia, politica. Detto grossomodo, il dialogo è l'incontro di due o più persone che si sforzano di conoscersi e capirsi reciprocamente utilizzando metodi e prospettive diverse. Il dialogo richiede in principio il rispetto reciproco e la volontà di ascoltare l'interlocutore il più possibile libero da pregiudizi.

Secondo Martin Buber e Emanuel Levinas, due importanti filosofi del XX secolo, il dialogo è lo scoprirsi della persona stessa tramite la relazione con l'«altro», ossia considerare il «volto» dell'altro come uno specchio in cui poter trovare la risposta alla propria questione esistenziale. Da questo punto di vista il dialogo è razionale. L'apertura al dialogo con gli altri diventa una modalità di scoprirsi e costruire la propria identità.

Per quanto riguarda l'etimologia del termine, esso deriva dal greco *dià* «attraverso» e *logos* «discorso», da intendersi anzitutto come lo scambio della «parola» tra almeno due interlocutori. Va tenuto conto che oggetto dello scambio non consiste necessariamente nella parola pronunciata, ma anche, e spesso con maggiore incidenza, nell'esprimersi con la semplice presenza, ossia attraverso il linguaggio corporale, e nel fare la testimonianza. Infine, ma non meno importante si presenta il fatto che è che il dialogo non si limita solamente all'ascolto, intendere ciò che viene comunicato, bensì richiede anche il considerare olisticamente l'interlocutore per comprenderne l'esistenza e riuscire a dialogare con il suo linguaggio corporale.

Sulla base della definizione data, in questo articolo ci soffermeremo sul dialogo interreligioso oppure come viene definito in inglese *interfaith dialogue*.

Quando si parla di dialogo interreligioso, la prima domanda che sorge è come le religioni, concetti astratti, possano dialogare tra di loro. Proprio per questo motivo che è più corretto parlare di dialogo non tra le religioni ma tra le persone appartenenti a credenze diverse. Possiamo definire il dialogo interreligioso come lo sforzo di queste ultime di spiegare direttamente i propri credi e pratiche, di comprendere il punto di vista dell'altro e di conoscere più da vicino gli appartenenti alle altre confessioni o di chi non professa nessuna fede religiosa. In questo modo si forma una solida base per la coesione sociale e la convivenza pacifica nella società vissuta da appartenenti a credenze, culture e ideologie diverse. Inoltre il dialogo interreligioso si presta come uno strumento non trascurabile per mantenere aperti i canali di comunicazione anche nei momenti di maggior tensione sociale.

È rilevante sottolineare che quando si parla di dialogo interreligioso, l'obiettivo non è la nascita di una religione unica e universale, che annulli le diversità. Anzi, è proprio la consapevolezza della propria identità a consentire una qualsiasi forma di dialogo, che quindi non richiede nessuna rinuncia. Il dialogo interreligioso costituisce un terreno fertile che beneficia della ricchezza delle diversità. In questo terre-

no, mentre da una parte le religioni trovano occasione per enfatizzare le loro particolarità dall'altra contribuiscono alla formazione di un linguaggio comune. Passiamo ora ad analizzare più nello specifico il dialogo interreligioso e l'Islam.

Dialogo interreligioso e Islam: fondamenti teologici e spirituali

Nelle religioni abramitiche «rvelate» Dio stesso si presenta in dialogo con l'uomo. Secondo la tradizione islamica la rivelazione è avvenuta attraverso un dialogo fra Dio, arcangelo Gabriele e il profeta Muhammad. Lo stesso libro dei musulmani, il Corano vuol dire «recitato» ed ogni volta che un musulmano lo legge/recita, lo fa nella consapevolezza di entrare in un dialogo diretto con Dio.

Se è vero che i musulmani sono in contatto con gli appartenenti alle diverse religioni e convivono con essi da diversi secoli, tuttavia va tenuto conto che il concetto stesso di dialogo interreligioso, così come è stato definito nel paragrafo precedente, si è sviluppato a partire dalla meta del XX secolo. Il clima del dopoguerra, l'apertura della Chiesa cattolica verso il mondo musulmano (l'argomento verrà trattato più dettagliatamente nei paragrafi successivi) e la presenza sempre crescente dei musulmani nelle società occidentali hanno spinto i musulmani a ricostruire e riscoprire una nuova teologia islamica del pluralismo religioso. Così come avviene per ogni materia islamica, inizieremo anzitutto esaminando i versetti coranici sul tema oggetto di analisi. I musulmani favorevoli al dialogo interreligioso portano a sostegno della loro tesi i versetti che spiegano il pluralismo religioso come la volontà di Dio (Corano 5, 48; 10, 99; 11, 118-119; 19, 93; 49, 13) e quelli che riconoscono i credenti delle altre religioni (2, 62; 5, 69; 22, 17), invitando i musulmani a mantenersi in dialogo teologico con loro (3, 64; 29, 46). Non meno importanza è riservata dal Corano ai rapporti con i vicini, gli amici, i poveri e i viandanti (4, 36) e la considerazione generale sugli ebrei e sui cristiani in numerosi altri versetti. Tutti questi contribuiscono in modo rilevante alla visione teologica musulmana del dia-

logo. Sempre nella stessa prospettiva, va ricordata la sura 95 del Corano come un'esempio dell'enfasi data all'aspetto interreligioso nel testo sacro dei musulmani. La sua apre con una premessa interreligiosa in cui si trovano citati il fico, l'olivo, il monte Sinai, la contrada sicura, come metafore per indicare rispettivamente le religioni orientali, il Cristianesimo, l'Ebraismo, la città della Mecca, ossia l'Islam.

Seguendo la «gerarchia» delle fonti nell'Islam, la seconda da cui si può risalire ai riferimenti teologici per il dialogo è la *sunna*, ossia detti, fatti e gesti, comportamenti, silenzi interpretati come tacite approvazioni, attribuiti al Profeta. La *sunna* è interessante non solamente per comprendere i rapporti fra i musulmani e non-musulmani dal punto di vista del Profeta, ma è ancora più degno di nota per capire il contesto storico, culturale e sociale in cui la sacra scrittura si è evoluta. Ogni versetto coranico corrisponde ad un momento della vita profetica, pertanto lo studio delle circostanze più diverse della vita relazionata con gli ebrei, i cristiani e i «pagani» aiuterebbe ad approfondire ulteriormente i versetti coranici di riferimento. Muhammad fu sempre coinvolto nel rapporto quotidiano con i non-musulmani, dall'annunciare il suo messaggio religioso a semplici rapporti commerciali, sia nella città della Mecca sia a Medina. Un esempio emblematico di dialogo per eccellenza è dato dalla delegazione cristiana proveniente da Nağrān, nel sud dell'Arabia al confine del Hijaz. La delegazione si recò a Medina per difendere le loro credenze riguardo la natura di Gesù in contestazione alla nuova tesi sostenuta dal Corano. Il Profeta ricevette la delegazione nel Masğīd al-Nābī (la moschea del Profeta). Siccome il dibattito si prolungò più del previsto, all'arrivo dell'ora della loro preghiera la delegazione domandò un luogo per pregare. Il Profeta gli offrì la stessa moschea per il culto cristiano. Questo caso assieme all'accoglienza dei musulmani perseguitati nel 615 da parte di un re cristiano in Etiopia costituiscono due esempi peculiari sempre più enfatizzati di dialogo con il crescere dei rapporti fra i musulmani e i cristiani, in particolare nei paesi occidentali.

Per quanto riguarda il dialogo islamo-ebraico il periodo medinese è un contesto molto specifico per studiarne

le fondamenta. All'arrivo dei musulmani a Medina la città contava già una numerosa presenza delle tribù ebraiche. Non può essere ignorato anche il fatto che tra di loro non si erano instaurati rapporti sempre semplici e amichevoli, passando ora dalla collaborazione stretta alla persecuzione.

Particolare attenzione merita anche la tradizione mistica, spesso citata come la base spirituale del dialogo interreligioso. Il sufismo costituisce una solida base sia per la dimensione teologica sia per quella pratica del dialogo. Mentre da una parte i movimenti sufi nati in India hanno interagito con le tradizioni religiose ascetiche come l'Induismo e il Buddismo, dall'altra parte i movimenti sufi nati in Anatolia e in Siria hanno trovato come loro interlocutore il monachesimo cristiano. Questo dialogo ha permesso l'inculturazione dei sufismi nel contesto socio-culturale in cui sono cresciuti e una riflessione islamica più pluralista rispetto alle riflessioni «ortodosse». In questo ambito, l'esempio più famoso è dato sicuramente da Mawlānā Ġalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), il mistico anatolico del XIII secolo, un contemporaneo di san Francesco. La spiritualità molto radicata nella fede e nello stesso tempo l'apertura verso l'altro, hanno portato qualcuno a definire la similitudine tra il santo musulmano di Konya e il santo poverello di Assisi come il frutto dello *Zeitgeist*. Rūmī nella sua poesia invita tutti, ebrei, cristiani, miscredenti, senza nessuna distinzione alla casa della speranza, cioè all'amore e misericordia divina. Non solo, egli viveva la spiritualità del dialogo con la presenza dei suoi discepoli che appartenevano alle diverse religioni. Fra tanti altri esempi, va senz'altro citato Sa'id Nursi (1878-1960), uno studioso sufi curdo, protagonista del dialogo interreligioso e in particolare di quello islamo-cristiano. Nursi, nelle pagine del suo lungo commentario al Corano, definisce come una necessità assoluta il dialogo con le persone appartenenti alle diverse religioni, in particolare con i cristiani. Egli difende questa tesi sostenendola con diversi riferimenti coranici, alcuni dei quali sono stati qui citati, e numerosi *ḥadīth*, detti del Profeta, che profetizzavano i tempi escatologici, nel caso specifico il ritorno di Gesù Cristo. Al pari di Rūmī, anche Nursi non si era limitato ad un livello prettamente

teorico, ma lo aveva rafforzato con la pratica incontrando le persone di diverse fedi e scrivendo lettere ai capi delle diverse comunità religiose, fra cui papa Pio XII.

Dopo questo breve panorama sui fondamenti teologici e spirituali, nei paragrafi seguenti cercheremo di presentare le diverse tipologie di dialogo.

Tipologie di dialogo

Dialogo della vita. La maggior parte dei musulmani, volente o nolente, è coinvolta quotidianamente nel dialogo interreligioso, sia che essi siano a conoscenza dei fondamenti teologici e spirituali del dialogo sia che li ignorino. Il ragazzo musulmano che prima di mangiare una fetta di pizza chiede al pizzaiolo se contiene lo strutto (secondo il diritto islamico il maiale e i suoi derivati sono vietati) oppure la ragazza musulmana che porta il *hijab* (il velo islamico che lascia scoperto il viso) che deve rispondere all'ennesima domanda sul perché del velo, sono in realtà in continuo dialogo. Il mese di Ramadan (mese del digiuno per i musulmani) è un periodo ricco di scambi interreligiosi. Invitare gli ospiti non-musulmani alla tavola dell'*iftar* (cena di rottura del digiuno) sta diventando una pratica sempre più diffusa di dialogo promosso dai musulmani. Gli interlocutori da parte loro non mancano di cogliere questa occasione per lo scambio reciproco. In questo senso sono frequenti anche le cene di *iftar* organizzate dalle istituzioni, nonché dalle comunità ebraiche e cristiane. Nonostante il dialogo della vita consti di piccoli gesti e momenti gestiti da persone comuni, questo livello di dialogo costituisce una sfera fondamentale per misurare il successo del dialogo teologico e istituzionale.

Dialogo teologico o fra gli esperti. Sin dall'inizio i musulmani sono coinvolti nel dialogo teologico, in particolare per chiarire le loro posizioni nei confronti degli ebrei e dei cristiani. Questo tipo di dialogo, per diversi secoli, è stato determinato da un carattere apologetico. Tuttavia a partire dai primi del XX secolo grazie alle riflessioni teologiche

sulla modernità e religione, il dialogo teologico, non solo con i cristiani ma anche con le altre confessioni religiose, sta progredendo, pur con prudenza e a rilento. Il rapporto instauratosi tra l'Università al-Azhar e il Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, sempre con lo stesso dicastero della Santa Sede, gli incontri teologici dell'Università di Qom dell'Iran, nonché gli scambi accademici fra teologi dell'Università di Ankara e della Pontificia università gregoriana costituiscono dei casi concreti che vanno avanti da decenni. A questi scambi ormai regolari, negli ultimi anni si sono aggiunti sempre più numerosi, quelli di teologi musulmani che mantengono un dialogo permanente promuovendo studi e ricerche con i colleghi cristiani, ebrei, buddisti e indù.

Dialogo abramitico. Con questa tipologia di dialogo, o meglio ancora trialogo, intendiamo quello che si instaura tra le tre grandi religioni monoteiste, Ebraismo, cristianesimo e Islam. Sono dette «abramitiche» dal patriarca comune Abramo, che viene preso come esempio di fede dalle tre religioni succitate.

I due grandi studiosi che per primi hanno studiato e promosso questo rapporto multilaterale sono stati Louis Massignon (1883-1962) e Charles de Foucauld (1858-1916).

In questo quadro le tre religioni si incontrano per mettere a confronto i punti comuni. Tuttavia, questo trialogo è suddivisibile a sua volta in due dialoghi bilaterali, supponendo che uno degli interlocutori sia musulmano.

Per quanto riguarda il dialogo islamo-cristiano, il corano pone delle serie basi affermando che i cristiani dovrebbero essere più vicini ai musulmani e riservando particolare attenzione a Maria e Gesù presentati come le figure più belle. Anche da parte della Chiesa cattolica vi è una certa apertura all'Islam a partire dal 3° punto dall'enciclica *Nostra Aetate* (1965), al punto 16° la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (1964) fino ad arrivare a papa Francesco. Questo tipo di dialogo risale ad una data molto lontana, 1219 l'incontro di san Francesco con il sultano d'Egitto e continua tuttora sotto varie forme. A tal proposito è utile ricordare i dialoghi promossi dall'arcivescovo di Canterbury con i musulmani

e i cristiani che cercano di trasformare i momenti di crisi degli ultimi anni in momenti di dialogo. Come esempio per quest'ultimo occorre citare la partecipazione alla messa domenicale dei musulmani a seguito dell'uccisione di padre Jacques Hamel nella chiesa di Saint-Etienne-du-Rouvray nel luglio del 2016. Le preghiere interreligiose organizzate dopo gli attentati terroristici come quello del Bataclan di Parigi (novembre 2016). A seguito del discorso di Ratisbona 138 intellettuali musulmani hanno sottoscritto *A Common Word* che è poi divenuto progetto per promuovere il dialogo islamo cristiano (si veda su questo aspetto il cap. XII). Tuttavia va anche aggiunto che i musulmani e i cristiani devono ancora percorrere tanta strada insieme e collaborare per i valori della pace e della giustizia.

Dialogo islamo-ebraico. Come già detto, i musulmani arrivati nella città della Medina si trovarono a convivere con la maggioranza ebraica che già era insediata nel posto. A tal proposito uno dei documenti più citati dalla storia islamica come esempio di convivenza pacifica è la costituzione di Medina. Senza negare che a tratti il rapporto è stato interrotto da persecuzioni e conflitti, possiamo affermare che sino al 1967 nel bacino del Mediterraneo, i rapporti tra le due comunità religiose sono state segnate per lo più dalla convivenza pacifica. Questo dato è testimoniato dai documenti della Ghenizah del Cairo conservati nella biblioteca universitaria di Cambridge (si veda su questo aspetto il cap. VIII).

Quali sono i punti comuni salienti tra i due monoteismi? Mosè, il profeta più importante dell'Ebraismo, è considerato profeta anche dell'Islam. Mosè è la figura più di altre citata nel Corano e la sua vita è raccontata e dettagliata più di qualsiasi altro profeta. Troviamo, inoltre numerosi profeti biblici dell'antico testamento anche libro sacro dei musulmani. Ebraismo e Islam, che affermano l'unicità di Dio, hanno sistemi di legge religiosa che disciplinano diversi aspetti della vita, dalla purificazione alla preghiera, all'aspetto femminile.

Anche se il dialogo islamo ebraico sembra essere determinato dal difficile conflitto arabo-israeliano, soprattutto

quando uno degli interlocutori è di origine araba, non si può trascurare la presenza di numerose associazioni sparse per il mondo che si sforzano di trasformare questo conflitto in un'occasione di dialogo e riconciliazione.

Dialogo intra-religioso

Il dialogo intra-religioso, ossia fra i credenti della stessa comunità religiosa, potrebbe essere più difficile del dialogo interreligioso. Il dialogo interreligioso è molto utile per promuovere un dialogo intrareligioso, specie quando i musulmani sono chiamati a rappresentare insieme la comunità musulmana. Ciò nonostante i rapporti tra loro sono complicati a causa di problemi teologici e storici. Nel dialogo interreligioso, gli interlocutori non cercano di imporre una categoria della «verità» all'altra parte, ma rispettano la teologia dell'altra religione. Mentre quando i musulmani si incontrano e discutano su temi teologici emergono contrasti intorno alla questione dell'«ortodossia» e dell'«autenticità». Il dialogo fra sunniti e sciiti è molto difficile, ma anche quello all'interno di queste comunità; vi sono diverse correnti in contrasto fra di loro al punto che a volte qualcuno arriva ad accusare l'altra parte di essere «eretica». In questa situazione, le minoranze, come gli Ahmadi e gli Alawiti, soffrono maggiormente perché possono essere discriminate sia dalla maggioranza sunnita che da quella sciita. Non mancano i movimenti ecumenici che favoriscono il dialogo intrareligioso fra i musulmani ma a causa della politica questa strada è ancora lunga e difficile.

Le sfide del dialogo

Nonostante i recenti sviluppi e la rilettura della tradizione islamica in chiave più dialogica, le sfide al dialogo non sono poche. Le interpretazioni letterali della sacra scrittura persistono e l'assenza di un approccio critico aggiornato delle sentenze giuridiche del diritto islamico riguarda i

non-musulmani, impediscono a tanti musulmani di promuovere il dialogo. Tante volte, se non sempre, il dialogo è una necessità per il musulmano che vive come componente minoritaria in un paese a maggioranza cristiana; ma non è sempre facile trovare gli interlocutori musulmani per il dialogo interreligioso nei paesi a maggioranza musulmana. Un'alta sfida importante è l'assenza delle donne nel dialogo come interlocutore principale. Nella maggior parte dei casi, quando i rappresentanti delle religioni si incontrano sono quasi tutti uomini. Ancora a proposito degli interlocutori, va detto che se dialogare con un ebreo o cristiano, cioè qualcuno che appartiene ad una fede che precede l'Islam non ci sono problemi. Ma non si può dire lo stesso se si tratta di dialogare con un sikh o bahai, ossia con interlocutori appartenenti a tradizioni religiose posteriori alla rivelazione islamica. In tal caso si verifica un contrasto difficilmente superabile.

Dialogo e libertà religiosa

La presenza delle comunità musulmane in Occidente è un elemento fondamentale per capire il dibattito sui diritti umani e sulla democrazia. Da un lato la presenza crescente dei musulmani che dialogano arricchisce e rende più plurale la sfera pubblica e apre i nuovi orizzonti per l'azione comunicativa, come teorizza Jürgen Habermas. Dall'altro lato, come ho spiegato prima, non tutti i musulmani, anche se vivono in Occidente sono disposti a dialogare. Il dialogo interreligioso non richiede solamente un percorso di conoscenza reciproca ma anche la creazione di una piattaforma comune basata sui diritti e sulle libertà fondamentali dell'uomo. Gli interlocutori del dialogo, i musulmani e non, attraverso il diritto alla libertà religiosa, spesso definito anche come il primo diritto, hanno la possibilità di esprimere la propria identità religiosa liberamente, senza nessuna costrizione istituzionale e teologica. Questo diritto non implica soltanto la libera professione di fede, ma anche la libertà di trasmetterla alle prossime generazioni e viverla in pubblico; come anche la libertà di abbandonarla o cambiarla con un'altra

fede. Un musulmano che proviene da un paese dove non esiste il diritto alla libertà religiosa così definita, quando arriva in Occidente, chiede, in quanto appartenente ad una minoranza religiosa, il diritto a praticare la sua fede, a costruire il luogo di culto, e a vestirsi secondo la sua tradizione religiosa. Solo il dialogo interreligioso che prevede l'ascolto dell'interlocutore e lo sviluppo di empatia con le persone delle diverse religioni aiuta a difendere il diritto alla libertà religiosa per sè in quanto minoranza ma anche per le minoranze religiose nel suo paese di origine.

PARTE SECONDA

LA TRADIZIONE ISLAMICA
TRA TESTI E PRASSI

CLAUDIO LO JACONO

INTERAZIONI MEDITERRANEE NELLE
TESTIMONIANZE DELLA GHENIZAH DEL CAIRO

«È [...] auspicabile che ogni commercio sia libero tra tutte le nazioni del mondo», osservava Benjamin Franklin, aggiungendo: «Nessuna nazione è mai stata rovinata dal commercio, anche quello apparentemente più svantaggioso».

Roberto Sabatino Lopez, nel riflettere sulla moderna «rivoluzione commerciale», avvertiva che si trattava di un concetto

non ancora pienamente accettato alla stessa stregua di quello di rivoluzione industriale, soprattutto perché molti storici dell'economia hanno scarsa dimestichezza con i secoli che precedettero l'età moderna e sono poco portati a vedere dei cambiamenti là dove la mancanza di dati statistici attendibili limita la possibilità di ricerche di ordine quantitativo [Lopez 1975, 109].

Lopez scriveva però senza tener conto del materiale cairota su cui si basa questa breve riflessione, che Shelomo Dov Goitein stava cominciando a mettere a disposizione degli studiosi del Medioevo mediterraneo.

Documentazione di grande rilevanza, giacché in linea di massima la cultura araba non ha saputo offrirci delle sue società più antiche un quadro storico-economico fededeigno. «Storia di élite – la bolla Jacob Lassner nella sua presentazione all'opera di Goitein [2002, 602] – scritta da penne pagate dalla classe dirigente o da membri dell'*establishment* religioso» mentre quel materiale, vergato per fini personali dall'esigua ma attiva comunità ebraica che viveva nella capitale egiziana, in Nord Africa e in Terrasanta, ha valore di involontario e non manipolato archivio. Fondamentale per rischiarare i tempi che nel XIV secolo Francesco Petrarca etichettava come «secoli bui».

Estrapolandone alcuni dati, mi propongo qui di ricordare un'esperienza che – con le sue contraddizioni – ha rappresentato un momento di spiccata crescita economica e di accettabile convivenza tra musulmani, ebrei e cristiani. In controtendenza rispetto alla storia che ha connotato per secoli le relazioni tra i credenti di queste fedi e in grado di smentire chi bolla come irrealistica una pacifica cooperazione fra tali culture e di deludere i sostenitori della tesi huntingtoniana di un inevitabile *Scontro delle civiltà* [1997].

Teatro in cui ciò si realizzò fu l'imamato (o califfato) creato nel 909 dai Fatimidi ismailiti: una branca radicale dell'Islam sciita.

Da sempre il Mediterraneo è luogo di contaminazioni. *Mare Nostrum* o Mare di mezzo per le culture del suo settentrione, *Baḥr al-mutawassiṭ* (Mare di mezzo) per quelle del meridione, «Mare» per eccellenza nella documentazione conservata nella Ghenizah cairota [Goitein 1967, II, 42], su cui torneremo più avanti.

Contaminazioni di uomini e idee, di modelli e pratiche, anche nell'Alto Medioevo, in cui un ruolo di spicco fu assolto da società commerciali multiculturali che, in età fatimide (909-1171), non imponevano che la maggioranza spettasse necessariamente alla parte islamica. In grado inoltre di superare con accorte triangolazioni le draconiane interdizioni riguardanti gli interessi sui prestiti [*ibidem*, II, 255-256].

Il X secolo – che Karl Jaspers avrebbe potuto definire a buon diritto un secondo «momento assiale della storia» (*Achsenzeit*) – fu un periodo in cui nel Mediterraneo cominciò ad affiorare l'«eretica» ma stimolante idea del commercio di denaro, che fornì il destro alla comunità ebraica di Nord Africa, Egitto, Siria-Palestina e Sicilia per partecipare a lucrose iniziative coi musulmani sunniti e sciiti [*ibidem*, II, 172-173] e coi cristiani copti, in grado di sollevarla dalla sua condizione di penosa indigenza. A suo vantaggio giocava il fatto di essere da secoli una minoranza che la rendeva di fatto «una rete in certo qual modo precostituita e costruita solidalmente» [Braudel 1981-82, II, 154], in grado di guadagnare nel Vicino Oriente islamico una posizione di preminenza nel settore industriale, artigianale, edilizio,

alimentare [Goitein 1967, II, 170] e nel commercio transmarino in cui poteva mettere a frutto l'esperienza cumulata già nel IX secolo dai suoi correligionari Radaniti, specializzati nel traffico su grande distanza di schiavi ed eunuchi e nel commercio di spade del miglior acciaio indiano, seta e altri articoli di lusso [Ashtor 1977, 269-270].

Dopo anni di ostilità, le truppe berbere dei Fatimidi – la cui guida (*imām*) si proclamava discendente di Fatima, figlia del profeta Muhammad – avevano sconfitto nel 909 le forze dell'emirato ereditario sunnita degli Aghlabidi d'Ifriqiya (*grosso modo* l'odierna Tunisia), voluto un secolo prima dal califfo abbaside Harūn al-Rashīd per combattere i kharigiti¹ che ne contestavano in armi la legittimità. Va da sé che i Fatimidi subentrarono agli sconfitti anche nel governo della Sicilia, presa ai bizantini un ottantennio prima, nell'827, dal settantenne giurista aghlabide Asad ibn al-Furāt.

L'imamato – stretto tra cristiani bizantini e musulmani egiziani e spagnoli che lo bollavano di eterodossia – spezzò quella morsa, aggredendo l'Egitto degli Ikhshididi più a est e muovendo le sue navi nell'antistante braudeliano «spazio storico unitario» su cui, oltre Marsiglia, s'affacciavano esuberanti realtà urbane, in cui erano presenti piccole ma attive comunità ebraiche (Amalfi, Napoli, Sorrento, Salerno, Gaeta, Capua, Otranto Taranto, Bari, Oria), disseminate lungo il peninsulare «asse mediano del mare» che divideva il mondo cristiano latino da quello islamico del Maghreb e del Mashreq.

Fu in queste terre e in Sicilia (crocevia di cultura greca, latina, musulmana ed ebraica) che ebbe luogo l'incontro descritto da Lopez, in cui la mercatura arcaica si modernizzò attrezzandosi con strumenti creditizi più adeguati. Ben prima delle Crociate, quindi², indicate a lungo come innesco di tale fenomeno.

¹ Movimento politico-religioso sorto nel 657, ostile al quarto califfo 'Ali (r. 656-661) e al suo ribelle governatore Mu'āwiya, visti poi come antesignani del futuro sciismo e sunnismo.

² Pur riferite ad altre tematiche, legate comunque alla ripresa mercantile, si vedano le osservazioni di Maurice Lombard [1957, 26].

Al contrario dei predecessori, l'imamato non ebbe invece un'articolata strategia per la «Terra Grande» antistante la Sicilia, e le azioni condotte nel 918 contro Reggio di Calabria – nel 919 contro Oria, nel 922-3 contro il castello di Sant'Agata presso Reggio, nel 920 contro Taranto e, tra il 927 e il 930, contro Otranto, il Salernitano, Napoli, Termoli e, ancora, Taranto [Picard 2017, 268] – furono ispirate dall'intento di lucrare bottino e razzare uomini e donne da ridurre in schiavitù o di cui incassare il riscatto. Nel 934/5 fu la volta di Genova, predata da 20-30 galee assieme alla Sardegna e alla Corsica, che tornarono con circa 8.000 prigionieri ad al-Mahdiyyah [*ibidem*, 149].

Fatto reso possibile dalla netta superiorità della marineria fatimide, protrattasi per due secoli e mezzo fino all'incendio che nel 1169 distrusse a Fustāt la sua flotta, cui Pisa e Genova poterono replicare solo un secolo e mezzo più tardi. Assunto il controllo di Corsica e Sardegna, si spinse infatti nel 1087 a saccheggiare al-Mahdiyyah, già capitale fatimide tra il 921 e il 948.

L'Egitto cedette al quarto assalto, grazie a 100.000 cavalieri berberi dell'imam e alla fragilità dinastica degli Ikhshididi (935-968), cui a nulla servì la fedeltà ai lontani Abbasidi.

Obiettivo successivo dei Fatimidi era avanzare verso est e abbattere il califfato di Baghdad ma, a levante dell'Egitto, la regione siro-palestinese era in preda all'anarchia, innescata da pulsioni autonomistiche generatori di processi di rinomadizzazione. Il suo controllo era fondamentale per i Fatimidi per poi dirigersi sul declinante califfato abbaside, ancora in grado però di schierare una dissuasiva flotta nella base di Tarso, e fu proprio in Siria settentrionale che i Fatimidi s'impantanarono, complice la comparsa nella seconda metà dell'XI secolo dei turchi Selgiuchidi e dei crociati, che resero ancora più intricata la scena tattica e strategica.

A ponente dell'imamato, alle spalle dei sunniti Idrisidi di Fez (789-985) e dei kharigiti midraridi di Sigilmassa (823/4-976/7) e Rustemidi di Tahert (778-909), si estendeva l'impervio Maghreb estremo, poco e male islamizzato e mai controllato da alcun califfato, neppure da quello finitimo

dei sunniti omayyadi di al-Andalus, signori di buona parte della penisola iberica e del Mediterraneo occidentale. La sua potenza era tale da dissuadere al-Mahdiyyah dall'attaccare Cordova, salvo qualche occasionale scorreria, come quella che salpò nel 955 dalle basi di Sicilia per colpire il porto di Almeria, cui seguì l'anno dopo la puntuale risposta omayyade che raziò La Calle (tra l'algerina Bona e la frontiera tunisina attuale), i dintorni di Susa e Tabarqa.

Da ultimo, più a settentrione, si ergeva la massima potenza cristiana del Mediterraneo: l'Impero bizantino, storico antagonista di Baghdad, col quale i Fatimidi ebbero relazioni talora bellicose ma altre volte improntate a un pragmatismo ispirato all'adagio secondo cui «il nemico del nemico» (abbaside) era un relativo «amico».

È logico quindi che al Cairo interessasse non mettere a rischio le proprie frontiere marittime e di promuovere le sue nascenti rotte commerciali. In quest'ottica va vista l'attività mercantile e l'assenso alla navigazione per traffici accordato dai Fatimidi ai loro sudditi ebrei, musulmani e cristiani per commerciare lino, pietre preziose, perle e madreperla, avorio, corallo, lacche, ebano, seta, pepe, spezie, miele, zucchero di canna, frutta secca, olio essenziale e marmellata di rosa, broccati bizantini, vegetali per la farmacopea, coloranti per seta e tessuti, allume e sali d'ammonio, schiavi, pellicce del paese dei Rus, cera d'api delle foreste nord-europee, cavalli e cuoi dei Bulghār [Lombard 1980, 269].

In cambio di oro africano e spezie, l'Imamato acquistava in prima persona panni e tessuti prodotti nel Nord Europa, legname di quercia e di castagno, essenziale per le costruzioni navali e civili, rame, stagno, piombo di al-Andalus e materiale ferroso della Calabria [Ashtor 1997, 93] di cui esso era fortemente carente. In maggior misura erano i cristiani a far vela verso i lidi islamici, e non il contrario, anche se approdi di rilievo per l'imamato erano Genova, Marsiglia e l'Italia meridionale, di cui i musulmani non rinunciavano comunque a saccheggiare occasionalmente le coste.

Per garantire navigazioni senza sorprese, nel 967 fu sottoscritto un trattato di pace tra l'imam al-Mu'izz e il *basileus* Niceforo II Foca, spianato dalla squillante vittoria

fatimide ai primi del 965 nella battaglia navale dello Stretto, tra Messina e Rossano Calabro, che fruttò migliaia di prigionieri bizantini, tra cui lo stesso loro ammiraglio Niketas Kalkutsis [Lev 1984, 235-236].

Anche Pisa si avvale di quel clima di relativa tranquillità, ottenendo il permesso dal Cairo – nuova capitale fatimide dal 970 – per aprire suoi empori in Ifriqiya e in Egitto, mentre altri mercanti italici e provenzali ebbero la possibilità di sviluppare un proficuo interscambio con l'Imamato. La reciprocità era in questi casi la norma e se ci sfuggono ancora i contorni della presenza islamica a Napoli, Cremano, Portici, Resina o Torre del Greco, Amari ricordava la «frequenza dei commerci coi Musulmani» di Salerno [1834, 387, n. 2], mentre Picard scrive:

nelle città portuali del Golfo di Lione, nel Mar Tirreno, come pure a Bisanzio vi era una regolare presenza di commercianti musulmani. L'arrivo di marinai e mercanti dell'Islam nei porti del X secolo, dove venivano accolti molto bene, indica che essi stessi avevano creato delle reti commerciali tra le due rive, musulmana e cristiana [2017, 272].

Se si eccettua la dissennata furia religiosa di al-Ḥākim tra il 1000 e il 1021, il fatto che l'Imamato fosse retto dalla netta minoranza ismailita, comportò una politica di tiepido proselitismo verso gli altri musulmani, sunniti e sciiti – considerati «deviati» dalla retta fede – e i Copti e gli ebrei, tutelati dal loro statuto giuridico di «sudditi protetti». Ciò tuttavia non impediva che, frequentemente, si esigesse da sunniti, cristiani e israeliti l'osservanza della vessatoria normativa islamica che relegava all'interno dei rispettivi luoghi di culto il compimento di alcuni riti, salvo concedere facilmente deroghe, dietro pagamento di sostanziosi balzelli, che consentivano alla vita di tornare alla consueta routine.

Kennedy perciò notava che, tutto sommato,

esisteva una violenza assai minore in Egitto di quanta non ve ne fosse a Baghdad e in Iraq nello stesso periodo mentre un

osservatore contemporaneo, il geografo al-Muqaddasī che visitò l'Egitto a quel tempo, osservava che vi erano poche differenze [in Egitto] fra le due branche [sciita e sunnita] di quella fede [islamica] [1986, 322].

Fu tale clima a facilitare la costituzione di società d'affari miste tra ebrei, cristiani e musulmani, con questi ultimi non necessariamente in posizione di controllo [Goitein 1997, I, 172-173; II, cap. VII], i cui ricavi erano determinati con precisione dalle quote investite.

«La società tra musulmani ed ebrei, sia industriale sia commerciale, non aveva nulla di eccezionale», spiegava Goitein [*ibidem*, II, 72, 362-3, 365) e per il buon andamento degli affari non era raro che un musulmano operasse come agente d'affari (*wakīl*) di un imprenditore ebreo, o viceversa. «La forma più diffusa di compartecipazione societaria era la commenda, in cui i capitali o i beni erano forniti da una parte mentre l'altra metteva il lavoro» [Goitein 2002, 381], consentendo tra l'altro a un israelita che la sua azienda non fosse tenuta a osservare il divieto di lavoro durante lo Shabbat, visto che – come sentenziò in veste di giudice Mosheh Maimonide – agli affari provvedeva in quel giorno il socio «gentile», che intascava i relativi guadagni, laddove gli incassi del suo giorno sacro spettavano al socio ebreo.

Se nell'operare in terra straniera era «particolarmente diffuso tra gli ebrei d'Africa» [Lopez 1975, 95] l'istituto della *rogadia* (contratto «di favore», «di cortesia»), consistente nell'«accordo in base al quale un mercante s'impegnava a trasportare i beni di un altro mercante (e forse anche a venderli) per pura amicizia e senza alcun compenso» [*ibidem*], dalla Ghenizah sono però affiorati anche contratti meno disinteressati, attestanti persino una limitata concessione di prestiti a interesse tra israeliti di ambo i sessi [Goitein, 1967, II, 255] o il ricorso al sotterfugio giuridico (*hiyal* in arabo, *ha'aramah* in ebraico) di includere gli interessi fin da subito nel capitale che si prestava [*ibidem*, II, 256].

Tali accorgimenti scaturivano dalla necessità della mercatura di disporre di somme di denaro non irrilevanti o di materiali preziosi facilmente convertibili.

Ragionando di «rivoluzione commerciale» medievale, Lopez notava come «nessun popolo abbia concentrato i suoi sforzi nel commercio con tanta intensità come gli ebrei, né seppe dimostrare lo stesso spirito di iniziativa degli Italiani» [1975, 110-111], ma è anche importante soffermarsi sul percorso «sacrilego» effettuato dalle tre religioni «abramitiche», tutte ostili al pagamento di interessi su un prestito ricevuto da parte di un componente della propria comunità, perché è chiaro che, in mancanza di prestiti, il necessario capitale d'impresa per conseguire obiettivi di non piccolo respiro non si sarebbe potuto costituire senza ricorrere alla violenza.

L'Ebraismo non lascia sul tema adito a dubbi: l'interesse è condannato in quanto moltiplicatore di sordidi egoismi e cagione di processi disgregativi per la società.

Vale quanto detto in Deuteronomio 23, 20: «Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello» (ma anche in Dt 28, 12; Es 22, 24; Lv 25, 35 ss.; Sal 15, 5; Pr 28, 8; Ez 18, 13 ss.; 22, 12), senza dimenticare Ezechiele 8, in cui YHWH promette vita per l'essere umano «se non presta a interesse e non dà ad usura».

Nel Cristianesimo, gemmato dall'Ebraismo, le cose non erano diverse. L'economia chiusa altomedievale, condizionata da un'aristocrazia diventata classe militare e «incastellatasi» per motivi di sicurezza, comportò un'asfittica realtà curtense, in cui Topolski – riferendosi ai primi secoli basso-medievali, ma sostanzialmente paragonabili a quelli precedenti l'anno 1000 – notava quanto la città fosse «in un certo senso un «corpo estraneo»» [1979, 18].

Solo in occasione delle principali fiere-mercato i cambiavalute girovagli erano quindi autorizzati a operare con propri banchi di prestito (da cui la qualifica di «banchieri»), promuovendo per i pagamenti, fino alla fine del IX secolo, la cosiddetta *cambiale in fiera*.

Le cose cominciarono a cambiare solo alcuni secoli dopo, con la comparsa di banchi di deposito e dei relativi libri contabili grazie ai Caorsini, affiancati dai mercanti di Alba, Asti, Bologna, Chieri, Firenze, Lucca, Milano, Piacenza, Siena o Venezia (accomunati dal nome di «Lombardi»):

primi cauti ma decisi passi della moderna borghesia imprenditoriale, foriera di epocali trasformazioni economiche, politiche, culturali e tecnologiche.

La condanna per chi esigeva interessi sul credito era stata espressa da secoli, fin dal I concilio di Nicea del 325 e dal III Concilio di Cartagine del 398, anche se il divieto del profitto – qualificato guadagno immorale (*turpe lucrum*) e produttivo di affari illeciti – fu inizialmente limitato al solo clero.

Mezzo millennio più tardi, nel capitolare di Nimega dell'806 dovuto a Carlo Magno, l'interesse – definito usura (*Usura est ubi amplius requiritur quam datur*) – fu vietato anche ai laici, condannati alla scomunica dal Concilio lateranense III convocato nel 1179 da papa Alessandro III (1159-1181), che decretò anche il divieto di cristiana sepoltura per i trasgressori. Senza che ciò servisse a evitare il prestito *cum usuris* (*sub usuris, de usuris, pro usuris, ad usuras*), visto che quanti lo concedevano nell'Europa latina erano diventati, già verso la fine del XII secolo, assai più numerosi di quelli israeliti. Dal canto suo, nel mondo bizantino «le esigenze dell'economia monetaria, molto sviluppata nell'Impero, ignoravano i precetti della morale», tanto che «il prestito a usura era stato in ogni tempo molto diffuso» [Ostrogorky 1968, 171].

Inutilmente il provenzale Concilio di Vienne (1311), presieduto da Clemente V (1305-1314), ribadì che era eretico persino chi avesse soltanto osato affermare la non peccaminosità della richiesta di interessi. Lo spirito imprenditoriale e la noncuranza di borghi e borghesi verso i *mala et pericula* derivanti dal credito feneratizio ebbero la meglio sulle minacce di scomuniche e interdetti. La prospettiva di tempi migliori, dopo secoli di dure privazioni, costrinse la stessa Chiesa a piegarsi all'ineluttabilità degli scambi col diavolo musulmano, tanto che papa Innocenzo III si piegò nel 1198 alla richiesta dei Veneziani, «sprovvisti di risorse agricole, e [che] potevano vivere solo di commercio», accondiscendendo a che essi concludessero – affari che non mancarono di essere anche lucrosi – proprio «con il sultano di Alessandria», cioè con l'imam fatimide [Le Goff 1981, 162].

Se l'Atene ebraica e quella cristiana piangevano, la Sparta islamica non rideva, alla luce dell'espresso divieto di usura (*ribā*) del Corano:

Quel che voi prestate a usura perché aumenti sui beni degli altri, non aumenterà presso Dio... (30, 39).

Dio ha permesso la compravendita e ha proibito l'usura... (2, 275).

O voi che credete! Temete Dio e lasciate ogni resto d'usura, se siete credenti! (2, 278).

Va ricordato che anche per l'Islam il divieto non sussisteva nel caso il prestito fosse stato accordato a un fedele di un'altra religione, visto che non erano rilevanti le conclamate ingiurie morali che gliene sarebbero derivate.

Sarà logicamente e assai umanamente proprio il gioco delle triangolazioni tra musulmani, ebrei e cristiani, a risolvere il problema.

I materiali scritti ai quali abbiamo accennato provengono dalla *beth ghenizah* del Cairo: il locale cioè utilizzato da ogni comunità ebraica d'una certa consistenza come deposito di qualsivoglia pezzo di carta, papiro, pergamena o pelle su cui fosse stato vergato un sia pur fuggevole riferimento all'Eterno. La tradizione imponeva che tale materiale non fosse bruciato o comunque distrutto dai fedeli bensì, a mo' di spoglia umana, che fosse inumato in un cimitero, in attesa della risurrezione di ogni cosa alla fine dei tempi.

Dello stanzone della sinagoga rabbanita dedicata nell'882 a Fuṣṭāṭ ad Abraham Ben 'Ezra, distrutta nel 1012 dalle follie dell'Imam fatimide al-Ḥākim per essere riedificata tra il 1025 e il 1040 da suo figlio e successore al- Zāhir (r. 1025-1036), il caso volle che ci si dimenticasse del tutto, pur senza cessare di stiparvi materiale attraverso una feritoia. Fu solo nel 1889-1890 che il 'suo solaio cedette a causa del sovraccarico, rovesciando un'enorme quantità di lacerti in ebraico, arabo e arabo-ebraico, redatti lungo un arco di tempo che dal IX secolo si prolungava per circa un millennio. Visto l'evidente loro interesse, altri

scritti – stavolta correttamente inumati – furono a quel punto riesumati dal vicino cimitero cairota di al-Basātīn, a Est di Fuṣṭāṭ.

La documentazione è riconducibile alle comunità giudaiche di Palestina, Sicilia, Egitto e Ifriqiya, presenti in 75 tra cittadine e borghi dell'imamato, che intrattenevano fruttuosi rapporti con altre comunità consorelle che agivano nel Vicino Oriente e persino nel subcontinente indiano, spesso in veste di corrispondenti.

Circa 300.000 documenti hanno uno schietto sapore religioso – pagine di Talmud o di Tergum [Kahle 1959, 12] – o sono disposizioni testamentarie, lettere di condoglianze, atti di matrimonio, di divorzio e di emancipazione di schiavi, acquisto e cessione di proprietà immobiliari e fondiari, contratti e contabilità mercantili, resoconti di viaggi d'affari, corrispondenza privata. Non mancano documenti burocratici, suppliche dirette alle autorità fatimidi per ottenere autorizzazioni, facilitazioni o lagnanze per torti subiti, lettere di nomina o di raccomandazione, elenchi di somme elargite per vari scopi, spesso caritatevoli.

Da 10.000 scritti di accettabile lunghezza e da quasi 7.000 brani d'una certa corposità, scaturisce il quadro d'una società complessa e vivace, in cui le diverse fedi operavano con mutuo vantaggio, nel quadro di un intelligente spirito imprenditoriale.

I traffici coinvolgevano un numero insospettato di attori, controllati da un fisco assai attento a incassare corpose gabelle sulle merci importate ed esportate, grazie a un'efficiente burocrazia in cui lavoravano anche personalità cristiane o giudaiche, tra cui il baghdadino ebreo convertito Ya'qūb b. Killis (930-991), in grado di garantire in veste di vizir una notevole prosperità all'Imamato, almeno fino all'epoca del vizirato militare di Badr al-Ġamālī (r. 1073-1094) e di suo figlio al-Afḍal Šāhanšāh (r. 1094-1121).

Il viaggiatore musulmano andaluso Ibn Ġubayr (1145-1217) così descriveva, con un pizzico di disappunto, i lucrosi affari che si concludevano malgrado il bellicoso periodo delle Crociate:

In territorio islamico, a nessuno dei commercianti cristiani era vietato l'ingresso o era molestato. I cristiani imponevano sui loro territori ai musulmani un tributo [*darībah*] che garantiva loro la massima sicurezza, mentre i mercanti cristiani pagavano tasse sui loro beni in terra islamica. Prevalgono sotto ogni aspetto accordo [*ittifāq*] e moderazione [*i'tidāl*]. I belligeranti erano impegnati nei loro conflitti, mentre la gente si trovava a suo agio (**Rihlah, 288: linee 1-5**).

Persino nel delicato campo della religione era tangibile un orientamento «accomodante» che andava a vantaggio anche del fisco fatimide, che concedeva autorizzazioni dietro lauto esborso da parte di ebrei e cristiani perché potessero svolgere cortei e cerimonie al di fuori delle loro sinagoghe e chiese [Goitein 2002, 371, 374-375]. O per edificare nuovi edifici di culto [*ibidem*, 373], a dispetto del cosiddetto «Patto di 'Omar», con cui il secondo califfo (r. 634-644) aveva relegato i suoi sudditi «protetti» in una condizione di sottomissione psicologica, giuridica e sociale, come stabilisce il Corano, cui s'aggiungeva l'umiliante obbligo di indossare un abbigliamento distintivo e a volte ridicolo, spesso ampiamente disatteso dalle autorità fatimidi, grazie al consueto acquisto di onerose esenzioni da parte degli interessati.

Nessun ostacolo era frapposto invece al libero esercizio da parte ebraica dell'*ars medica*, della farmacia, della tessitura e della tintura di tessuti e di seta, della lavorazione di metalli e del vetro, o della coltivazione dei campi, spesso affidati alle cure di salariati di altre fedi religiose.

In un quadro urbano in cui non erano imposti ghetti, sono di spiccato interesse i contratti di vendita o di affitto riguardanti musulmani ed ebrei nelle mutue posizioni di venditori e acquirenti, o di locatari e locatori di immobili, siti persino nelle immediate vicinanze di sinagoghe o moschee, in grado di generare non di rado rapporti di schietta simpatia e di amicizia interconfessionale [Goitein 1967, II, 71]. Vale ciò che dice Stillman: «Gli eterodossi fatimidi ismailiti mostrarono una relativa maggior tolleranza verso i loro soggetti non musulmani rispetto alla maggioranza degli [altri] governanti islamici» [1998, 201].

È bene comunque non cadere in errore. Le autorità fatimidi non mancavano di umiliare le loro minoranze, angariandole in vario modo, ma va anche ricordato che, nel quadro di sostanziale *laissez-faire* governativo, autorità dell'Imamato anche di altissimo rango e i più alti prelati copti non avevano difficoltà a partecipare in prima persona alle imprese organizzate dai loro sudditi, assicurando una protezione fisica e fiscale tutt'altro che indifferente al naviglio su cui erano imbarcati e ai relativi armatori [Goitein 1967, II, 310].

La discreta libertà di movimento comportava che nel XII secolo fosse normale che gli ebrei viaggiassero utilizzando legni islamici o anche italici, al momento di lasciare le terre europee.

Un'autentica *free-trade community* insomma, per dirla con Goitein [*ibidem*, II, 66]. Un esempio di pacifica convivenza resa possibile dal benessere scaturito dal mutuo interesse, a prescindere dal personale credo religioso.

IDA ZILIO-GRANDI

LE VIRTÙ DEL MUSULMANO

L'immagine del musulmano – e della musulmana – più diffusa tra gli occidentali è quella di chi deve compiere determinate azioni e astenersi da altre: pregare, digiunare, evitare alcuni cibi e bevande, e così via. In questo modo, la nostra percezione della religione islamica appare ancorata a un corretto agire, a svantaggio della dimensione di fede. Invece, fin dal principio, l'Islam consiste in un insieme indissolubile di fede e opere; e, accanto all'osservanza dei «cinque pilastri dell'Islam» (*arkān al-islām*), obblighi di legge intesi come atti di adorazione per Dio (*'ibādāt*), conosce i cosiddetti «sei pilastri della fede» (*arkān al-īmān*): fede in Dio, negli angeli, nei libri celesti ivi compresi la Torah di Mosè e il Vangelo di Gesù, fede nei molti profeti che Dio ha inviato alle comunità umane nella storia, fede nel giorno del giudizio, e nel progetto di Dio sulle sue creature, il «decreto» ovvero l'«ordine» (*qadar, amr*) volto al bene oppure al male secondo l'insondabile volontà del creatore.

Ma essere un buon musulmano non si esaurisce a un'ortoprassi e un'ortodossia. È quel che attesta un racconto molto diffuso e sempre presente alla memoria dei credenti. È il racconto dell'angelo Gabriele (*ḥadīṭ Ḡibrīl*):

Un giorno, eravamo con l'Inviato di Dio, ed ecco comparire davanti a noi un uomo dagli abiti candidi e i capelli corvini [...]. Si sedette di fronte al Profeta, mise le ginocchia contro le sue, appoggiò le mani sulle sue cosce e gli chiese: – Muhammad, dimmi dell'Islam.

L'Inviato di Dio rispose: – È testimoniare che non c'è altro dio che Iddio e che Muhammad è l'Inviato di Dio; è eseguire la preghiera, versare l'elemosina, digiunare nel mese di Ramadan, e, se è possibile, compiere il pellegrinaggio alla Santa Casa.

Hai detto bene – disse l'uomo. E noi ci sorprendemmo che fosse lui a interrogare e ad approvare.

Quindi gli chiese: – Dimmi della fede.

Rispose: – È credere in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi messaggeri e nell'ultimo giorno, ed è credere nel divino decreto, sia esso volto al bene oppure al male.

Hai detto bene – disse nuovamente l'uomo. E continuò: – Ora dimmi cosa vuol dire essere buoni (*iḥsān*).

Rispose: – È servire Dio come se lo vedessi: anche se tu non lo vedi, lui ti vede [...].

Questo racconto introduce una nuova componente nell'adesione all'Islam; in aggiunta alle azioni di ubbidienza e a un credo sincero, richiede infatti una «bontà» (*iḥsān*) che va intesa come un generale buono stato delle qualità interiori (i «caratteri», in arabo *aḥlāq*) e del comportamento, occasionale e abituale, determinato da tali qualità. In altri termini, essere un buon musulmano significa anche essere buoni e condursi di conseguenza, osservando un codice morale. Per comprendere meglio i contenuti di quest'ultimo, ecco un altro resoconto sulla vita del Profeta:

Un uomo chiese all'Inviato di Dio: – Qual è il musulmano (*muslim*) dall'Islam migliore (*aslam*)?

Rispose: – Quello dalla cui lingua e dalla cui mano i musulmani sono salvi (*salima*).

E qual è – chiese ancora l'uomo – il credente più perfetto quanto a fede (*akmal ṭmānan*)?

Rispose: – Quello di loro che ha le migliori qualità del carattere (*aḥsanu-hum akhlāqan*).

Chiese: – E qual è la quintessenza della fede?

La pazienza (*ṣabr*) e la tolleranza (*samāḥa*) – rispose [...].

Il valore della pace

Le parole appena citate e attribuite al Profeta illuminano la vocazione del musulmano nei confronti del prossimo: il musulmano migliore è chi preserva i confratelli sani e salvi dall'offesa verbale e fisica che egli stesso è in grado di arrecare loro. E dietro le righe suggeriscono una definizione di Islam (*islām*) che insiste non solo e non tanto sulla «sottomissione» (sempre *islām*) alla volontà di Dio,

quanto sul mantenimento della salvezza o sanità o salute (*salāma*) dei membri che formano la comunità religiosa.

Dalla salvezza alla pace (*salām*) il passo è breve, giacché pace vuol dire prima di tutto salvezza dal male del dissidio e del conflitto. È interessante a questo proposito richiamare il più consueto saluto islamico – *al-salāmu alay-kum*, «la pace sia con voi» – che corrisponde a un augurio di bene in generale, ora e sempre, in questa vita e nell’aldilà, e non soltanto a un augurio di pace come contraddittorio di guerra; in questo, *salām* è simile al latino *salus*, e invece differisce dal latino *pax* che invece la mera convenzione di non belligeranza (cfr. *pactum*). E si deve aggiungere che, nell’insegnamento dell’Islam, questo potente augurio di bene è dovuto a tutti, e non solo ai correligionari. Basta pensare a un celebre passo coranico, nella sura intitolata a Maria madre di Gesù, dove Abramo saluta così il padre idolatra: «Sia pace – o salvezza – su di te (*salāmu ‘alay-ka*), per te chiederò perdono al mio Signore che mi è stato benigno sempre» (Corano 19, 46-47).

Negli ultimi anni, come reazione alle guerre e alle violenze perpetrate nel nome della grandezza di Allah, l’accostamento di Islam e pace, *islam* e *salam*, è diventato un luogo comune tra i musulmani della diaspora come nel mondo a maggioranza islamica: tra la gente comune, tra i personaggi del cinema e della canzone,¹ e tanto di più tra gli intellettuali e i predicatori. E, contro l’immagine sanguinaria dei musulmani e del «loro Dio», molti richiamano *al-Salam*, «la Pace», uno dei 99 «Nomi bellissimi» (Corano 59, 23), i sostantivi indicanti la divinità, tratti dal Corano e arrangiati in liste; e insistono sulla necessità di farsi a propria volta promotori di pace tentando di conformarsi al nome divino *as-Salam*. Un esempio è offerto dal predicatore siriano Muḥammad Rātīb al-Nābulūsī (n. 1938), noto conferenziere anche nei paesi occidentali e autore di un’*Enciclopedia dei Nomi bellissimi*. Sotto la voce *al-Salam*, si legge:

¹ Un esempio notevole si trova all’indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=9vBld4CjGdI> (ultimo accesso: 31 agosto 2017).

Il Profeta ha detto che il musulmano (*muslim*) è colui dalla cui lingua e dalla cui mano i musulmani sono salvi (*salima*) [...]. Ora, se un musulmano nuoce a un altro musulmano, questi dirà che il tale gli ha fatto così e così; ma se un musulmano nuoce a un non-musulmano, questi dirà che *i musulmani* gli hanno fatto così e così e, dimenticandosi gli ha personalmente fatto del male, getterà discredito sulla religione islamica [...]. In verità l'Islam è offuscato dai suoi stessi seguaci [...]. Prima di parlare, prima di sottoscrivere una dichiarazione, prima di fare qualunque cosa con un non-musulmano, fai attenzione: sei un ambasciatore dei musulmani, e l'ambasciatore deve mostrarsi al grado più alto. Se credi nel Nome *al-Salam*, tu stesso devi essere una fonte di pace per chi ti circonda.

La misericordia

Il tentativo di conformarsi ai «caratteri» (*aḥlāq*) di Dio ricorda per molti versi la dottrina degli attributi divini comunicabili della tradizione cristiana e poggia appunto sulla fede nei «Nomi bellissimi»: i nomi, anche se «affondano nella differenza», si offrono al ragionamento analogico (*qiyās*) e fondano un'etica religiosa: è quel che sostenne tra gli altri un pensatore insigne come al-Gazālī (m. 1111); ed è quel che insegna ai nostri giorni più di un teologo.

Tra questi nomi, spiccano *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*, citati nelle liste tradizionali al secondo e al terzo posto dopo *Allah*, di grande peso nella liturgia perché inclusi nella formula di invocazione detta *basmala*. Normalmente tradotti con «il Compassionevole, il Misericordioso», si riconducono entrambi alla «misericordia» o *raḥma*, la quale rappresenta per i musulmani la cifra del rapporto che lega Dio alle creature. Mentre enfatizza la *raḥma* di Dio, Il Corano fa della misericordia un tratto del musulmano buono, nell'intimo e nel comportamento: loda la *raḥma* dei figli per i genitori (Corano 17, 24) e dei coniugi tra loro (30, 21), e in essa individua una caratteristica dei cristiani (57, 27), simili in questo ai musulmani, definiti a loro turno «i misericordiosi» (*ruḥamā*, 48, 29).

Passando da una lingua all'altra i termini non trovano precisa corrispondenza, e nel caso della *raḥma* va specificato che, in questo pensiero religioso e nella lingua araba che ne

è il principale veicolo, essa non è semplicemente «partecipazione alla miseria altrui con il proprio cuore», come vuole l'etimologia dell'italiano «misericordia»; è invece un'ampia e generica «volontà di bene» (*irādat al-ḥayr*), che sta all'opposto di una «volontà di male» (*irādat al-šarr*) corrispondente all'ira del Signore verso i colpevoli e i malvagi. *Raḥma* è una benignità indeterminata e incondizionata, e si trova così a richiamare, anche nell'etimologia, il sentimento che lega i consanguinei e specialmente la madre al figlio (cfr. *raḥim* o *riḥm*, «consanguineità» o «matrice»).

Tanto importante è il peso della *raḥma* nella religione islamica, che un detto del Profeta estromette virtualmente dalla comunità dei credenti chi manca di misericordia per il prossimo:

Il Profeta disse che Dio ha creato cento misericordie. Una l'ha posta tra le sue creature, e novantanove, cento meno uno, le ha celate presso di sé. Alcuni hanno aggiunto che nel giorno del giudizio la metà di esse andrà a quelli che appartengono alla comunità di Muhammad. Essi saranno metà della gente del paradiso, e sono i più misericordiosi tra le comunità del mondo. Per questo, [Muhammad] è chiamato «il profeta della misericordia» (*nabī al-raḥma*). E quindi si teme che non appartenga alla sua comunità chi ha la misericordia strappata via dal cuore.

Ancora sulla misericordia, ecco un altro racconto su Muhammad, relativo al suo comportamento con i bambini; si noti, *in fine*, l'affermazione di una regola universale, quella della della reciprocità:

Il Profeta baciò al-Ḥasan, il figlio di 'Alī. Al-Aqra' ibn Ḥābis al-Tamīmī, che sedeva lì vicino, commentò: – Io ho dieci figli e non ne ho mai baciato uno. Il Profeta lo guardò e poi disse: – Chi non ha misericordia, non ne riceve (*man lā yarḥamu, lā yurḥamu*).

La gentilezza con i deboli

Quest'ultima citazione ci riporta a un'altra grande virtù del musulmano, che è la gentilezza, in arabo *rifq*, richiesta

in ogni circostanza, «in tutto» come insegnò il Profeta, ma specialmente dovuta nei confronti dei deboli. A questo proposito, è molto noto il racconto che segue, nuovamente dedicato ai bambini:

Un giorno Muhammad pregava, compiva le genuflessioni richieste dalla preghiera e si prosternava, quand'ecco che i due nipoti al-Ḥasan e al-Ḥusayn gli salirono sulla schiena. Il Profeta sollevò il capo, li afferrò da dietro con gentilezza (cfr. *aḥḍan rafīqan*) e li rimise a terra; ma non appena ricominciava essi tornavano. Terminata la preghiera li accolse in grembo, li abbracciò e li baciò.

Il dovere della gentilezza va esteso a tutti i deboli, primi tra tutti gli animali. Tra le occorrenze più significative:

date ai vostri animali quel che ad essi tocca e spetta, Dio è gentile (*rafīq*) e ama la gentilezza (*rifq*).

Dio ha perdonato la prostituta che all'imboccatura di un pozzo si imbatté in un cane ansimante e moribondo per la sete. La donna si tolse la scarpa, la fissò saldamente al velo e attinse dal pozzo un po' d'acqua per il cane.

Vi sono inoltre molti racconti sul divieto di uccidere gli animali senza un buon motivo, o sul dovere d'essere caritatevoli nella macellazione legale.

Tra i deboli, i malati. Un altro elemento costitutivo della gentilezza o *rifq* è l'aiuto sollecito e premuroso prestato ad altri per dare loro conforto, giovamento e cura. Il più grande lessicologo della lingua araba classica, Ibn Manẓūr (m. 1312 o 1313), spiega infatti che in arabo «agisce con gentilezza» ed «è gentile» sono espressioni applicabili a quanti esercitano l'arte della medicina. Secondo un noto racconto, il Profeta rispose così a chi gli voleva medicare una cisti sul dorso: «tu sei gentile ma il medico è Dio» (*anta rafīq wa-Allāh al-ṭabīb*).

La regola della reciprocità

Come si è visto sopra con la reciprocità della misericordia, anche la mentalità islamica attesta una diretta corrispondenza tra la condotta dell'individuo nel mondo e la condotta di Dio nei suoi confronti, nel mondo come nell'aldilà. Un autore celebre e molto ripreso nella contemporaneità, Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 1350), spiegò senza mezzi termini che «Dio è con te come tu sei con i suoi servi (*'ibād*)». Ecco una citazione più corposa, dallo stesso autore:

l'Altissimo è compassionevole (*rahīm*) e ama i compassionevoli, e in verità Dio ha compassione per i compassionevoli tra i suoi servi; Dio è indulgente e ama chi è indulgente con i suoi servi; condona, e ama tra i suoi servi chi condona a loro; perdona, e ama chi perdona; è benevolo, ama chi è benevolo, e detesta chi è rude, aspro e duro [...]. Egli è gentile, e ama chi è gentile; è assennato, e ama l'assennatezza; è caritatevole e ama i caritatevoli; è giusto e ama chi è giusto [...]. Dio ricambia il suo servo secondo la presenza o l'assenza in lui di queste qualità. [...] Chi fa del bene (*aḥsana*) ai suoi servi, Dio fa del bene a lui; e chi rimette loro le loro colpe, Egli rimette a lui le sue. Ma a chi spia la loro riservatezza, Dio gli spia la sua; chi offende, Dio lo offende; chi inganna, Dio lo inganna; e chi imbrogliava, anch'Egli lo imbrogliava. Insomma, Dio Altissimo con il suo servo è a misura di com'è il servo con le sue creature.

L'assennatezza

Come abbiamo sentito, Dio ama e beneficia chi partecipa delle sue stesse qualità. E tra i Nomi chiamati in causa come modelli di virtù c'è anche *al-Ḥalīm*, un termine che il vocabolario di Ibn Manẓūr spiega come sinonimo di «paziente» (*ṣabūr*) e applica a chi è misurato in ogni cosa e non si lascia turbare dall'ira.

Poiché il Corano loda l'«assennatezza» o *ḥilm* di alcuni pii del passato – Abramo (Corano 9, 114 e 11, 75) e suo figlio (Corano 37, 101), e il profeta arabo Šu'ayb (Corano 11, 87) – , gli esegeti ne sceverano i contenuti e ne accentuano la rilevanza in sede morale: spiegano l'«assennatezza» come

la capacità di valutare correttamente gli eventi e specialmente quelli di segno negativo, e di mantenere fermo l'animo e placida la condotta nella certezza di una risoluzione finale. E ne fanno il contrassegno del costante, del paziente, e soprattutto di chi è intelligente e saggio, e sa pertanto tollerare l'ignoranza e la stoltezza degli altri, e infine sa ripagare il male con il bene. «L'assennato è colui che rimette le colpe e sopporta con pazienza i torti ricevuti» insegna tra gli altri l'esegeta andaluso Muḥammad al-Qurṭubī (m. 1272).

Un antico florilegio intitolato *L'assennatezza*, opera del tradizionalista Ibn Abī al-Dunyā di Baghdad (m. 894), contiene molti racconti sul perdono (*ḡafr*, *maḡfira*) e il condono (*'afw*), sulla rinuncia a infliggere una punizione o a reclamare una vendetta come elementi portanti nella definizione di *ḥilm*. Un esempio:

Il Profeta ha detto: – Quando Dio radunerà le creature nel giorno della resurrezione, una voce chiamerà: – Dove sono i virtuosi (*ahl al-faḍl*)? Alcuni si alzeranno e rapidi si dirigeranno verso il paradiso. Gli angeli andranno loro incontro e chiederanno: – Vi abbiamo visto andare rapidi verso il paradiso, chi siete? Risponderanno: – Siamo i virtuosi. Gli angeli chiederanno: – E quale virtù è la vostra? Risponderanno: – Quando ci facevano torto siamo stati pazienti, quando ci facevano del male abbiamo perdonato e siamo stati assennati quando ci trattavano con ignoranza. Gli angeli esclameranno: – Entrate in paradiso, com'è bella la ricompensa di chi ha agito bene!»

Diverse digressioni interessanti sulla virtù dell'assennatezza figurano anche nel *Giardino degli intelligenti* di un altro noto tradizionalista, Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 965). Tra queste:

La virtù c'è solo in chi fa del bene a chi gli fa del male, giacché se fa del bene a chi gli fa del bene e si comporta da assennato con chi non gli fatto male alcuno, questa non è assennatezza (*ḥilm*) e nemmeno fare del bene (*iḥsān*).

Se persegui la virtù, fa' del bene a chi ti ha fatto male e condona a chi ti ha fatto torto, giova a chi non ti ha giovato e attendi il premio che Dio ti darà; la perfetta buona azione è quella di chi non chiede un corrispettivo in questo mondo».

La gratitudine

Un altro nome divino importante per le sue ripercussioni in campo morale è «il Grato», oppure «il Riconoscente» (*al-Šakūr*). Ci si chiederà come, e a chi, Dio possa essere grato. Una prima spiegazione è offerta da Ibn Manzūr nel suo vocabolario: «grato» si dice del quadrupede a cui basta poco foraggio, e addirittura con quel poco ingrassa, ed è come se ringraziasse anche se il beneficio che ha ricevuto è scarso; «gratitudine» (*šukr*) vuol dire dunque ripagare la scarsità con l'abbondanza, e, di qui, rispondere a un beneficio ricevuto offrendo in cambio un beneficio maggiore. Sull'accrescimento come cardine della gratitudine, illimitato quello di Dio, limitato quello dell'uomo, verte il commento del grande al-Ġazālī al nome divino «il Grato»:

Dio compensa le piccole azioni d'ubbidienza con molto di più, e ripaga l'operato di giorni finiti con un'infinita beatitudine nell'aldilà. [...] Si dice che ha mostrato gratitudine per una buona azione di chi la corrisponde con un'azione due volte buona [...], e se riflettiamo sull'aumento che sta nel corrispettivo, allora l'unico Grato in assoluto è Dio; infatti, ciò che Egli aggiunge è senza restrizione e senza limite, perché non c'è nulla di maggiore della beatitudine del paradiso.

Abū Bakr al-Ḥarā'itī (m. 939-40), esperto di tradizioni profetiche, compose un'opera intitolata *L'eccellenza della gratitudine a Dio*, dove insegna ripetutamente che la gratitudine, abitudine di Dio, è anche un'abitudine dell'uomo virtuoso; e che va rivolta non soltanto a Dio ma anche al prossimo. Tra i molti detti citati, quello che segue:

Il Profeta ha detto: – Gli uomini più grati a Dio sono quelli più grati agli uomini.

Notevole, tra l'altro, il consiglio che Ġa'far al-Šādiq (m. 765), personaggio specialmente venerato dai musulmani sciiti, rivolse a un amico:

Sii grato a chi ti beneficia e beneficia chi ti è grato; il beneficio ringraziato non si consuma, mentre, se non si è grati, esso non durerà; la gratitudine aumenta il bene e tiene al riparo dai mutamenti della sorte.

Un'ultima citazione dall'*Eccellenza della gratitudine a Dio*, le parole di un saggio:

Ci sono due cose. La prima non la venderei per nulla al mondo, ed è che gli altri mi dicano che ho fatto bene; infatti, se dai a qualcuno mille dinar e quello ti dice: – Hai fatto bene, che Dio ti ripaghi in bene (*ğazā-ka Allāhu hayran*), costui ti dà più di quello che ti ha preso. La seconda non la comprerei per nulla al mondo, ed è che gli altri mi dicano che ho fatto male.

Il dovere della bellezza

Nel dovere capitale della gratitudine a Dio, la tradizione islamica è solita includere la produzione di bellezza, in osservanza di alcuni detti profetici quali «Dio è bello (*ğamīl*) e ama la bellezza (*ğamāl*)» e «Dio ama vedere nei Suoi servi l'effetto della Sua grazia». E proprio sul dovere della bellezza insiste tra gli altri un autore contemporaneo egiziano, Muḥammad 'Imāra (n. 1931), membro dell'Accademia di studi islamici di al-Azhar.

Nel suo *L'Islam e le belle arti*, 'Imāra si inserisce nella sempre viva polemica tra i sostenitori della bellezza prodotta dall'uomo e quanti la avversano e la dichiarano illecita (*ḥarām*); e spiega che la produzione artistica è senz'altro lecita (*ḥalāl*) o raccomandata (*mustaḥabb*) e in certi casi perfino obbligatoria (*wāğib*) quando abbellisce ulteriormente il mondo come ringraziamento a Dio per la bellezza del creato; al contrario, l'arte è proibita (*ḥarām*) quando diffonde in terra l'abiezione e l'immoralità. D'altro canto, insegna, le «belle arti» possono realmente dirsi tali solo quando contengono un messaggio etico conforme ai valori dell'Islam e alle qualità (*akhlāq*) del musulmano virtuoso. Scrive:

Il musulmano, in virtù della sua fede e della sua religione (*īmān, islām*), è chiamato a conformarsi alle qualità di Dio (*taḥalluq*) [...] nella misura della sua capacità e ben sapendo la distanza che separa l'assoluto dal relativo. L'Inviato di Dio ci ha insegnato che tra i nomi divini c'è «il Bello» [...]. Dunque, il musulmano è chiamato a distinguersi per bellezza (*ḡamāl*), che vuol dire bellezza sensibile e anche bontà (*ḥusn*), nell'operato e nell'aspetto, e a sviluppare la propria capacità di percepire la bellezza che Dio ha consegnato al mondo, la quale è al tempo stesso bellezza delle immagini e bellezza dei concetti. In questo, per l'uomo, c'è perfezione e anche felicità.

I detti di Muhammad sulla bellezza divina e sull'amore che il creatore nutre per la bellezza del mondo sono invocati spesso dagli intellettuali contemporanei. Oltre a Muḥammad 'Imāra, possiamo citare nuovamente il siriano Muḥammad Rātib al-Nābulusī nell'*Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*. Sotto il nome *Ḡamāl*, «il Bello», al-Nābulusī insiste sulla bellezza inimitabile (*i'ḡāz*) del Libro sacro, e sul senso estetico che Dio ha donato al credente affinché la percepisse e si tenesse saldo nella fede. Ma – aggiunge – l'apprezzamento del bello non può escludere l'ubbidienza a Dio, e il musulmano dovrà quindi distinguere attentamente tra la bellezza buona, forma di gratitudine e fonte di felicità, dalla bellezza viziosa, turpe e superba.

La medietà

Lasciamo ora la dottrina dei nomi divini e passiamo a un argomento cruciale per la nostra contemporaneità. Come si è detto, l'attuale sovraesposizione mediatica di una versione o sedicente versione criminale e violenta dell'Islam ha portato i musulmani a interrogarsi sui valori dell'Islam. Tra le risposte più importanti c'è l'individuazione della medietà, ovvero del «centrismo», in arabo *wasatiyya*; essa è sottolineata da molti, e tra questi l'egiziano al-Qaraḍāwī (n. 1926), come il caposaldo stesso del credo islamico. Del resto è vero che il Corano chiama la comunità islamica una «comunità di mezzo» o «di centro» (*umma wasaṭ*) (Corano 2, 143) la quale «segue la via mediana» (*muqtaṣida*) (Corano 5, 66).

Oltre al Corano, anche la Tradizione profetica o *sunna* rileva l'importanza capitale della medietà. Ecco un racconto piuttosto diffuso:

Il Profeta tracciò per noi una linea e disse: – Questo è il sentiero di Dio. Poi tracciò delle linee a destra e a sinistra di essa, e disse: – Questi sono i sentieri che separano, e per ciascun sentiero c'è un diavolo che ad esso conduce. Poi recitò: «Questa è la mia via diritta, seguitemela, e non seguite i sentieri che vi separano dal suo sentiero» (Corano 6, 153).

Ancora sul valore del giusto mezzo:

Tre persone si recarono a casa delle mogli del Profeta per chiedere loro delle sue pratiche devozionali; e una volta che ne vennero informati le trovarono scarse: – Come siamo avanti noi – dissero – rispetto al Profeta, al quale è stata perdonata ogni colpa di prima e di poi! Uno di loro disse: – Quanto a me, io prego di notte. E l'altro: – Io digiuno e non mangio per un lungo periodo. E il terzo: – Io mi tengo lontano dalle donne e non mi sposo. Il Profeta arrivò da loro e chiese: – Siete voi che avete detto così e colà? Ebbene [...], io digiuno e anche mangio, prego e anche dormo, e mi sposo, e chi vuole allontanarsi dal mio esempio non è dei miei.

Normalmente, il termine *wasatīyya* è tradotto in italiano con «moderazione»; si parla di «Islam moderato», di «musulmani moderati», e così via. Però «moderazione» non sembra una traduzione adeguata, perché fa pensare all'abbassamento, alla riduzione e alla pochezza, e non all'equilibrio e alla lontananza dagli estremi, nozioni che invece il termine *wasatīyya* comporta in primo luogo. Di conseguenza, il «musulmano moderato» non è «moderatamente musulmano» ma è qualcuno che, in ottemperanza ai dettami della religione, si tiene lontano dagli estremismi del fanatismo e della negligenza, del troppo e del troppo poco, nel credo, nell'adempimento dei precetti, nella moralità e nei rapporti con il suo prossimo; e adotta come criteri la facilità e la semplificazione, per sé e per gli altri, all'opposto dell'intransigenza, che fa scambiare il peccato per empietà,

e conduce all'anatema. Lo riassume bene il contemporaneo Nāṣir ibn 'Abd Allāh al-Maymān, attualmente docente all'Università Umm al-Qurā di Mecca, in un saggio intitolato *Le nozioni di tolleranza e facilità nel Corano e nella «Sunna»*:

Dio ha fatto di questa Legge (*shari'a*) benedetta un monoteismo tollerante e semplice [...]. Il Corano recita che «Dio vi ha fatto amare la fede e ve l'ha resa bella nel cuore; e vi ha reso odiose l'incredulità, l'empietà e la disubbidienza. Ecco i ben guidati» (Corano 49, 7). È questo versetto annuncia che Dio ci ha fatto amare la fede grazie al fatto che è facile e semplice [...]. Nella Legge non si trova alcuna difficoltà, perché il Legislatore non ha voluto che il dovere avesse adempimento per via di tormento e pena. Tuttavia facilità e tolleranza nella religione non significano inerzia e indolenza negli atti culturali e devozionali; né, per converso, rendere ardua la religione significa perfezionarla. Al contrario, occorre adempiere al dovere mantenendosi nel mezzo, senza esagerazione e senza negligenza. Proprio questo è il metodo mediano, la via diritta segnata da Dio: non si deve pendere né dal lato dell'esagerazione, con il troppo scavare e inasprire contro se stessi e gli altri, né pendere dal lato della troppa facilitazione e della trascuratezza che possono raggiungere il limite del distacco e dell'allontanamento dai precetti. Come si tramanda da alcuni antenati (*salaf*), «la religione di Dio sta fra chi eccede e chi si tira indietro».

La modestia

Il tema della modestia, in arabo *ḥayā'*, all'ordine del giorno sia per i fatti di cronaca sia per l'importanza crescente delle iniziative commerciali rubricate sotto il nome di «*modest fashion*», è sempre richiamato a proposito della decenza dell'abbigliamento femminile. In effetti, il Corano chiama la donna credente alla dissimulazione e all'occultamento fisico: le anziane «non peccheranno se deporranno le loro vesti, senza mostrare le loro bellezze, ma se lo eviteranno sarà meglio per loro» (Corano 24, 60), e quanto alle giovani, ecco il passo a cui si deve l'uso del velo femminile (*ḥimār*):

Di' alle credenti che abbassino lo sguardo e custodiscano le loro castità (*furūğ*), che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile, che si coprano il petto con i loro veli [...] (Corano 24, 31).

Il comportamento virtuoso della donna musulmana prevede il nascondimento dallo sguardo altrui; ma prevede anche, e prima ancora, il controllo del proprio sguardo, da riservare solo a quel che è lecito (*ḥalāl*); vale a dire, come glossano i commentatori, solo alle parti del corpo altrui che la convenzione giuridica ha dichiarato lecite. È in questione la definizione della «zona della modestia» (*ʿawra*), la cui esposizione, tra le altre cose, invalida la preghiera.

Di tutto questo si parla molto oggi. Invece si parla poco del fatto che le stesse interdizioni coraniche appena ricordate per la donna coinvolgono ugualmente l'uomo: «Di' ai credenti che abbassino gli occhi e custodiscano le loro castità, è cosa più pura per loro, Dio tiene il conto di quello che fanno» (Corano 24, 30). E a riprova di quanto il precetto sulla modestia, che è sottrarsi allo sguardo ma anche sottrarre il proprio sguardo, sia indifferente al genere, vi sono molti racconti sulla modestia del profeta Muhammad. Per esempio il seguente, tratto dalla celebre **opera di Tradizione** di al-Buḥārī (m. 870):

Il Profeta era più pudico (*ašaddu ḥayā'an*) di una vergine dietro la sua tenda, e quando vedeva qualcosa che lo turbava noi ce ne accorgevamo dal suo viso.

Un altro esempio, che chiama in causa il «modello eccelso» della divinità:

L'invitato di Dio vide un uomo che si lavava davanti a tutti. Allora salì sul pulpito, lodò Dio e lo celebrò e poi disse: – Dio Altissimo ed Eccelso è assennato, verecondo e riservato (*ḥalīm ḥayīy sittīr*), ama la modestia e il nascondimento; dunque, quando uno di voi si lava, sia riservato».

Occorre infine ricordare che la «modestia» come virtù del musulmano travalica l'ambito visivo, e si estende al

comportamento generale. Per esempio può abbracciare anche la dimensione verbale, e tradursi in reticenza o pudore nell'eloquio. Un ultimo esempio tratto dall'opera intitolata *I caratteri nobili* del già ricordato Ibn Abī al-Dunyā:

L'Inviato di Dio ha detto: – La modestia (*hayā'*) e la reticenza sono due branche della fede, mentre la scurrilità e le chiacchiere sono due branche dell'ipocrisia.

Per concludere

È sembrato importante insistere sul versante della moralità nel contesto della religione islamica per avversare il diffuso convincimento di un Islam imperniato sulla sola prassi, come si è osservato all'inizio di questo contributo. Ma anche per individuare le corrispondenze fra tradizioni differenti, per ripensare e riconoscere di nuovo i principî che reggono la nostra cultura, e per provare a orientarci in un presente inimmaginabile senza concordia e solidarietà.

MASSIMO CAMPANINI

PENSARE NELL'ISLAM:
FILOSOFIA E PRASSI

La riflessione filosofica nell'Islam ha sempre avuto caratteristiche peculiari a causa di due elementi concomitanti: il fatto che la filosofia non è stata perlopiù considerata una disciplina fondamentale nel curriculum regolare degli studi; il fatto che ha intrattenuto un rapporto dialettico, se non conflittuale, sia con le tradizionali scienze religiose del diritto (*shari'a* e *fiqh*) sia col pensiero europeo-occidentale con cui in qualche modo ha sempre interagito. Non credo sia qui utile una ricostruzione storica dello sviluppo del pensiero filosofico islamico, quanto piuttosto una disamina critica di alcuni nodi problematici che cerchi di chiarire «cosa significa pensare filosoficamente nell'Islam». Come si vedrà, soprattutto in età contemporanea l'aspetto strettamente speculativo si declinerà più accentuatamente anche in ambito pratico.

Il primo problema che è necessario affrontare è quello della distinzione tra «scienze trasmesse» (*'ulūm naqliyya*) e «scienze razionali» (*'ulūm 'aqliyya*), distinzione che attiene in senso più lato al rapporto tra teologia e filosofia. Il filosofo senegalese Souleyman Digne, professore alla Columbia University di New York, ha rivendicato bensì l'autonomia della filosofia «pura» dalla teologia, ma allo stesso tempo ha finito per affermare che «i diversi cieli dell'intelligenza» conducono l'uomo a una salita ascensionale verso la realizzazione dello spirito profetico, e dunque verso un incontro tra filosofia e teologia (qui addirittura con impliciti risvolti mistici). Perciò è importante considerare la distinzione tra le «scienze trasmesse» e «scienze razionali». La filosofia è ovviamente rubricabile tra le seconde. Le prime sono invece le scienze tradizionali (come il commentario coranico o *tafsīr*, lo studio della biografia e della *sunna* del profeta Muhammad, le discipline giuridiche elaborate dai dottori

sulla base rivelata della *shari‘a*, la lingua e la grammatica araba in quanto lingua sacra, ecc.) che sono apparentate alla teologia e che si fondano soprattutto sulla trasmissione dei detti e dei fatti, delle testimonianze e delle opinioni del profeta Muhammad e dei suoi Compagni o dei grandi dotti (*‘ulamā*) del passato. In queste scienze il ricorso al ragionamento razionale, apodittico e deduttivo, spesso non è stato ben valutato e quindi sconsigliato, se non addirittura proibito.

Secondo alcuni storici, di fatto, nella teologia islamica non esiste il razionalismo puro. I teologi si dividerebbero bensì in tradizionalisti e razionalisti. Tuttavia, i primi (come gli ashariti), sebbene ammettano l’uso della ragione, le riservano un ruolo secondario e subordinato, anche perché spesso, a loro parere, le dimostrazioni razionali sarebbero auto-contraddittorie. I secondi (come i mutaziliti) si avvicinano alla filosofia in molte problematiche e soluzioni, ma conservano un fondo di fideismo e religiosità. L’uso della riflessione indipendente (*ijtihād*) è lecito, ma non tutte le scuole lo hanno permesso. È vero d’altra parte che teologi di enorme prestigio come Abū Hāmid al-Ġazālī (1058-1111) e Ibn Taymiyya (1263-1328) hanno apprezzato la logica e il sillogismo aristotelico, magari mettendo in guardia dall’utilizzarli troppo disinvoltamente.

È evidente che questa attitudine contrasta potenzialmente con l’atteggiamento (almeno in linea teorica) razionalistico della filosofia «pura». Tuttavia, anche qui è necessario puntualizzare, poiché in Islam la «filosofia» è stata definita in tre modi che attengono a metodologie diverse del pensare. Il primo fa esplicito riferimento a quella tradizione di pensiero che interagisce in primo luogo con la filosofia greca classica: gli arabi hanno coniato il neologismo *falsafa* per intendere questa tradizione, ricalcato sul greco *philosophia*. Un secondo livello fa ricorso a un termine che si trova invece nel Corano, cioè *ḥikma*, che intende in senso generale la «sapienza» o la «saggezza», ma si predica spessissimo dei profeti come Mosè e Muhammad, che sono detti essere stati inviati con il «Libro» (*kitāb* = la scrittura) e la *ḥikma*. È ovvio che, utilizzato in contesto filosofico, il vocabolo *ḥikma* indica una dimensione speculativa maggiormente legata a una

prospettiva religiosa: non implica necessariamente ancillarità della filosofia alla teologia (secondo quanto diceva Tommaso d'Aquino), ma inevitabilmente la *ḥikma* si confronta con la religione – cosa che la *falsafa*, in pensatori come il medico, con tutta probabilità francamente ateo, Abū Bakr al-Rāzī o Rhazes com'era conosciuto in Europa (865-930), o come l'andaluso Avempace (?-1039), può permettersi di non tenere in gran conto. Infine vi è la «gnosi», tradotta con *ma'rifa* o *'irfān*, che allude a una conoscenza eminentemente spirituale.

Vi è dunque un evidente sfumare del razionalismo, nel senso cartesiano del termine, dalla *falsafa* alla *ma'rifa*. Ci si sposta in modo del tutto percettibile da una dimensione eminentemente apodittico-dimostrativa basata sul sillogismo e sulla logica, a una dimensione intuitiva, segreta ed esoterica, in cui la «filosofia» in realtà finisce per trasformarsi in «teosofia», come accade nel grande pensatore persiano sciita Mulla Sadrā Shīrāzī (m. 1640). Storici prestigiosi del calibro di Henri Corbin o del suo emulo Seyyed Hossein Nasr, hanno considerato la filosofia-teosofia, tipo quella di Mulla Sadrā, come la massima espressione del pensiero islamico – legandola peraltro strettamente alla visione speculativa sciita, indubbiamente assai più ricca di quella sunnita di suggestioni metafisiche, di prospettive illuminazionistiche e soteriologiche. Si tratta di una chiave di lettura affascinante, ma a mio parere infedele, se non addirittura distorta, perché minimizza o al limite pretende di cancellare quello spirito sperimentale e razionalistico, nemico del mistero e dell'ignoto inspiegabile, che un grande islamologo come Alessandro Bausani, sulle orme del filosofo indo-pakistano (sunnita) Muhammad Iqbal (1873-1938), riteneva caratterizzare lo spirito «anti-classico» dell'Islam. L'Islam sarebbe anti-classico, da una parte perché si pone problemi concreti che risolve sperimentalmente, laddove la filosofia greca era eminentemente astratta; dall'altra perché si fonda su una Scrittura rivelata, il Corano, cui i musulmani dovrebbero rimanere fedeli, mentre la filosofia ne ha potenzialmente distorto il messaggio.

Non potendo esaurire tutte le tematiche, mi focalizzerò sulla *falsafa*, soprattutto perché non ritengo che la teosofia

sia filosofia, né che l'esoterismo e la gnosi rappresentino vie produttive di conoscenza. È una scelta soggettiva e discutibile, naturalmente, ma implica un'interpretazione ben precisa. Leggendo un interessante volumetto che riporta un colloquio a distanza tra l'eminente teologo-filosofo-teosofo sciita 'Allama Tabataba'i (1903-1982) e Henri Corbin, emerge una così profonda differenza di concezione metafisica tra Tabataba'i, legato a una radice in fondo spiritualista e esoterica del sapere religioso che rifiuta l'ermeneutica storica, e lo spirito cartesiano che, per così dire, «geometrizza» Dio facendone un'idea regolativa razionale della realtà, che di fatto si avverte una quasi totale eterogeneità tra i due piani su cui si svolge la riflessione.

In tutti i casi, comunque, il fondamento del pensare nell'Islam è l'idea dell'Unicità e Unità di Dio (*tawḥīd*): Dio è unico numericamente (non può essere trino come nella teologia cristiana, per cui non ha «figli») e ontologicamente (nulla è simile né identificabile a Lui). Si tratta ovviamente dell'idea di Dio presente nel Corano che i filosofi hanno modulato in vario modo collocandola alla base della loro visione cosmologica e antropologica. Avicenna (980-1037), che alcuni considerano il massimo filosofo dell'Islam classico, ne farà il Necessariamente Esistente per essenza, che trae in esistenza i contingenti, la cui esistenza è in sé meramente possibile ed ha bisogno di un intervento esterno per essere attualizzata.

Per quanto riguarda il periodo classico della civiltà islamica (VII-XIV sec.), che corrisponde al cosiddetto Medioevo europeo, credo sia possibile, se pur semplificativo, ridurre a sintesi i principi base dello speculare filosofico sostenendo che, a partire da un'idea assolutamente trascendente dell'Unicità e Unità divina, si è strutturato un sistema gerarchico scalare di sfere e di intelletti separati, prodotto dell'attività emanativa di Dio, cui l'intelletto umano può sperare di congiungersi perfezionando al massimo la propria natura. Immagino che alcuni troveranno questa definizione insoddisfacente, ma credo sia sufficientemente precisa da catturare gli elementi essenziali. Non è possibile nelle brevi pagine di questo capitolo studiare le moltissime variazioni,

puntualizzazioni e specificazioni che i vari filosofi hanno dato di questo schema. Tenterò di spiegarlo brevemente nelle grandi linee, ribadendo che lo schema è stato lungamente elaborato, e profondamente modificato in molti particolari, anche importanti, da almeno quattro grandi pensatori: al-Kindī (801-873), al-Fārābī (870-950), il già citato Avicenna e Averroè (1126-1198).

Dio, spesso chiamato il Primo Essere e non *Allah*, essendo Uno e Unico, deve essere assolutamente trascendente (è il principio del *tanzīh*), e al di fuori, separato da ogni possibile contatto con la materia. Perciò il suo atto non è propriamente creativo (dal nulla cioè), ma emanativo: conoscendo se stesso, Egli emana un Secondo Essere o Prima Intelligenza, da cui discende a cascata tutto il sistema cosmico. L'emanazione non può essere un atto con un inizio collocato nel tempo, ché ne andrebbe compromessa l'infinita capacità e potenza divina di produrre. Dunque il mondo è eterno, come sostennero moltissimi filosofi, Averroè nel modo più esplicito.

Parafrasando un brano di al-Fārābī tratto dal libro *Le idee degli abitanti della Città virtuosa*: Il Primo Essere non ha contrari né simili, è incorporeo e ineffabile, e si trova collocato al vertice della gerarchia cosmica. Dal Primo Essere emana il Secondo, e anche questi è una sostanza del tutto incorporea che non sta nella materia. Il Secondo Essere pensa se stesso e pensa il Primo e in quanto pensa il Primo emana il Terzo Essere che è una Intelligenza (*'aql*) che intellige se stessa e il Primo. Come risultato, si produce da lui per necessità l'esistenza della sfera delle stelle fisse, l'involucro esterno più alto dell'universo tolemaico-geocentrico allora in voga, e il Quarto Essere. Anche il Quarto è immateriale e intellige se stesso e il Primo. Come risultato, si produce da lui per necessità l'esistenza della sfera di Saturno e il Quinto Essere.

Il ragionamento si ripete identico fino a giungere alla decima Intelligenza o Undicesimo Essere. Puntualizziamo che ognuna delle Intelligenze corrisponde a una sfera planetaria di un sistema geocentrico costruito a strati concentrici come una cipolla (dopo la sfera delle stelle fisse e di Saturno, in-

fatti, il Quinto Essere è connesso a Giove, il Sesto a Marte, il Settimo al Sole, l'Ottavo a Venere, il Nono a Mercurio e il Decimo alla Luna). L'Undicesimo Essere governa il mondo terrestre sublunare ed è chiamato l'Intelligenza agente. Il suo compito, per al-Fārābī è essenzialmente quello di intervenire a perfezionare l'intelletto umano, mentre Avicenna ne farà il «datore delle forme» di tutti gli esseri, viventi o inanimati, che popolano la nostra terra. L'intelletto umano a sua volta si trasforma attraversando una serie di gradi ascendenti di perfezionamento, dalla pura potenza a ricevere le sensazioni all'atto di trasformare le sensazioni in concetti all'acquisizione di un ultimo, supremo livello che gli consente di «congiungersi» con l'Intelligenza agente (quella che nella filosofia medievale europea sarà chiamata *continuatio* o *copulatio*) e di conseguire la felicità e l'immortalità.

Si tratta come si vede di un processo discendente-ascendente che è fortemente debitore del neoplatonismo, sebbene larga parte della fisica (senza contare la logica) su cui si regge tutta la fabbrica del mondo sia di origine aristotelica. Più che entrare in ulteriori dettagli di questo complicato sistema, conviene evidenziarne alcune implicazioni antropologiche e politiche.

Innanzitutto, è evidente che il massimo perfezionamento dell'intelletto umano non è cosa conseguibile da chiunque. Anzi, pochissimi sono coloro che riusciranno a «congiungersi» con l'Intelligenza agente (in sostanza, solo i filosofi lo potranno) per cui l'immortalità non risulterebbe garantita per tutto il genere umano, ma sarebbe selettiva e probabilmente impersonale, nel senso che l'uomo (compreso il filosofo) non conserverà la sua individualità dopo la morte, ma finirà per confluire in una grande anima indifferenziata (al-Fārābī sostiene esplicitamente questa visione). Si tratta di una dottrina che contrasta con le verità religiose, islamiche come cristiane, dell'unità e della singolarità dell'anima umana che, unitariamente e singolarmente, godrà dell'immortalità, e anzi dovrà essere giudicata nell'ultimo giorno e destinata al Paradiso o all'Inferno. Averroè, ad esempio, sentì acutamente questa contraddizione, essendo probabilmente più «praticante» di al-Fārābī, ma i suoi tentativi di risolverla sono

stati lungi dall'aver avuto successo, costringendolo a una teorizzazione complicatissima, e sotto molti aspetti tutt'altro che convincente, della potenzialità e attualità, unità e/o pluralità dell'intelletto. La contraddizione è quindi rimasta, in questo come in altri principi filosofici fondamentali, di cui non possiamo purtroppo indagare i dettagli. Basterà dire che il già citato al-Ġazālī accuserà i filosofi di miscredenza su tre questioni: la negazione della resurrezione dei corpi, intimamente legata alla dottrina degli intelletti; la credenza che il mondo è eterno poiché, come abbiamo detto, Dio propriamente non crea, ma emana, e l'emanazione è un effetto necessario e necessitato della sua essenza e perciò infinito, continuo; la negazione della possibilità da parte di Dio di conoscere i particolari: Dio conoscerebbe la profezia come concetto universale, non i profeti come singoli individui particolari (se infatti conoscesse i particolari, la sua essenza ne andrebbe pluralizzata e non sarebbe più Uno e Unico).

Una seconda implicazione importante, etico-politica, della dottrina delle sfere e delle Intelligenze, è che la massima felicità umana consiste nel pensare: alcuni filosofi latini medievali la intenderanno come «felicità mentale» (si ricordi l'«amoroso uso di sapienza» di Dante), una categoria che connette insieme Avempace e Averroè, Guido Cavalcanti e, appunto, Dante. Si tratta di una felicità tutta mondana e non ultraterrena, e dunque anch'essa non ben vista dall'«ortodossia» religiosa. In ogni caso, il conseguimento della felicità, mentale ma anche materiale e sociale, è compito precipuo dell'attività politica. Ciò spiega come mai i pensatori islamici «medievali» abbiano spesso teorizzato una «città ideale» che, secondo la ben nota idea platonica, deve essere governata dai filosofi. Al-Fārābī parlava di un «capo» (*ra'īs*) della città virtuosa che fosse ad un tempo filosofo, profeta e re: acuto nel pensare, abile nel persuadere, equilibrato nel legiferare. Averroè da parte sua cercò di persuadere i califfi almohadi, che reggevano parte della Spagna e il Maghreb ai suoi tempi, di sposare la religione con la filosofia per condurre lo stato secondo principi universalmente validi. Avempace riteneva che i filosofi potessero essere agenti di riforma e di trasformazione all'interno delle società im-

perfette e tiranniche. Si tratta di concezioni aristocratiche della politica, sebbene, come ammetteva Averroè, i filosofi abbiano bisogno delle masse per non speculare a vuoto.

Questa breve sintesi del come si pensasse filosoficamente nell'età classica dell'Islam spero sia sufficiente a far misurare al lettore il grande cambiamento di prospettiva avvenuto nella filosofia islamica contemporanea. Il pensiero islamico contemporaneo nasce infatti come reazione alla modernità, ovvero come risposta alle sfide intellettuali, ma anche etiche, politiche ed economiche che l'Europa e il cosiddetto Occidente hanno lanciato all'Islam in seguito alla dominazione coloniale (l'espansione imperialistica europea inizia già nel Settecento, ma è solo nel 1830 che la Francia occupa l'Algeria, e culminerà dopo la prima guerra mondiale con la cosiddetta «spartizione mandataria» dei territori arabi del dissolto Impero ottomano, coprendo nel frattempo l'India, il Sudest asiatico, l'Africa subsahariana ecc.). Idee nuove quali nazionalismo e patria, secolarismo e diritti dell'uomo, democrazia e storicità si diffusero su un sostrato culturale islamico da alcuni secoli stagnante a causa di una eccessiva ammirazione del passato e dell'idea che ormai la cultura islamica avesse attinto un apice massimo dal quale non poteva che regredire. È peraltro giusto ricordare come, nel XVIII secolo, si siano avuti diversi movimenti di rinnovamento (*tağdīd*) islamico prima dell'impatto coloniale: da quello di Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (1703-1762) in India a quello wahhabita in Arabia a quello dei califfati dell'alto Niger e del Senegal (come il califfato di Sokoto sorto agli inizi dell'Ottocento).

La reazione dei pensatori musulmani posti di fronte alla sfida proveniente dall'Europa assunse diverse forme che possono essere efficacemente sintetizzate nelle formule di «modernizzazione dell'Islam» e di «islamizzazione della modernità». In breve esse significano, da un lato, che la *Weltanschauung* islamica, ormai in molti punti obsoleta e legata alla venerazione di un passato che la schiaccia, non sia più in grado di rispondere alle sfide della contemporaneità: essa pertanto deve essere adattata al mondo moderno, resa compatibile con il mondo moderno al prezzo

di profondamente modificarla, di rileggerne i fondamenti epistemologici, o addirittura, nel caso limite estremo, di abbandonarla. D'altro lato, l'islamizzazione della modernità rovescia la prospettiva e tende a ritenere la *Weltanschauung* islamica per sua natura moderna, in grado di governare la modernità alla luce dei suoi principi fondamentali e immutabili che sono in se stessi razionali. Naturalmente, tra i due estremi della negazione dell'Islam in quanto tale (sostenuta da pensatori contemporanei iper-secolaristi come Fu'ad Zakariyya, Sadiq Jalal al-'Azm e Adonis, che ovviamente non possono più essere considerati «islamici») e l'asserzione semplicistica dell'Islam in quanto «soluzione» automatica di tutti i problemi (come teorizzata da pensatori provenienti dall'orizzonte intellettuale della Fratellanza Musulmana), si è sviluppato un ampio spettro di gradazioni di approccio alla scienza e alla tecnica, all'etica e alla democrazia, che hanno per l'ennesima volta dimostrato l'intrinseca pluralità e ricchezza del pensare nell'Islam.

Tra Ottocento e Novecento, la «rinascita» della *nahḍa* e, più tardi lungo il Novecento, le forme della secolarizzazione ispirata soprattutto dal marxismo e dal positivismo, hanno stimolato il giornalismo e la crescita dell'opinione pubblica e della coscienza della società civile; hanno condotto, con Qasim Amin e Huda Sha'rawi, a richiedere l'emancipazione femminile (il movimento femminista egiziano ed arabo è nato nel 1923); hanno portato alla nascita dei nazionalismi e dei panarabismi, dell'utopia socialista e terzomondista. L'islamizzazione della modernità è iniziata invece, sempre tra Ottocento e Novecento, con coloro che hanno rivendicato il ritorno alle fonti, il Corano e l'esempio del Profeta (*sunna*) e dei suoi primi Compagni (i *Salaf* da cui il termine salafismo), il recupero della potenza politica dell'Islam (per qualche tempo attraverso una difesa dell'Impero ottomano, peraltro ormai morente), la riforma religiosa delle istituzioni pubbliche e private (*al-'islāḥ*). L'indiano Muhammad Iqbal ha rivendicato all'Islam di aver ispirato col suo sperimentalismo e razionalismo la rivoluzione scientifica del Seicento. L'egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905) ha sostenuto che il Corano è un libro rigorosamente razionale. Il siriano

Rashid Rida (1865-1935) e l'algerino Ben Badis (1889-1940) hanno enfatizzato il ruolo dell'educazione, della propaganda e della cultura nel rinnovamento della società islamica.

Arrivando più strettamente alle questioni filosofiche, ritengo che i nodi problematici più dibattuti siano stati quelli della storicità e dell'interpretazione, declinati sotto forme molto articolate. La storicità ha naturalmente a che vedere con l'autenticità, il rapporto col passato e, caratteristicamente per l'Islam, con la presenza e sempre rinnovata propositività del Testo Sacro, fonte inesauribile di ispirazione per il credente. La storicità implica fare i conti col proprio passato e cercare di individuare le strade da percorrere per l'avvenire. Come ha sostenuto un filosofo franco-algerino, Mohammad Arkoun (1928-2010), nell'Islam il passato ha troppo a lungo dominato sulla mentalità del musulmano contemporaneo spesso impedendogli di «pensare», fino a renderle «impen-sabili», le categorie nuove del moderno, come la democrazia e il secolarismo per esempio. Il pensiero islamico dominante ha faticato e fatica, di fatto, a confrontarsi con la storicità per almeno due aspetti che condizionano la trasformazione della cultura tradizionale: il significato metastorico conferito al testo sacro, il Corano, e ancor più alla *sunna* profetica, e quell'atteggiamento, profondamente radicato soprattutto nel pensiero politico e teologico tradizionale, oltre che presso le correnti di islamismo radicale, che è possibile definire di «utopia retrospettiva». L'utopia retrospettiva consiste in una distorsione del tempo storico per cui, per progettare e innovare il futuro, bisogna votarsi alla riproduzione dell'epoca indefettibile del Profeta e dei suoi Compagni. Nei confronti di un passato e di un peso della storia che guarda con nostalgia alle glorie «medievali» dell'Islam, vi è chi ha reagito attraverso il ricorso al marxismo critico (come il marocchino 'Abdallah Laroui), oppure chi ha condannato l'eccessiva ideologizzazione della *Weltanschauung* islamica in nome di una prevalenza dei diritti sui doveri e della riscoperta dell'individualismo rispetto all'olismo tradizionale dell'Islam (come l'iraniano Abdolkarim Soroush).

Lo stretto legame che si instaura tra storicità e interpretazione è particolarmente evidente nell'esegesi coranica, un

esercizio cui i pensatori musulmani non cessano di dedicarsi con assiduità. Qui possono emergere, tra le altre, le figure del pakistano Fazlur Rahman (1919-1988) e dell'egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010). Il primo è stato un campione dell'assimilazione razionale della modernità senza abbandonare i valori islamici. La sua ermeneutica e il suo metodo sono stati e sono tuttora largamente discussi e influenti nell'interpretazione coranica, da quella di genere di Amina Wadud (n. 1952) a quella delle effervescenti facoltà teologiche turche. Partendo dall'ermeneutica di Hans Gadamer, ma criticandone l'eccesso di soggettivismo, Rahman ha enfatizzato la necessità di studiare il Corano in modo tematico e non atomistico, facendone risaltare la tessitura interconnessa e l'intertestualità. L'approccio latitudinale, tematico, e non longitudinale, cronologico, al testo consente di trarne le indicazioni etiche o assiologiche generali che dovranno poi essere travasate e applicate alla necessità contemporanea. Rahman ritiene il Corano non tanto un libro teologico, quanto di guida e di azione, un libro che deve dirigere i musulmani nella loro attività pratica e sociale.

Abu Zayd ha invece patrocinato un'ermeneutica umanistica che esalti il carattere dialogico del Libro sacro, che è un continuo colloquio tra l'uomo e Dio. Il Corano è sì un testo, precisamente collocato nella storia, che deve dunque essere analizzato con strumenti adeguati che facciano ricorso alla linguistica, alla sociologia e all'antropologia; ma, per moltiplicarne i significati e renderlo adatto a rispondere alle necessità del mondo attuale, bisogna andare al di là del concetto di testo, che, in quanto tale, veicolerebbe comunque un messaggio univoco e non una intenzione plurale, e considerarlo come un insieme di «discorsi» al fine di rivalutare l'aspetto dialogico e dialettico e non dogmatico del suo messaggio.

Due importanti contributi alla filosofia islamica contemporanea sono stati poi offerti marocchino Muhammad 'Abid al-Jabri (1936-2010) e dall'egiziano Hasan Hanafi (n. 1935). Professore all'Università di Rabat, al-Jabri ha sviluppato una *Critica della ragione araba* (come suona il titolo francese di uno dei suoi libri) che a sua volta ha portato a una

rilettura dell'eredità filosofica araba (*Noi e l'eredità. Letture contemporanee della nostra eredità filosofica*). Criticando la tradizione esoterica e irrazionalistica evolutasi nell'Oriente islamico in età classica, i cui due vertici sarebbero stati, a suo avviso, al-Ġazālī e Avicenna, il nostro filosofo ha loro opposto il razionalismo di Averroè. Averroè sarebbe stato il fondatore di un vero metodo scientifico, razionalista ed assiomatico, che non ibridava la ragione filosofica con la dimensione religiosa. La ricostruzione dell'intelletto arabo, cui si riconosce una vocazione politica e militante, deve portare alla fondazione di una nuova città araba e islamica, democratica e socialista. Lo studio della filosofia ha dunque, anche per al-Jabri, ripercussioni politiche. Studiando un sociologo e filosofo della politica come Ibn Khaldūn (1332-1406) che sarebbe riuscito a porre in luce le cause strutturali dello sviluppo distorto delle società arabe, al-Jabri ha preso le mosse per progettare una riforma della società araba che dovrà cercare di applicare la democrazia, ritenuta consonante col concetto classico, derivato dal Corano, di «consultazione» tra governanti e governati [al-Jabri 1996].

Hasan Hanafi è un ermeneuta-fenomenologo di matrice husserliana che ha formulato un'interpretazione dell'Islam come religione rivoluzionaria. La sua idea di Islam connette terra e cielo, dimensione esteriore (pratica e sociale) e interiore (coscienziale) della realtà umana. L'Islam è una religione di giustizia che induce gli uomini a rifiutare la subordinazione a ogni potere oppressivo e a rivendicare in nome di Dio la liberazione della terra e dei popoli. La teologia deve trasformarsi in antropologia onde consentire agli uomini di fare della fede e della credenza lo strumento di trasformazione dei rapporti economici e sociali. Questa trasformazione della teologia in antropologia fa sì che Dio rimanga non tanto un Essere ontologicamente statico, ma un telos, il valore da raggiungere davanti al quale tutti gli uomini sono uguali. Questi sono i presupposti teologici della «sinistra islamica», il progetto coltivato negli anni da Hanafi che però non si è tradotto in un partito. La sinistra islamica si basa su una osmosi di «eredità» (*turāṭ*) e «rinovamento» (*tağdīd*) e contesta la «teologia di destra» che

instaura tra Dio e l'uomo e tra gli uomini stessi rapporti verticali di subordinazione. Se invece pensiamo a Dio non solo come professione di fede, ma come trasformazione dei rapporti di potere, avremo una teologia della liberazione che, secondo Hanafi, è prettamente islamica.

Vi è dunque una grande varietà e vivacità di posizioni. Tuttavia, nelle parole ancora di Hanafi,

Le maggiori tendenze del pensiero arabo-islamico si volgono in tre direzioni. In primo luogo la tradizione, che ancora persiste da quattordici secoli fornendo alle masse il loro orizzonte teoretico e le loro norme pratiche. In secondo luogo l'Occidente, una nuova sfida per la tradizione, una seconda fonte di conoscenza e di azione per quasi due secoli, specialmente per l'élite. Questa seconda fonte, separata ed esogena, ha creato il secolarismo nel pensiero scientifico e il modernismo nella riforma religiosa e nel pensiero sociopolitico. In terzo luogo, la realtà del mondo musulmano, le sue esigenze e le sue necessità che stanno dietro la riforma della tradizione o l'iniziazione della modernità [Hanafi 1995^a, I, 430-431 e 446].

In un certo senso, si tratta per Hanafi di trovare una convergenza tra «scienze trasmesse» e «scienze razionali». Del resto, queste parole ci fanno capire come mai il pensiero di genere di Amina Wadud o Asma Barlas o Kecia 'Ali,, pur rivendicando i diritti delle donne, rifiuti la qualifica di «femminista», ritenuta «occidentalizzante», ma rivendichi la ricollocazione della questione femminile all'interno delle coordinate di un Islam modernista, rettamente inteso, che rifiuta un patriarcato che non è nelle origini della religione, ma prodotto da un'involuzione del diritto, degli usi e dei costumi.

HASAN HANAFI

ETICA GLOBALE E SOLIDARIETÀ UMANA

L'essenza dell'Islam

L'Islam è una delle religioni del mondo, tuttavia il termine «religione» non basta a definirlo. In quasi tutti i dizionari, il termine «religione» fa riferimento alla sfera del sovrannaturale, del magico, del rituale, della fede, del dogma e dell'istituzione. Tutti questi aspetti sono attribuibili ad una religione popolare, ma sono del tutto irrilevanti per definire la vera essenza dell'Islam. Sono più adeguati per alcune religioni di origini giudaico-cristiana o asiatiche, o per alcuni culti africani, latinoamericani o australiani. La definizione del termine è il risultato di un'analisi di storia delle religioni e del loro sviluppo nella storia. È oggetto di studio della sociologia delle religioni e ora anche dell'antropologia¹.

I migliori termini per definire l'Islam sono l'etica, le scienze umane e sociali, o l'ideologia nel suo complesso.

L'Islam è semplicemente la descrizione dell'uomo nella società, dei suoi bisogni primari, del suo impegno morale e della sua attività sociale.

Può anche essere concepito come un sistema di idee provenienti da una lunga esperienza storica, come quelle delle rivelazioni precedenti che sono convalidate dalla realtà e riadattate secondo la capacità umana. Dal tempo delle rivelazioni non esiste una società senza delega di potere, vale a dire lo Stato; l'Islam si presenta come una teoria socio-politica della società o un'ideologia politica dello Stato. Ciò perché l'intero sistema di fede nell'Islam è un sistema di valori. Il Credo non è basato su fatti storici, ma

¹ International Symposium *The Future of Mankind and Cooperation Among Religions*, Tokyo, 13-18 aprile 1987.

su un semplice codice di comportamento. La sua validità non deriva da fatti materiali o istituzioni religiose, ma dal suo basarsi sulla vita umana. È per questo che l'Islam, nel significato abituale, più delle altre religioni, può essere facilmente paragonato al socialismo, al capitalismo, al marxismo, al nazionalismo, al liberalismo e alle democrazie popolari. È universale perché può essere capito e condiviso da tutti gli esseri umani indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa.

L'essenza dell'Islam è la base del suo universalismo, che è alla base dell'etica globale islamica. L'Islam, è solo una fase finale di un lungo sviluppo della rivelazione nella storia, da Adamo fino a Gesù. L'essenza della rivelazione è stata alla fine resa nota con la rivelazione dell'Islam, ossia la trascendenza di Dio, attuata nella storia attraverso la chiamata dell'uomo. Tutte le fasi precedenti della rivelazione avevano lo stesso scopo: liberare la coscienza umana dai condizionamenti sociali e naturali per scoprire la trascendenza di Dio, vale a dire l'appartenenza di tutti gli esseri umani ad un unico Principio universale. Tutte le fasi successive si differenziano solo nei metodi, nei linguaggi e nelle modalità di attuazione.

L'immagine di Dio come un potere sovra-naturale è volto a liberare la coscienza umana dalla sottomissione e dalla paura delle forze naturali; l'immagine di Dio come un potere sovra-naturale è volto a liberare tutte le società oppresse dalle imposizioni di sovrani assoluti come i faraoni. Così, l'unità della rivelazione, nonostante le sue diverse fasi storiche, pone le basi per l'unità delle religioni nella loro essenza e finalità, nonostante le differenze nelle immagini, nelle sensibilità e nei riti come modalità di azione. L'Islam, tuttavia, è l'unica religione che riconosce le rivelazioni precedenti ebraica e cristiana.

L'Ebraismo si ferma poco prima di Cristo e nega sia la rivelazione cristiana che quella islamica. Anche il Cristianesimo si ferma poco dopo Cristo e non riconosce la rivelazione islamica. L'Islam non nega nessuna delle precedenti fasi della rivelazione. Le religioni naturali, che non derivano dalla rivelazione abramitica, fanno parte anch'esse della

rivelazione universale, in quanto non esiste una società senza rivelazione. Ma solo l'Islam è il portatore della rivelazione universale. L'Islam nel riconoscere il passato nel presente permette di cooperare e condividere un futuro comune.

La rivelazione nell'Islam è un'«affermazione» della ragione. Non è contro la ragione, non è irrazionale, non è al di sopra della ragione. La ragione è l'elemento comune condiviso da tutti gli esseri umani; può concepire l'infinito e anche sottoporlo al calcolo infinitesimale. L'evidenza della ragione può essere percepita da tutti gli esseri umani. La ragione è in grado di analizzare la complessità, scomponendola in diverse forme di semplicità. L'uomo può comunicare con gli altri e raggiungere una comune comprensione, o anche accordi comuni, in quanto la ragione essendo comune a tutti gli esseri umani è capace di stabilire norme comuni e universali. Gli assiomi sono i dettami della ragione, proprio come i valori sono gli imperativi del comportamento. L'evidenza razionale, il soggetto, e il bene naturale, l'oggetto, sono adeguati punti di partenza.

La rivelazione nell'Islam è anche un *dictum* della Natura. L'Islam è la «religio naturalis» per eccellenza. L'Islam non impone alla natura alcuna regola esterna contro la natura stessa e non sottovaluta i poteri della resistenza e della creatività della natura. La natura è conforme alle leggi della fisica che la riguardano, e anche all'etica relativa alle norme umane di comportamento. Senza dubbio, la natura umana si sviluppa. Tuttavia, contiene un elemento permanente, che è un continuum nel corso della storia. Tra il presunto «uomo primitivo» e «l'uomo civilizzato» vi è cambiamento, continuità, differenza e identità. L'etica globale e la solidarietà umana rappresentano l'elemento di continuità nella natura umana, la struttura permanente che si rivela all'interno e durante tutto lo sviluppo dell'umanità.

Infine, l'Islam fin dall'inizio stabilisce una completa identità tra l'individuo, la Comunità islamica e le altre comunità, fra i loro interessi superiori e il benessere comune. Le iniziative e la creatività individuali sono fortemente incoraggiate. Gli impegni sociali e le esigenze di convivenza sono allo stesso tempo mantenuti. Anche la condivisione,

l'uguaglianza e la cooperazione tra le società sono garantite. L'unità tra l'individuo, la Comunità e le altre comunità è un riflesso del Principio universale che unisce tutte le comunità in un'unica umanità. Unità e diversità, identità e differenza sono due poli della stessa realtà.

L'Islam come Principio universale: la trascendenza

Dio non è una persona, un evento storico, né un fenomeno naturale, ma un Principio universale della ragione che rivela l'infinito; è auto-sostentamento e unità, ovvero trascendenza. Etimologicamente il verbo «trascendere» vuol dire «andare oltre»: la trascendenza è un'attività della ragione, un principio epistemologico, che va sempre oltre, guardando costantemente al di là, contro il dogmatismo e le formulazioni rigide. La verità è sempre nella ricerca della verità. La riflessione umana sulla trascendenza seppure avviene attraverso immagini umane e approssimazioni temporali, non si può confondere con il relativismo, lo scetticismo e l'agnosticismo. Infatti la limitatezza del nostro linguaggio, così pure come il progresso della conoscenza, non può raggiungere l'altezza di qualsiasi formulazione assoluta. Pertanto, la solidarietà tra tutti gli esseri umani è epistemologicamente possibile, dal momento che c'è sempre una possibilità di andare oltre le differenze di usi e costumi e di interessi delle diverse società, nella direzione di un Unico principio cognitivo.

La base dell'etica universale è effettivamente possibile grazie alla capacità della ragione umana di postulare un Principio universale. Il «vinculum substantiale» di Leibniz, il punto convergente della conoscenza umana, è anche il fondamento del *Summum Bonum* di Aristotele. Nell'esperienza umana non esiste un punto di convergenza verso un obiettivo comune che non si basi, nella teoria, su una convergenza precedente verso un Principio universale. Usando la famosa terminologia di Kant, non esiste una ragion pratica che non si basi prima sulla ragion pura: la volontà di fare è dopo tutto un discorso della ragione.

La trascendenza è anche un principio ontologico poiché la pura epistemologia senza l'ontologia cadrebbe in formalismo e astrazione. Dio è il Principio universale e l'Essere universale. La ragione e l'esistenza sono identiche. La trascendenza come l'ontologia è più che soggettivismo. Il soggetto è nello stesso tempo un soggetto conoscente e una realtà conoscibile. Nella terminologia classica, essenza ed esistenza sono la stessa cosa. L'essenza di Dio è uguale e identica alla sua esistenza, e svela la completa identità tra epistemologia e ontologia, tra conoscenza e realtà. Pertanto, l'etica globale come discorso della ragione, non è una visione utopica che esprime un pensiero desiderato, né un sogno visionario, ma è strettamente legata alla solidarietà umana. Epistemologia e ontologia non sono scisse, come la forma e la materia. L'etica globale e la solidarietà umana sono possibili, non solo in teoria, ma anche in pratica, come espressione di un codice universale dell'etica.

La trascendenza è anche una norma assiologica, uno standard di comportamento e un codice universale dell'etica. La trascendenza è il valore dei valori e il fondamento della vita morale. Se l'epistemologia e l'ontologia sono unite, la trascendenza è un incentivo per l'azione umana e un orientamento verso un obiettivo comune. La trascendenza indirizza verso il *Summum Bonum*, l'obiettivo ultimo e comune per l'umanità. La trascendenza appare quindi come una vocazione dell'uomo, un impegno eroico per realizzare il Principio universale, come norma per il comportamento umano e come guida per l'intera umanità.

Pertanto, la trascendenza come principio epistemologico, ontologico e assiologico può essere condivisa da tutti gli esseri umani. È l'eredità comune del genere umano. La trascendenza non è solo rivelata, ma anche scoperta attraverso l'esperienza umana. Le esperienze individuali e collettive accumulate nel corso della storia, mostrano la lotta dell'umanità per la libertà, la giustizia e l'uguaglianza. Indipendentemente dalle formulazioni e dalle appartenenze religiose, tutti gli esseri umani dovrebbero riconoscersi nell'unità del principio epistemologico, ontologico e assiologico.

La questione è però fino a che punto gli esseri umani siano capaci di aderire a questo assioma universale, principio e norma, superando i loro limiti nel tempo e nello spazio. Come può essere colmata la distanza tra l'ideale e il reale attraverso azioni umane individuali e collettive? Come può il possibile diventare reale? Come può il potenziale diventare effettivo? Come può la trascendenza attuarsi nel processo di realizzazione di questa unità universale, tra l'epistemologico, l'ontologico e l'assiologico nelle situazioni specifiche e in casi concreti?

L'etica globale e la solidarietà, come linee guida per l'azione umana, sono infatti una manifestazione della questione metafisica dell'unità e della diversità. La trascendenza come Principio universale indica la presenza dell'unità nella vita umana. Poiché gli esseri umani vivono in tempi ed epoche diverse, con diverse abitudini e costumi, con differenti linguaggi e percezioni, la diversità delle società umane è un dato reale.

La relazione tra unità e diversità è una relazione tra l'ideale e il reale, tra l'anima e il corpo, tra Dio e il mondo. L'unità senza diversità è pura utopia, retorica e a volte ipocrita, ed è una copertura per escludere la diversità. La diversità senza unità è una caduta nel particolarismo escludente, un relativismo crudele e un pluralismo distruttivo che crea divisione.

L'Islam come codice universale dell'etica: il buon agire

Una volta che la trascendenza è affermata come un principio epistemologico, ontologico e assiologico, appare nell'azione umana come il buon agire. Poiché la trascendenza è il Principio universale, il buon agire è anche un atto universale. La Ragione universale può concepire con precisione e con chiarezza l'Atto universale. Le esperienze umane accumulate possono darci un'idea di ciò che è un Atto universale. Poiché la trascendenza rende vano tutto il relativismo, il soggettivismo, lo scetticismo e l'agnosticismo, l'Atto universale può essere percepito da tutti gli esseri

umani. Ogni religione accoglie l'Atto universale come fondamento della fede: i dieci comandamenti dell'Ebraismo, il discorso della montagna nel Cristianesimo, le sei prescrizioni del Buddhismo sono alcuni esempi del buon agire. Questo può essere una formulazione positiva come «ama il tuo prossimo» oppure una negativa come «non uccidere». La speranza nell'Ebraismo, la carità nel Cristianesimo e la fede nell'Islam sono anche esempi del buon agire. Il buon agire può essere inoltre formulato secondo il detto kantiano: «Comportati come se la tua azione possa essere di esempio a tutto il genere umano».

L'Atto universale si basa sulla buona intenzione. La buona intenzione è un'esperienza umana avvertita da tutti. È l'espressione di una pietà profonda, autentica sincerità e purezza assoluta. Il buon agire senza una buona intenzione, è fragile. Esso viene meno se cambia la reale motivazione. È anche immorale perché si basa sull'ipocrisia e sul comportamento «due pesi e due misure». Il buon agire apparente potrebbe fondarsi su un'intenzione malvagia, che lascia spazio al raggio e al tradimento. Il buon agire apparente percepito dall'esterno, non può essere coerente con l'etica globale in quanto è mutevole, infondato e interessato. Solo il buon agire basato su buona intenzione ha effetti durevoli, è fondato e disinteressato. Il buon agire basato sulla buona intenzione dà origine a comportamenti umani, spontanei ed eroici. Usando un termine bergsoniano è un atto spirituale, uno «slancio vitale», espressione della bontà della natura umana.

Il buon agire ha un fondamento interiore nel pensiero e nel sentimento, e una manifestazione esterna coerente in quel che si dice e in quel che si fa. L'atto interiore come puro pensiero e sentimento è un atto di coscienza simile alla preghiera silenziosa dei fedeli o alla devozione interiore del mistico. Dal momento che tutto il mondo non può diventare un tempio silenzioso o un ordine mistico, l'etica globale per la solidarietà umana necessita di atti visibili. Tuttavia, l'azione visibile esternamente da sola, senza essere basata al suo interno sul pensiero e sul sentimento, pur soddisfacendo determinati bisogni materiali, non è un buon agire universale,

poiché manca la buona intenzione. In questo caso, l'azione visibile esternamente può essere ipocrita dal momento che appare buona, ma non ha fondamento all'interno della persona, né nel pensiero né nel sentimento.

L'esempio del buon agire basato internamente solo sul pensiero, senza il sentimento, è un aiuto esterno fondato sull'etica del «dare e prendere», è un calcolo di somme matematiche quantitative e computerizzate, date ai bisogni trattati come oggetti. Sono solo oggetti aggiunti ad altri oggetti. A volte, un buon sentimento, un atto compassionevole anche senza una manifestazione esterna che si materializza in un oggetto, ha più valore di un oggetto dato senza sentimento. Il buon agire basato internamente solo su un sentimento senza pensiero è volatile, soggetto a passioni e umori psicologici. La compassione umana, separata da una chiara consapevolezza teorica della condizione del mondo e dalla distribuzione effettiva dei beni, è pura simpatia umana priva di conoscenza, che consegna scienza e conoscenza nelle mani delle potenti élite socio-politiche.

Se il buon agire è intimamente ben fondato sul pensiero e sul sentimento, ma si traduce solo in parole, affermazioni e dichiarazioni, allora è incompleto, debole e impotente. Condannare il male senza impedirlo o dichiarare il bene senza attuarlo, è una dichiarazione vuota, e per la solidarietà umana è un'etica globale retorica. È utile nelle campagne politiche per mobilitare le masse, ma è limitata ed effimera. La gente ha bisogno non solo di parole, ma anche di atti. E a volte le azioni sono argomenti più convincenti delle semplici parole.

Il buon agire diventa sinonimo della trascendenza, in quanto entrambi sono manifestazioni dello stesso Principio universale, una volta nella teoria e una volta nella prassi. Anche se la trascendenza si traduce in immagini umane e formule linguistiche, il buon agire può essere un punto di convergenza alternativa comprensibile per tutti.

Pertanto, l'essenza dell'Islam è semplicemente questo: l'appartenenza ad un Principio universale e la manifestazione del buon agire. Di conseguenza, l'Islam così definito può essere facilmente compreso come etica globale per la

solidarietà umana. Il Principio universale è la base teorica per l'etica globale e il buon agire è il fondamento pratico della solidarietà umana.

L'Islam come un agire che unisce per la sopravvivenza dell'umanità

Il buon agire non è solo un atto individuale, basato sulla buona intenzione individuale, ma si concretizza in un'azione collettiva basata su intenzioni universali, espressa nella rivelazione islamica e identica ai fondamenti positivi della vita umana. Il buon agire è basato sull'intenzione individuale, mentre l'azione collettiva si fonda sull'intenzione universale. L'azione individuale rientra nell'azione collettiva per una maggiore garanzia di obiettività ed efficienza. Anche l'intenzione individuale rientra nell'ambito dell'intenzione universale per una maggiore garanzia di universalità e globalità.

Pertanto l'etica globale e la solidarietà umana sono possibili perché già presenti nell'intenzione universale e nell'agire collettivo che unisce l'umanità.

Nella rivelazione islamica, vi sono cinque principi con valenza universale, che sono il fondamento positivo della legge islamica, che possono costituire un insieme di valori a fondamento dell'etica globale, un agire collettivo che unisce il genere umano nella solidarietà. In primo luogo, salvaguardare la vita umana è un valore assoluto e primario: in nessun modo e in nessuna circostanza la vita umana può essere sacrificata. Tutte le prescrizioni normative devono passare in secondo piano se la vita umana è in pericolo. La vita è per gli esseri umani, e per la natura, come anche le piante e il paesaggio. Anche un moribondo che sta piantando al suolo un ramo verde deve continuare a farlo, anche se agonizzante. Le proibizioni negative lo sono solo in apparenza, ma in realtà sono positive. La pena di morte mira a salvare altre vite umane. Porre fine alla vita umana di un individuo serve a risparmiare la collettività. Nel martirio, l'individuo sacrifica la propria vita per la sopravvivenza della comunità. Pertanto le necessità della sopravvivenza umana

possono essere una componente importante dell'etica globale e della solidarietà umana, per contrastare la fame, la siccità, la povertà, le malattie, le armi nucleari e le guerre devastanti.

In secondo luogo, la salvaguardia della ragione umana contro tutto ciò che la distrugge, come l'alcolismo, le droghe e l'ignoranza, è un obiettivo di tutta l'umanità. La vita umana è una vita di apprendimento e una forza a favore della conoscenza. Combattere le droghe e l'alcolismo è una battaglia contro la distruzione della ragione. Allo stesso modo lo è il diritto di conoscere contro l'appropriazione delle informazioni, il diritto all'istruzione contro l'ignoranza, il diritto di diffondere la conoscenza contro il monopolio del sapere. Questi sono i diritti umani. La ragione è un prerequisito della responsabilità umana. Nell'era moderna prevale la distruzione della ragione; l'irrazionale e l'assurdo fioriscono in società industrializzate, in un'epoca in cui prevalgono l'ignoranza e il «lavaggio del cervello». Perciò, nei paesi in via di sviluppo proteggere la ragione umana è un obiettivo comune.

In terzo luogo, una volta stabilito che la ragione umana è un mezzo di conoscenza, la battaglia per una vera conoscenza diventa una terza componente dell'etica globale. La verità è altra cosa rispetto al dire la verità. La verità è obiettiva e universale. Non è né parziale, né distorta, né stereotipata. La verità può essere religiosa, etica o scientifica. La verità è l'oggetto della ragione. Esiste, è conoscibile e trasmissibile. La trascendenza è un esempio di verità religiosa. La virtù è un punto avanzato della verità etica. Una legge naturale è anche un aspetto della verità scientifica. L'etica globale e la solidarietà umana non possono fondarsi sul relativismo, sullo scetticismo, sull'agnosticismo o sul nichilismo, che caratterizzano l'età moderna delle società sviluppate, né sulla semplice volontà del leader, né sull'autorità della tradizione, né sull'esigenza di sopravvivenza nei paesi in via di sviluppo,

In quarto luogo, l'affermazione dell'onore umano e della dignità della gente è un altro obiettivo comune e un valore fondamentale dell'etica globale. L'onore non è solo individuale come enunciato nei diritti umani, ma è anche collettivo, in quanto onore e dignità delle società, delle nazioni

e delle culture. L'onore dell'uomo non è nella promiscuità, nella pornografia, nudità, omosessualità, né nel sesso libero, come avviene nella maggior parte delle società industriali avanzate. La dignità di una nazione, non consiste nella sua dipendenza dagli altri, nel cibo, nella nutrizione, nella difesa e nella conoscenza, come avviene in molti paesi in via di sviluppo. Piuttosto, consiste nell'autonomia, autosufficienza, autodifesa e creatività. L'uomo non vive solo di pane, poiché individui e società, cittadini e nazioni si esprimono e si ritrovano in culture. La stima di sé di ogni cultura deve respingere tutte le immagini dispregiative create dall'altro, quali le accuse di mentalità primitiva, di umanità primitiva, di società primitiva e di pensiero barbaro. Il riconoscimento da parte di tutti della diversità umana avrebbe un effetto unificante. Eviterebbe la discordia tra le nazioni, l'antagonismo tra i popoli e contribuirebbe a superare i confini culturali.

In quinto luogo, la salvaguardia della ricchezza dell'individuo e della nazione è una componente rilevante per l'etica globale e per la solidarietà umana. I beni dell'individuo sono parte dei diritti individuali, e sono per l'uso personale. Tuttavia, l'Islam fa una distinzione tra la proprietà «sovrastante» e la proprietà privata. La prima appartiene alle prerogative divine. Dio ha creato ogni cosa e di conseguenza possiede ogni cosa. L'uomo è depositario di ciò che gli è stato affidato. Ha il diritto di utilizzare, non di sfruttare, di sprecare, e di monopolizzare. In caso di uso improprio, sfruttamento o monopolio, l'autorità legale della Comunità ha il dovere di confiscare, sottrarre allo sfruttamento e di nazionalizzare. L'interesse personale fa parte del bene comune. La sovranità nazionale sulle risorse naturali dello Stato fa parte dei diritti delle persone. La nazionalizzazione delle compagnie straniere che sfruttano le risorse, la resistenza alle imprese multinazionali, il rifiuto di pagare un alto tasso di interesse per i debiti contratti con l'estero e la resistenza a tutte le forme di dipendenza economica, fanno parte del dovere di proteggere la sovranità sui beni nazionali.

In conclusione, l'etica globale e la solidarietà umana sono possibili quando il sistema del credo religioso costituisce il fondamento teorico del comportamento umano e quando

il sistema di valori diventa una conseguenza naturale del credo religioso. La trascendenza è il fondamento di tutti i credi religiosi, anche quelli basati sull'immanenza. Pertanto, poiché il buon agire basato sulla buona intenzione è condiviso da tutte le religioni, un'azione collettiva che unisce e mira alla sopravvivenza del genere umano, alla salvaguardia della ragione, al perseguimento di una verità conoscibile, alla tutela della gente, alla dignità e al benessere nazionale può ottenere un consenso generale, ed allora l'etica globale e la solidarietà umana sono in verità possibili.

MOHAMMED HASHAS

ETICA E GIUSTIZIA SOCIALE

Introduzione

Il teologo palestinese-austriaco Mouhanad Khurshide, professore dell'Università di Munster in Germania, nella prefazione della versione inglese del libro *L'Islam è misericordia*, afferma che la gente aveva trovato provocatoria la prima edizione tedesca del 2012, perché nel nome dell'Islam, più che azioni misericordiose, si vedono perpetrati conflitti e violenze [Khurshide 2014]. Questo scetticismo nei confronti della misericordia nell'Islam ignora i musulmani che aderiscono a questa fede per convinzione o cultura, credendo con fermezza che il sistema della loro fede è umano e misericordioso.

La stragrande maggioranza dei musulmani distingue la visione del mondo islamico in cui credono dalle atrocità commesse da un piccolo movimento di radicali e terroristi (che non sono né studiosi di religione né rappresentanti democraticamente eletti). I musulmani pervenuti a tale conclusione non sono tutti necessariamente intellettuali e filosofi; utilizzano il loro senso comune, ed il senso comune comporta saggezza e valori umani, anche quando certe pratiche possono apparire in contraddizione con tali valori.

La storia umana è piena di episodi in cui grandi religioni sono usate politicamente e militarmente per condurre guerre devastanti. L'Europa ne è un chiaro esempio, non perché è il centro del mondo, ma per quello che le sue dinamiche interne hanno comportato per i suoi cittadini all'interno e all'esterno del proprio territorio. L'interpretazione politica del Cristianesimo ha portato a gravi guerre civili nei secoli XVI e XVII, ed anche nella seconda guerra mondiale, i fascisti e i nazisti usarono la religione in vari modi. Tuttavia,

non tutti gli europei, né tutte le élite hanno abbandonato il Cristianesimo o lo accusano di queste atrocità.

Questo pluralismo europeo nel relazionarsi con la fede non è diverso da quello dei paesi arabi e islamici: ogni Stato ha la sua storia particolare e un'interpretazione della religione connessa con le questioni nazionali. Questo approccio pluralista deve essere riconosciuto per una corretta comprensione della religione, della cultura e della politica di questa parte del mondo. Basta osservare le dinamiche e le diverse trasformazioni dei partiti politici islamici e dei movimenti quali i Fratelli Musulmani in Egitto, al-Nahḍah in Tunisia e Giustizia e sviluppo in Marocco, per avere un quadro dell'impatto che la politica, influenzata da fattori interni ed esterni, ha sul discorso dell'Islam politico sul piano locale e nazionale.

Lo stesso approccio vale per altri grandi movimenti del mondo islamico, al di fuori del mondo arabo. Nella prima parte dell'articolo si tratterà una panoramica storica del primo Islam politico, fino ad arrivare alla crisi attuale e alla ricerca di una via d'uscita pacifica e umana. Si metteranno a fuoco, brevemente, le nozioni di giustizia sociale e di etica come principi guida nella vita intellettuale e politica dell'Islam; si farà riferimento inoltre ad alcune recenti iniziative internazionali per la pace e il dialogo promosse da uomini di Stato musulmani e da studiosi. Nella seconda parte, si farà riferimento al progetto di rinascita attraverso l'etica islamica nell'opera del filosofo marocchino Taha Abderrahmane (n. 1944).

La giustizia sociale e l'etica nella visione islamica: quadro generale

I musulmani non hanno un'autorità religiosa che li rappresenti, e ciò per motivi teologici e politici. La teologia islamica nelle fonti originarie del Corano e della *sunna* non riconosce la mediazione tra uomo e Dio. La fede e la spiritualità sono una questione personale; questo perché l'Islam – a volerlo confrontare con la tradizione religiosa

europea – è «protestante». La salvezza si ottiene con il proprio valore e lavoro, e non per appartenenza alla famiglia del Profeta, o in ragione della razza, della lingua o delle istituzioni religiose. Nei detti del Profeta, gli *ḥadīṭ*, la via della salvezza è per la vicinanza al Profeta ed è associata al comportamento corretto e al retto operare. La pietà (*ṭaqwa*) che conduce a fare del bene per l'interesse pubblico è la ricchezza spirituale dell'Islam.

Da punto di vista politico, l'Islam nel Corano e nella *sunna* non indica un particolare sistema politico da seguire; ciò che è rilevante è la consultazione (*ṣura*) tra i leader dei credenti e il servirli con giustizia. L'influente Imam Ibn Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350) afferma che tutta la *shari'a* è giustizia e saggezza [al-Ġawziyya 1991].

Ecco perché, in generale, gli studiosi della religione islamica (*'ulamā'*) sostennero la legittimità di un califfo non per la sua fede e l'adesione al credo e ai riti dell'Islam, ma per la giustizia sociale che era capace di assicurare e promuovere. Questi principi teorici legittimano un califfo a governare i musulmani; e nella storia i califfi ingiusti sono relativamente pochi. Sono pochi anche gli studiosi esperti di religione che hanno seguito un califfo ingiusto assecondandone i desideri. Nel complesso, i grandi giuristi e i teologi influenti non esitarono, e ancora oggi non esitano, a condannare l'operato del califfo nell'ambito della giustizia sociale e della libertà di espressione, anche a costo della propria libertà e della vita. La giustizia sociale ha mantenuto coesa l'etica e l'ideale politico islamico nella società e nella politica. Karen Armstrong, rinomata studiosa delle religioni, afferma che i musulmani si sono ribellati, o hanno cercato di ribellarsi, ogni volta che il governante non assicurava la giustizia sociale. Inoltre, nella storia, secondo la studiosa, i musulmani cercano Dio attraverso la promozione della giustizia nella comunità [Armstrong 2002, xi-xii].

Il califfo nelle società islamiche pre-moderne non era un titolo religioso, era un titolo politico; i primi quattro califfi erano califfi/successori del Profeta, e non successori di Dio. Il califfato come sistema politico non è né coranico né profetico ma è islamico; nel senso che alla morte del

Profeta i primi musulmani, i Compagni del Profeta, lo scelsero come sistema per mantenere la comunità unita. Il sistema funzionò fino al 1924, quando Kemal Atatürk lo abolì. Anche se in origine si trattò di una scelta politica, il califfato rimase intriso di significati religiosi poiché il Profeta nel periodo meccano era una figura religiosa, e poi divenuta guida politica una volta emigrato a Medina. La figura del califfo ha la funzione di mantenere la comunità unita sia per ragioni politiche che religiose: sul piano spirituale, per rimanere forti, uniti e applicare i nuovi insegnamenti islamici dell'Unicità di Dio per la giustizia e sul piano sociale per promuovere l'etica nella comunità.

La separazione tra politica e religione inizierebbe nell'Islam dopo il periodo dei Califfi ben guidati, idealizzato dall'Islam sunnita e considerato periodo di giustizia esemplare. I Califfi ben guidati sono stati scelti dagli anziani della comunità sia per la bontà dell'indole (pietas), che per il carisma politico, nonché per l'abilità negoziale tra le tribù e nella gestione del potere. La svolta ereditaria ha inizio con gli Omayyadi (661) e inaugura la nuova era delle dinastie, dei sultanati e degli imperi. Questa data è di grande importanza per due motivi: dà inizio alla divisione tra sunniti e sciiti e, si può affermare che per la prima volta nel mondo islamico si separarono i poteri dell'élite politica da quella religiosa. Ciò avvenne tuttavia nell'ambito di un modello di pensiero pre-moderno, in cui la religione aveva un ruolo centrale nella concezione del mondo. Il concetto moderno, importato dall'Europa, rendeva questa separazione più radicale e più concettuale. Ciò era il risultato sia delle guerre di religione, sia delle nuove conquiste della scienza che aprirono le porte ad una nuova visione scientifica del mondo.

Tra i contributi del moderno secolarismo alla storia umana, in termini di idee e filosofia politica, vi è il concetto dello Stato nazione, che ha assunto valenza universale, ambito e difeso dalle nazioni e dalle comunità di tutto il mondo. A seguito del colonialismo europeo, il mondo islamico si trovò politicamente diviso, e i suoi confini furono disegnati per formare gli Stati nazionali. Nella fase post

coloniale si verificò che la *shari'a*, che di per sé è flessibile ed è amministrata da giuristi e giudici islamici, divenne un progetto nell'ambito dello Stato nazione centralizzato, che non ammette il pluralismo giuridico nello stesso territorio. Le istituzioni religiose, inoltre, vennero private della loro autonomia e delle sovvenzioni e vennero incluse nell'amministrazione centrale. La fusione armoniosa in un unico sistema legale non è stata ancora raggiunta nella maggioranza dei paesi islamici. I tribunali della *shari'a* sono entrati a far parte del sistema giuridico nazionale che applica leggi secolari e internazionali nell'amministrazione e nel commercio. Il diritto di famiglia (matrimonio, divorzio e eredità in particolare) è rimasto tradizionalmente islamico anche se è stato gradualmente riformato in diversi paesi.

In particolare lo Stato nazionale ha cercato nel mondo arabo di adottare slogan «secolari» nazionalisti, e socialisti durante la guerra fredda; ma non ha seriamente fatto propri ideali quali la difesa dei diritti umani, della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia sociale. Tutto ciò è rimasto finora un progetto in forma embrionale; per questa ragione gli Stati nazionali secolari nel mondo arabo, ma anche l'Iran, la Turchia e l'Indonesia, sono ancora dittature restie ad avviare un processo democratico. Gli Stati nazionali nel mondo arabo-islamico sono nati come Stati dispotici, e non come Stati liberali. Il modello dello Stato nazionale moderno europeo non ha funzionato nel mondo arabo-islamico non solo per motivi interni, ma soprattutto per ragioni geostrategiche e a causa della guerra fredda. Il malcontento diffuso contro lo Stato nazionale ingiusto e dittatoriale crebbe in modo particolare in Iran dove diede vita alla Repubblica islamica dell'Iran nel 1978 e alla nascita dell'Islam politico, diffusosi in altre parti del mondo con elementi di violenza, ma anche di moderazione. Il desiderio di giustizia sociale ha spinto le masse a spostare la loro attenzione dai movimenti nazionalisti e socialisti a quelli politici islamici. L'affermarsi dell'Islam politico in Pakistan, Afghanistan, Sudan e Algeria negli anni Ottanta è un esempio di questo mutamento.

La liberalizzazione dei mercati, con l'eccessiva privatizzazione dei settori pubblici e gli alti livelli di corruzione nelle

amministrazioni, ha fatto sì che l'ingiustizia sociale raggiungesse livelli senza precedenti. Il dispotismo, come esposto dal pioniere politico arabo 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1855-1902), permea tutti i settori della vita, nuocendo alla cultura, alla politica e all'economia; per superarlo servono la libertà e la ragione [al-Kawakibi 2007].

I rapporti dell'UNDP sullo sviluppo umano rappresentavano a tinte fosche la situazione nel mondo arabo già dalla metà degli anni Duemila. Le proteste contro il deteriorarsi della vita socio-culturale ed economica sono esplose nel periodo della cosiddetta «Primavera araba» (2010-2011). Il fatto che gli islamisti abbiano vinto le elezioni dopo la primavera araba in Egitto, Tunisia e Marocco non ha risolto la crisi economica e sociale di questi paesi. In Siria, Libia e Yemen, il conflitto è diventato un'arena nella quale grandi potenze internazionali e regionali sono intervenute in maniera devastante. La «Primavera araba», oltre ai danni, ha fatto emergere un dibattito intellettuale profondo e un nuovo fermento letterario e culturale (Arab Thought Foundation Report, 2014).

In una situazione tanto intricata, alle popolazioni coinvolte è apparso evidente che il conflitto non riguarda la *shari'a* di per sé, o la religione. Il conflitto riguarda due campi contrapposti: da una parte la difesa della giustizia sociale, nell'ambito dei diritti umani e della democrazia; e dall'altra l'imposizione della difesa e della sicurezza «militarizzata» a detrimento della libertà, dell'uguaglianza, della responsabilità e della legalità.

Il problema è soprattutto politico, e non religioso; però, ancora una volta, diversi soggetti interessati a difendere i loro punti di vista strumentalizzano la religione. In Europa nel corso delle guerre «religiose», poi quelle «secolari» e dei due conflitti mondiali, non si è visto il coinvolgimento di potenze esterne pari a quello che invece interessa oggi il Medio Oriente. Questo complica la situazione, la rende difficilmente comprensibile, e ritarda il raggiungimento di una soluzione.

Per una maggiore chiarezza è vitale ascoltare le aspirazioni delle persone comuni e cercare di comprendere come

gli intellettuali elaborano in modo sistematico quel che le persone dicono con semplicità. Secondo Gramsci e Said, gli intellettuali dovrebbero essere più vicini alle aspirazioni delle classi e del popolo [Gramsci 1971; Said 1996] contro il potere e l'elitarismo. Intellettuali, teologi e filosofi della regione con idee, tendenze e discipline diverse hanno prodotto una frammentazione intellettuale che occorre studiare. I mezzi di comunicazione in Europa e in America danno poco risalto alla tradizione intellettuale della regione, e la loro produzione accademica non è presa in seria considerazione. Per questo di seguito esporrò il pensiero di alcuni intellettuali contemporanei impegnati nel dibattito pubblico sia del mondo arabo che nel mondo islamico.

Iniziative islamiche internazionali per la pace, il dialogo e la diversità

Negli anni Novanta, finita la guerra fredda con il crollo del Muro di Berlino, al centro del dibattito intellettuale si è imposta la tesi di Samuel Huntington sullo «scontro di civiltà» [1997]. Questa teoria, nel considerare il mondo islamico come avversario intrinseco dei valori postulati dall'Occidente moderno, ha stimolato il fervore intellettuale di storici e studiosi dei rapporti tra le due civiltà e i due mondi, offrendo argomenti utili per le polemiche ai populistici degli opposti schieramenti. Anche i politici hanno preso posizione rispondendo in modo conforme alle loro visioni. Il presidente e riformatore iraniano Mohammad Khatami, in risposta alla tesi dello scontro, propose di promuovere il dialogo tra le civiltà. Le Nazioni Unite accolsero la proposta facendola propria, dedicando le attività del 2001 al dialogo tra le civiltà.

Dopo gli attentati terroristici negli Stati Uniti dell'11 settembre 2001, John Esposito, famoso esperto dell'Islam, assieme a Dalia Mogahed, studiosa e consigliera del presidente americano Barack Obama, svilupparono un sondaggio dell'opinione pubblica; il progetto ha raccolto le diverse opinioni e le interpretazioni dell'Islam di gente comune

di fede islamica in tutto il mondo. I risultati del progetto mostrano ampiamente che la maggioranza dei musulmani difende i valori universali di libertà, uguaglianza e apprezza la democrazia come strumento politico di gestione delle differenze, e questo nonostante si sia tenuto conto delle opinioni degli ultra-ortodossi, sospettosi dell'Occidente e del suo intervento nella Regione (Esposito e Mogahed 2007).

Il 9 novembre 2004, con gli auspici del re Abdullah II di Giordania, sono stati interpellati ventiquattro studiosi musulmani di tutto il mondo su tre importanti questioni: 1) chi è un musulmano? 2) è possibile accusare qualcuno di apostasia? 3) chi ha il diritto di pronunciare i pareri legali (*fatwa*)? A partire da questa iniziativa si è organizzata una conferenza che ha coinvolto duecento studiosi musulmani provenienti da oltre cinquanta paesi. Alla fine del dibattito e delle discussioni più di cinquecento illustri studiosi musulmani hanno approvato il cosiddetto «Messaggio di Amman» (2004). Il messaggio chiarisce i pilastri della fede, del credo, le principali scuole di diritto islamico sunnita e sciita, e nega validità all'accusa di apostasia se pronunciata da individui estranei alle scuole e alle istituzioni riconosciute; inoltre è stato sottolineato che solo studiosi esperti di religione esponenti di istituzioni riconosciute e rispettate possono esprimere pareri legali (*fatwa*), e condannato l'abuso di tale pratica legale da parte di movimenti o militanti illegittimi.

In risposta al discorso di papa Benedetto XVI a Regensburg (13 settembre 2006), in cui si affermava che l'Islam si diffonde per *manu militari*, trentotto autorità e studiosi dell'Islam provenienti da tutto il mondo, in rappresentanza di tutte le scuole di pensiero hanno scritto una *Lettera aperta al Papa*. Questa è stata successivamente ripresa da centotrentotto studiosi di religione islamica, e rielaborata come *Una parola comune tra noi e voi* (2007). Dal tempo del Profeta questo è il primo confronto impegnato su un terreno comune all'Islam e al Cristianesimo. La versione finale della lettera intitolata «Amore nel Corano» è stata presentata alla conferenza organizzata dalla Al al-Bayt Institute for Islamic

Thought in Giordania, con il patrocinio di S.M. re Abdullah II. In seguito sono stati pubblicati altri volumi che raccolgono gli atti dell'iniziativa, *Guerra e pace nell'Islam* (2013).

Nel 2014, circa centoventicinque studiosi musulmani hanno scritto una *Lettera aperta ad al-Baghdadi*, il leader dell'autoproclamato Stato islamico in Iraq e Siria (ISIS). Nella lettera si dichiarava tra l'altro che nell'Islam è proibito emettere una fatwa senza avere la preparazione adeguata; è proibito semplificare in maniera eccessiva le questioni pertinenti alla *shari'a* e ignorare le scienze islamiche riconosciute; è vietato ignorare la realtà contemporanea e i relativi assetti giuridici; il *jihad* è guerra difensiva e non è autorizzata in assenza di una giusta causa, un giusto motivo e eque regole di condotta; è vietato reintrodurre la schiavitù, che è stata abolita con il consenso universale; è proibito obbligare le persone a convertirsi; è vietato proclamare un califfato senza avere il consenso di tutti i musulmani.

Con lo stesso intento di contrastare gli atti di violenza commessi in nome dell'Islam, si è tenuta una conferenza internazionale in Marocco con l'alto patronato del re Mohammed VI, in occasione della celebrazione dei 1.400 anni della Costituzione di Medina (del profeta Muhammad). Hanno preso parte all'evento svoltosi a Marrakech il 25-27 gennaio 2016 (1437 AH/Calendario islamico) studiosi dell'Islam, intellettuali musulmani, politici, artisti, giornalisti e attivisti per il dialogo. In questa occasione è stata emanata la Dichiarazione di Marrakech che dà rilievo ai diritti delle minoranze religiose nelle società a maggioranza musulmana. Ad Abu Dhabi il 9 e 10 marzo 2014 si è svolto il forum per promuovere la pace nelle società musulmane. Il forum, presieduto dall'illustre teologo mauritano 'Abd Allah Bin Bayyah (n. 1935), si riunisce ogni anno e coinvolge studiosi di religione, intellettuali e attivisti nel campo del dialogo e della lotta contro la radicalizzazione e la violenza.

Queste sono solo alcune delle iniziative più significative promosse da capi di Stato musulmani e da studiosi di teologia. A livello locale sono state avviate numerose azioni poco pubblicizzate, perché mirate ad operare nel campo della de-radicalizzazione, attraverso un dialogo mirato a

riabilitare le persone più vulnerabili e le vittime di marginalizzazione e violenza.

Risveglio etico e giustizia sociale: il progetto di Taha Abderrahmane

I filosofi musulmani contemporanei affrontano lo studio della modernità, dei diritti umani, del cambiamento e della democrazia a partire da prospettive diverse. Non è possibile riunirli sotto una stessa etichetta o immaginare che abbiano la stessa visione anche su aspetti marginali di grandi questioni. Tutti comunque concordano sull'etica e la giustizia sociale. La «sinistra islamica», rappresentata dal filosofo egiziano Hasan Hanafi (n. 1935), esprime una tendenza filosofica-teologica in questa direzione. Hanafi sottolinea in diversi suoi lavori la centralità dell'etica nella religione per la giustizia sociale; per lui «l'ermeneutica è un'ermeneutica pragmatica», vale a dire utile per una trasformazione sociale reale, per l'equa distribuzione della ricchezza [Hanafi 1988]. Qui esporrò il pensiero del filosofo marocchino Abderrahmane (Ṭāha 'Abd al-Raḥmān, n. 1944), una figura, ancora poco nota all'accademia occidentale, che ha posto l'etica al centro di un rinnovamento sia filosofico che politico.

Abderrahmane ha studiato filosofia, e ha conseguito il dottorato alla Sorbona di Parigi; al rientro in Marocco ha introdotto lo studio della logica in Marocco. Docente universitario tra il 1971 e il 2005 ha esposto le sue teorie sull'etica in varie occasioni partecipando nel 2006 alle «Durūs al-ḥassaniya» (seminari che si svolgono durante il mese di Ramadan sotto gli auspici del re Mohammed VI); ha anche preso parte alla conferenza sull'etica e la religione presieduta da Moncef al-Marzouki, già presidente della Tunisia (2013). Abderrahmane sin dalla fine degli anni Sessanta ha avviato l'elaborazione del proprio progetto filosofico esponendolo anche attraverso il confronto critico con filosofi arabi e stranieri. Abderrahmane, nel suo percorso spirituale ha anche aderito alla confraternita dei mistici, Qādiriyya Būdšīsiya, per la quale ha organizzato il *Wisdom Forum for Thinkers*

and Researchers. Ha ottenuto diversi premi nazionali ed internazionali [Hashas 2014; 2015].

Abderrahmane sostiene che solo con un approccio alla fede etico e razionale è possibile condurre la gente a produrre cambiamenti culturali e politici nel mondo arabo-islamico; e sarà possibile, inoltre, limitare la violenza e l'egemonia della versione euro-americana della modernità [Abderrahmane 2000]. Per il filosofo l'etica islamica è la forza trainante del cambiamento per un futuro migliore. La sua visione espone un doppio «risveglio», filosofico e politico; è critica nei confronti di tutti i movimenti politici islamici e secolari, che a suo parere hanno trascurato di lavorare sull'etica dell'individuo, sull'intelletto e sulla cultura [2000; 2006; 2012]. Il revival di un Islam privo di basi etiche e assetato di potere sarebbe all'origine della violenza nel mondo islamico che ha portato alcuni elementi a radicalizzarsi [2017]. La visione del filosofo deve molto al suo orientamento mistico, sufi, che pone al centro l'etica dell'individuo.

Ne *Il diritto degli arabi alla differenza filosofica* [2002] Abderrahmane propone un «nazionalismo attivo», diverso dall'approccio del nazionalismo arabo; a suo parere bisogna riflettere su questo concetto per sviluppare una moderna tradizione filosofica e politica araba. Una nazione non può essere dinamica e produttiva se non ha un sistema di valori su cui fondare i propri sforzi, tale da essere rispettabile agli occhi della propria gente e degli altri. Questi sono i valori di una civiltà e sono anche concreti perché portano a costruire una civiltà partendo da una nazione attiva. Questi valori importanti possono essere condivisi anche da altri all'esterno della nazione. Certi valori «spirituali e culturali» caratterizzano una nazione con «specificità» pari a quelle di una civiltà. Per Abderrahmane, una rivoluzione si ferma al solo aspetto materiale, può essere violenta e causare danni invece di portare soluzioni e ordine.

La produttività etica della nazione comporta un «risveglio» soprattutto filosofico-spirituale che riguarda il sistema di valori della gente, tale da potere condividere con tutto il mondo i valori etici e spirituali attraverso il dialogo filosofico. Il risveglio «è un lavoro di sforzo (*jihad*) e interpretazione

(*iğtibād*)» come pratica attiva per tutti i membri della nazione. Sia il *jihad* che l'*iğtibād* sono definiti principalmente come esercizi interiori ed intellettuali, di cui il primo è una pratica per rifiutare ciò che contraddice il sistema di valori della nazione, e il secondo serve ad elaborare ciò che lo sostiene. In primo luogo è un «risveglio filosofico», a seguito del quale vi è quello politico. Egli afferma che il risveglio filosofico rimane astratto se non ha basi politiche. Il filosofo, per un tale impegno politico sviluppa concetti e strategie che, necessitano di uno studio a parte [*ibidem*].

L'etica islamica per una risveglio politico

Per comprendere il pensiero di Abderrahmane è necessario parlare del ruolo dell'Islam nella rinascita filosofica e politica nel mondo arabo, poiché nelle sue opere entrambi (il mondo arabo e l'Islam) sono inseparabilmente connessi. Qui espongo la sua filosofia dell'etica in relazione al suo lavoro di rinnovamento del pensiero islamico. La sua teoria etica abbraccia il rinnovamento della teologia, del diritto islamico (*fiqh*) e la rinascita della filosofia araba. Secondo Abderrahmane, in modo diverso dall'Occidente (limitato dal suo razionalismo), l'etica è la forza che nell'epoca moderna, dà nuovo vigore alle nazioni in cerca di rinnovamento. Dal momento che le norme etiche individuate derivano da una religione universale, che è considerata la continuazione delle religioni precedentemente rivelate, gli arabi potrebbero avere il ruolo privilegiato di formulare questo messaggio etico, rivelato nella loro lingua, e contribuire a rivisitare la propria tradizione, e a promuovere una «seconda modernità» e un «mondo futuro».

Per Abderrahmane l'etica non è una disciplina autonoma, separata dall'esistenza dell'essere umano e dal suo operato. La sua teoria è basata su un legame ontologico tra quattro componenti principali che sono considerate come entità inseparabili: la religione, la ragione, l'etica e la pratica. Egli cerca di ricostruire la filosofia islamica sulla base di un elemento ontologico che ritiene sia venuto a

mancare agli albori dell'Islam. Questo elemento ontologico è «l'origine unitaria» della religione e della politica, e degli affari mondani con altri paesi. Questo fa sì che la religione sia vitale per gli esseri umani; la religione significa etica, e l'uomo senza etica è impensabile. Non esiste uomo senza etica, perché questa distingue l'essere umano dagli altri esseri viventi e dà senso alla vita. Abderrahmane argomenta in maniera esaustiva che la religione equivale all'etica, «la religione e l'etica sono un tutt'uno». Non le separa, le vede come un'unica entità ontologica. «L'esistenza dell'uomo [...] non precede l'esistenza dell'etica, ma l'accompagna».

E poiché la religione (e quindi l'etica) esiste da quando esiste l'uomo, si perviene al seguente sillogismo: non vi è «uomo senza etica, [...] non v'è etica senza religione, [...] e non v'è uomo senza religione» [Abderrahmane 2000]. Nel collegare l'etica al lavoro, egli afferma che «l'etica nell'Islam è l'origine di ogni opera». A partire da questo progetto etico, Abderrahmane afferma che è necessaria una nuova «civiltà dell'ethos», ed è quel che la civiltà aspetta» [2006].

Abderrahmane osserva che il pensiero occidentale ha idolatrato la ragione trasformandola in un «tiranno della modernità» poiché obbliga a dimenticare il divino. La ragione crea «un mondo governato dall'oblio», in contrasto con un «mondo contemplativo». Il primo è abitato da un «uomo orizzontale» che concepisce solo ciò che vede, mentre l'altro è vissuto dall'«uomo verticale» che concepisce anche ciò che non vede. Il progetto di «modernità islamica» di Abderrahmane utilizza i due piani del discorso, ma li innova facendo dell'unione tra il ragionamento etico e la pietas, il fulcro del progetto [2012].

Il punto è che la ragione non è una parte isolata dell'uomo, la ragione non è solo quella parte meccanica utile a classificare e differenziare gli elementi o le componenti che l'uomo deve analizzare. La ragione nel senso comune – o «ragione astratta» – si ferma a questo livello di analisi meccanica. La modernità europea ha razionalmente classificato l'azione umana in categorie – arrivando così a distinguere la moralità dall'azione concreta, l'etica dagli affari, la religione dalla politica, la gestione del mondo dalla contemplazione

di esso, ecc. Abderrahmane propone una «seconda modernità», che coniughi la ragione all'etica e l'etica alla religione.

Quanto detto si riassume nella seguente formula: religione = etica = ragione = azione. L'essenza del ragionamento umano diventa etica in senso religioso. Il legame tra le quattro entità è collegato all'interpretazione precedente secondo cui la maturità dell'uomo non può essere universalmente benefica senza gli attributi divini del bene.

Per dirla in altro modo, il legame ontologico tra creatore e creazione, tra il mondo divino e il mondo fisico manifestato dalla rivelazione, trova la sua massima espressione nella testimonianza dell'uomo che vive una «fede coerente» (*amāna, trusteeship*) il suo modo di agire nel mondo. La bontà è il tratto naturale e originale dello spirito umano. La ragione, la religione e l'etica sono i mezzi per attuare il bene e renderlo concreto. La religione è il percorso etico attraverso il quale la ragione cerca il bene dell'uomo. Questa tesi porta il filosofo a sostenere che non può esserci etica senza lavoro e viceversa, come tornerà a ribadire in altre sue opere [Abderrahmane 2012; 2014].

Conclusioni

Quanto qui esposto è un esempio di come si muove la ricerca della giustizia sociale a partire dalla tradizione culturale delle società arabe e islamiche, che pone la religione al centro. I filosofi, i teologi, gli intellettuali e gli statisti sono consapevoli della crisi che attraversa le società, ed una delle grandi sfide sta nel dimostrare che non è la religione che impedisce un radicale cambiamento nella regione.

Il loro impegno è quello di indirizzare la forza della religione nella giusta direzione, dando maggiore enfasi all'etica individuale come componente essenziale dell'educazione della gente, da anteporre alla realizzazione della giustizia sociale attraverso mezzi democratici e pacifici, che comunque va assicurata alle future generazioni.

Il lavoro di Taha Abderrahmane si propone di costruire nazioni moderne, a partire dalla formazione etica degli

moderni individui. Solo persone dotate di un'etica morale possono contribuire al rinnovamento culturale e politico del mondo arabo e del mondo intero. Con questo progetto, che definisce il «paradigma della «fede coerente», il filosofo ha contribuito ad elaborare una teoria moderna dell'etica nell'Islam. Tra i filosofi contemporanei non c'è unanimità nell'accogliere questo progetto etico, ma tuttavia anche il disaccordo rientra nella visione etica di Abderrahmane.

Egli ha scritto anche sull'etica del dialogo [1987, 2013] coniando il termine *al-ḥiwāriyya*, che può essere tradotto come «dialogo incrociato», una nuova interpretazione della *munāzara* della tradizione classica araba. Questo tipo di dialogo mira a convincere i sostenitori di opposte vedute a trovare soluzioni giuste per il bene comune, indipendentemente dalla loro provenienza. Solo questo tipo di dialogo etico può muovere l'impegno civile a favore dell'interesse pubblico. Abderrahmane scuote l'animo degli individui e delle loro coscienze, sollecitando la necessità di risvegliarsi contro il ristagno intellettuale, l'ingiustizia economica e la corruzione politica. Il successo di tale visione futuristica, oltre che l'impegno da parte della società civile, richiede il sostegno della politica perché si possa tradurre in progetto educativo.

MOHAMMED KHALID RHAZZALI

IL SUFISMO: UN'ALTRA VIA DELL'ISLAM

Una delle illustrazioni più efficaci del fascino esercitato dal sufismo è certamente la narrazione contenuta nel *Romanç d'Evast e Blaquerna*, nel quale Raimondo Lullo (1956??) – figura tra quelle più rilevanti della cultura medioevale, di cui la cultura arabo-musulmana rappresenta una componente primaria – narra la nascita del *Libre de amic e amat*. Si tratta di un poemetto dialogato erotico mistico, forse il più riuscito esempio di ripresa in una lingua europea di un modello portato ai più alti livelli nella letteratura di ispirazione sufi. L'eremita Blaquerna che, abbandonato il papato, è tornato alla sua solitudine meditativa, viene richiesto da un frate nel cui convento i confratelli hanno perso la fede di escogitare un modo per ricondurveli. Dopo lunga e sofferta riflessione, Blaquerna viene visitato dal ricordo di uomini conosciuti in Oriente, chiamati sufi, che con *paraules d'amor e exemplis abreujats* sapevano suscitare la devozione per Dio. Sul loro esempio compone il poemetto e così la lettura di un'opera concepita ispirandosi ai sufi musulmani riporterà dei frati cristiani alla loro fede.

L'immagine del sufismo come dimensione spirituale nella quale a nessuno è vietato l'accesso e che di buon grado offre le sue scoperte spirituali a chi è disposto ad accoglierle seguirà questo fenomeno sino all'epoca più recente in cui gli spazi creati dal suo esempio e dal suo discorso sono divenuti per molti un interstizio prezioso nel quale dare un senso al desiderio di una propria rigenerazione.

Qualora si voglia riassumere l'insieme dei modi con cui il sufismo si è inserito nelle società europee, nonché il ruolo che come tema di indagine e come spunto di riflessione ha rappresentato nella loro vita, ci si trova a considerare fatti di natura molto diversa. Le dottrine e le pratiche sufiche,

innanzitutto, hanno costituito un riferimento in alcuni itinerari intellettuali che in essi hanno trovato, più ancora che un oggetto d'interesse scientifico, una risorsa simbolica capace di sostenere originali proposte di pensiero – si pensi a Louis Massignon (1975) e a Henri Corbin (1976) – o addirittura di divenire l'asse portante di un'elaborazione come quella sviluppata attorno alla nozione di tradizione da René Guénon, destinata a divenire essa stessa il nucleo di una nuova *ṭarīqa* (confraternita; lett. «via») e a svolgere un ruolo significativo nella creazione di un Islam degli europei convertiti [Sedgwick 2011]. D'altra parte, in particolare dagli anni Settanta, nel quadro di una diffusa tendenza, non sfuggita all'osservazione dei sociologi, a far prevalere su di una religiosità filtrata dai dogmi e inquadrata dalle istituzioni religiose culturali, la centralità della dimensione soggettiva e la conseguente ricerca di un'esperienza spirituale individualmente validata, sciolte da rigide ortodossie e libere di contaminare tradizioni diverse [Giordan e Pace 2014], anche frammenti di dottrine e testi sufi sono stati coinvolti nel bricolage di vari riferimenti mistici ed esoterici, sino a figurare nella biblioteca ideale della New Age. Fenomeno cui si può in parte collegare a una diffusa quanto spesso generica forma di attenzione per forme artistiche e in particolare musicali e spettacolari derivate da rituali sufi. Nel contempo, tra i musulmani d'Europa provenienti dalla migrazione, molte delle confraternite operanti storicamente nel mondo musulmano, si propongono nel nuovo contesto, interpretando un'esigenza presente in molti loro correligionari, tenendo spesso, in coerenza con aspetti non secondari della loro tradizione, un atteggiamento attento ai contesti d'accoglienza e alle occasioni di dialogo interreligioso e interculturali, assumendo in molti casi un ruolo di interfaccia tra comunità islamica e istituzioni [Piraino 2016a]. Da ultimo va sottolineata la presenza dei gruppi sufi nella galassia del web, luogo di una serrata competizione tra diverse offerte religiose e spirituali, in cui il messaggio religioso tende a riconfigurarsi aderendo alle logiche della rete [Piraino 2016a o b?; Rhazzali 2016].

Si forma così, come effetto combinato di tutto quanto ricordato, un'immagine del sufismo che si risolve ora in

direzione di un Islam «diverso», mite e intellettualmente suggestivo, dal quale quanti se ne fanno sfiorare possono trascogliere i tratti più consonanti con la loro sensibilità, ora in quella di una incarnazione importante di un esoterismo trans e meta religioso in cui la connessione con l'Islam tende a sfumare.

A ciò si aggiunge la tendenza, per molto tempo supportata dai paradigmi teorici del pensiero legato al tema della secolarizzazione, a leggere il sufismo dei nostri giorni come sopravvivenza di una forma di religiosità sempre più ridotta a tradizione popolare, ormai in via di seppur lenta estinzione [Geertz 1998].

Oggi la ricerca in sede scientifica sul sufismo e l'elaborazione dottrinale e culturale a esso interna, sembrano sollecitare uno sguardo più attento alla sua effettiva fisionomia e alla complessità che la caratterizza, ma anche e forse soprattutto mettere in risalto il possibile ruolo del sufismo nell'evoluzione attuale dell'Islam.

Per tentare di approfondire l'indole più essenziale del sufismo è probabilmente necessario identificare quegli aspetti che rinviano ai suoi tratti più intrinseci, quelli dai quali derivano le caratteristiche e la portata delle sue pratiche e della sua prestazione intellettuale e spirituale e quindi ripercorrere i passaggi essenziali che ci approssimino a una loro corretta definizione.

Itinerario sufi

Il termine sufismo traduce nelle lingue europee l'espressione *taṣawwuf*, circa l'etimologia della quale sussistano varie tesi, tra le quali sembra prevalere quella meno carica di implicazioni simboliche rispetto ad altre, che rinvia alla lana grezza di cui sarebbero stati fatti i semplici abiti degli asceti. Il sufismo veniva definito in origine spesso come *'ilm al-ḥaqīqa* (scienza della realtà essenziale e anche come *'ilm al-bāṭin* (scienza dell'interiore) [Nasr 1975]. In realtà, l'«ismo» che la traduzione impone alla nozione di «sufi» costituisce una forzatura che sta in stretta relazione con

molti dei modi con cui si è tentato di descrivere e definire questo fenomeno mediante categorie sociologiche o ricorrendo all'analogia con fenomeni della storia religiosa e culturale europea. Il sufismo non può essere assimilato a un movimento (nel senso suggerito appunto dal suffisso), né a una setta, né un ordine religioso come quelli monastici e conventuali cristiani e nemmeno può ridursi solo a una tendenza mistica o un complesso di scuole filosofiche, né tanto meno a un'ideologia di ispirazione religiosa. Eppure, questi, come altri riferimenti possibili, non sono del tutto impertinenti. Il sufismo pertanto attraversa molte dimensioni che sono presenti in tali realtà ma le connette secondo una propria modalità che costituisce il tratto determinante della sua proposta. Non a caso, per diverso tempo presso gli studiosi europei è prevalsa una lettura del sufismo che privilegiava la sottolineatura di importanti prestiti culturali da tradizioni mistiche cristiane e dall'eredità degli esoterismi e delle filosofie del mondo antico, a partire da quelle gnostiche [Piraino 2016], sino a trascurare la portata del suo radicamento nella tradizione religiosa islamica, sopravvalutando elementi culturali largamente presenti ma non tali da giustificare la centralità della cornice coranica nella struttura essenziale del pensiero sufi. D'altro lato, nella sua lunga storia il sufismo incrocia una geografia sterminata che travalica quella del mondo a prevalenza musulmana e intrattiene uno scambio intenso con i diversi contesti in cui si insedia, mettendo però a frutto la forza di un suo nucleo simbolico originario.

Ma altri sostengono che *taṣawwuf* derivi dalla parola *ṣafā'* (purezza) scopo finale del *sālik* (viandante) il quale si sbarazza lungo il suo percorso progressivamente di *kullu mā siw Allāh* (tutto ciò che è altro che Dio).

Per quanto lo sviluppo del sufismo crei una mappa, vasta quanto complessa, di personalità e *ṭuruq* diversi si può riconoscere in tutti l'operare di una struttura concettuale comune che è nel contempo l'insieme dei movimenti che compongono un concreto e individuale percorso spirituale e che sta alla base dello stile intellettuale e morale con cui i sufi dovrebbero interagire con il mondo.

Le diverse tradizioni sufi convergono nel raffigurare il sufismo come un percorso scandito da tre fondamentali livelli che si sviluppano dal basso verso l'alto. Il primo è costituito dalla *shari'a*, ovvero la retta via che va seguita secondo i precetti coranici che si assume nell'adesione ai cinque *arkān* dell'Islam. Ciò consente di sottolineare come l'esercizio sufico spesso considerato in conflitto o comunque distaccato dalla dimensione shariatica, si collochi in realtà nella sua cornice. Aspetto questo ribadito dai maestri sufi sin dai primi tempi del sufismo contro le accuse di eterodossia loro rivolte, sino ad oggi come deterrente nei confronti di troppo avventurosi e confusi sincretismi religiosi. In questa prospettiva, non è possibile muoversi nell'esperienza sufica prescindendo dalla *shari'a*, la quale però, senza l'approfondimento spirituale proposto dal sufismo, senza il *dīkr* che come vedremo costituisce il momento centrale delle sue pratiche, rischia di non venire vissuta nel suo più completo significato: anche il più erudito degli '*ulamā'*', senza la scintilla spirituale che porti, nel rispetto della *shari'a*, al di là della sua pura lettera può diventare egli stesso lo *zindīq*, l'eretico che egli tende a vedere nei sufi.

Il secondo livello è quello della *ṭarīqa*, la via, intesa in questo caso come percorso individuale attraverso il quale accedere alla dimensione interiore della volontà divina che si manifesta esteriormente nei precetti. In esso essenziali sono le pratiche che operano sul cuore, il centro vitale dell'individuo per renderlo permeabile all'agire divino. Il *Dīkr*, il «ricordo di Dio», la ripetizione ritmata dei suoi nomi-attributi mediante la quale aderire progressivamente al respiro con cui Dio sostiene incessantemente la sua creazione, e che quindi propizia ai suoi livelli più elevati l'esperienza della sua Presenza concreta, come avviene nel momento culminante del *Samā'a*, canto rituale che del *Dīkr* costituisce uno sviluppo collettivo in cui i membri del gruppo si ritrovano progressivamente fusi in una superiore unità, nella quale per altro il singolo si perde per ritrovarsi in una dimensione più «vera» nell'*al-ḥadra al-rabbāniyya* (presenza divina) [Rhazzali 2013].

A questo livello prende corpo la dimensione comunitaria della pratica sufica con il complesso dei suoi rituali

e soprattutto con l'articolazione essenziale dei suoi fondamentali attori, il maestro e i discepoli, tra i quali si genera la relazione iniziatica. *Tarīqa* non a caso sarà il nome che prenderà in una fase più avanzata nella storia del sufismo, attorno al XII secolo, quella forma organizzativa che ne privilegerà l'aspetto comunitario, nella quale l'esperienza originale di un maestro diviene un orientamento stabilmente condiviso. Si consideri la rilevanza che nella vita della *tarīqa* (di cui alcune oggi particolarmente vitali come la Qādiriyya Budšišiyya, l'Alāwiyya e la Naqšbandiyya Ḥaqqaniyya) ha il tema del maestro vivente, che fa tornare presente l'originario evento della prima fondazione [Piraino 2016a].

La relazione maestro-allievo, motivo di severe censure da parte di diversi critici del sufismo nel corso dei secoli, perché concepito come una contraddizione nel principio islamico che pretende non vi siano gerarchie umane a frapporsi tra il singolo e la divinità, si radica proprio nella dimensione di ricerca, di scoperta, di metamorfosi spirituale che caratterizza la dimensione della *tarīqa*. L'obiettivo verso il quale, divenendone progressivamente sempre più consapevole, procede l'iniziato consiste in una partecipazione intima alla realtà del divino, e ha l'aspetto dell'evento più che del raggiungimento conoscitivo. La via apofatica è quella che coerentemente compete al pensiero con cui il sufismo concepisce l'evento divino.

In fine, il terzo livello è quello della *ḥaqīqa* in cui il percorso si risolve nell'incontro con il divino come verità e realtà. La nozione, cara al sufismo speculativo più ardito, di *bāṭin al-bāṭin* (l'esoterico dell'esoterico) (Ibn 'Arabī) indica una partecipazione al divino che supera qualsiasi oggettivazione conoscitiva per divenire l'assunzione da parte dell'iniziato, dello sguardo stesso della divinità come testimoniato nel noto caso di al-Ḥallāğ (m. 922), che trova nella dichiarazione *ana al-ḥaq* (io sono la verità) una definizione esatta quanto terribilmente fraintendibile di ciò che si sperimenta in questo *maqām* (stadio) in cui l'immersione in Dio diviene assunzione del suo sguardo e identificazione con il manifestarsi della sua presenza nel mondo. Il *dawq*, il gusto, il godimento della realtà divina diviene quindi la

sostanza più intima della conoscenza sufica, esperienza di una perfezione che si rinnova nel costante presente della creazione e che si traduce in apertura alle forme del mondo trasfigurate dalla sua luce.

La scansione dei tre livelli replica quella proposta in un noto *ḥadīth* del Profeta in risposta alle domande dell'angelo Gabriele che lo interroga circa la religione. Si tratta della distinzione tra l'Islam, inteso come sottomissione alla volontà divina che si traduce nella pratica dei precetti, l'imān, che coincide con l'attiva adesione del cuore ai fondamenti della fede in Allah, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi messaggeri, nel giorno del giudizio e nel destino proveniente da Egli, comunque sia il suo esito, e infine, l'*iḥsān*, la perfezione, eccellenza, dove massima è l'adesione alla unità suprema del divino, sino al punto di diventare tutto uno con la sua volontà e agire nel mondo come uno sviluppo dello stesso sguardo. L'*iḥsān* è l'obiettivo che dà ragion d'essere e forma al percorso sufico, coincidendo trovando la sua realizzazione nel movimento verso *al-ḥaqīqa*, del quale sono comunque necessarie premesse il rispetto della *shari'a*, essenziale per l'Islam e il precorrimento di una via, *ṭarīqa*, in cui si viva concretamente l'imān.

Si disegna così un movimento contemporaneamente della mente e del cuore che si riproduce a più livelli in tutta l'articolazione dell'esperienza sufi, sia nei riti che nel puro vissuto, sia nella sua traduzione in discorso filosofico e teologico. In esso sarebbe errato cogliere soltanto il tratto dell'abbandono dei legami mondani perché come ricorda l'immagine dei due occhi, presente nel corano e ripresa frequentemente nella consuetudine sufica, il primo dei quali guarda il mondo esteriore, mentre il secondo coglie al di là di esso una realtà più vera, che peraltro traspare nelle stesse fattezze mondane proprio quando le si guardi essendosene pienamente distaccati, esemplifica efficacemente uno degli effetti più elevati dell'esperienza sufi, quello in cui si congiungono distacco dal mondo e dedizione piena a operare in esso. Come compare, nei momenti speculativi più intensi di questa tradizione a cominciare da Muḥyi 'l-Dīn Ibn 'Arabī, spesso indicato come il punto della sua

massima condensazione filosofica, l'abbandono senza riserve a Dio, che si esprime con il concetto di *al-tawakkul*, non comporta né fatalismo, né rinuncia alle responsabilità dell'agire quotidiano.

Questa rappresentazione delle proprietà essenziali del sufismo non può costruire una sintesi inclusiva della varietà molto estesa dei modi con cui i sufi hanno nei secoli meditato e operato. Tuttavia, può fornire un criterio con il quale guardare alla storia del sufismo e in particolare al suo presente.

Una parabola non conclusa

In genere si suole individuare la fase originaria del sufismo nell'affermarsi di correnti mistiche nei primi secoli della storia dell'Islam, in particolare ad asceti come Ḥasan al-Baṣrī o all'ancora più nota Rābi'a al-'Adawiyya, la cui eredità di pensiero e di esempio entreranno nel processo di costituzione della successiva esperienza sufi. È dal secolo III dall'egira (IX sec. d.C.) che il sufismo comincia a prendere la sua propria fisionomia attraverso personalità che legano il loro nome all'elaborazione di alcune delle idee e delle immagini che continueranno in varia misura a caratterizzarlo successivamente [Scattolin 1994]. Figure che se non si presentano ancora nella forma del fondatore di una *ṭarīqa*, sono però gli iniziatori di correnti di pensiero e modelli di vita ascetica. Tra questi si tende a privilegiare Ḡunayd al-Baḡdādī, a cui si fanno risalire le prime compiute formulazioni della nozione di *tawḥīd*, unità e unicità di Dio, e che darà forma al tema dell'annichilamento in Dio come ricongiungimento con una dimensione antecedente alla stessa creazione, luogo di una superiore intimità con Dio, di cui il sufi deve recuperare come vertice del proprio percorso l'essenza [Nasr 1975]. Altra e ancora più nota figura è quella già citata di al-Ḥallāḡ, in cui il sufismo trova forse la manifestazione mistica più accesa essendo il suo percorso costruito attorno al tema dell'esperienza estrema, gioiosa e straziante assieme, del contatto con Dio e alla

sue manifestazioni, *šatabāt*, ovvero locuzioni teopatiche, in cui Dio stesso agisce attraverso il fedele. Un itinerario che lo porterà sino a quel martirio che costituisce un caso tra i più clamorosi del rapporto contrastato tra la visione sufi e il rigorismo delle scuole giuridiche e in genere dei poteri politici [Massignon 1975].

Sul piano filosofico lo snodo successivo probabilmente più importante è rappresentato da Abū Ḥamid al-Ġazālī che tenderà a conferire al sufismo una dignità dottrinale in grado di consentirgli di reggere al confronto con gli altri orientamenti del pensiero islamico. La sua opera più nota – *La rinascita delle scienze religiose (Iḥya' ulūm al-dīn)* – intende integrare sistematicamente a partir da una prospettiva sufi il complesso dei saperi del mondo musulmano del suo tempo (comprese la medicina e l'astronomia). Nel suo pensiero, come si manifesta nella sua polemica con i filosofi (*falāsifa*, pensatori che da al-Kindī ad Averroè avevano sviluppato un pensiero radicato nell'eredità della tradizione filosofica greca), Dio agisce in ogni dettaglio della creazione che diviene proprio per questo un'occasione per cogliere la sua presenza, contrariarmene a quanto proposto dalle condizioni razionaliste nelle quali il creatore si limiterebbe a produrre con le sue leggi lasciandolo alla lettura scientifica dei filosofi. Nel secolo successivo Ibn 'Arabī (m. 1240) farà coincidere l'ispirazione sufi con l'episodio forse più ricco e complesso del pensiero arabo-musulmana. In opere come *Le rivelazioni meccane (al-Futūḥāt al-Makkiyya)* e *La sapienza dei profeti (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, egli fondendo speculazione filosofica e *Taṣawwuf* elabora una propria dottrina di *al-kālimah* (logos) che approfondisce la nozione fondamentale per il sufismo di *al-ḥaqīqa*, in cui il raggiungimento della realtà della realtà, sull'esempio mistico del profeta Muhammad, realizza la perfezione nel *insān al-kāmil*, l'eccellente nella fede, l'uomo universale. Nell'epoca in cui vive al-Ġazālī, seconda metà del X secolo, si sta producendo una fase importante per il sufismo, quella in cui si avvia la sua organizzazione attraverso la *ṭarīqa*. Il primato temporale su questo terreno è riconosciuto a 'Abd al-Qādir al-Ġilanī, fondatore della *Ṭarīqa al-qādiriyya*, da cui si differenzieranno storicamente

molte declinazioni, sino ai nostri giorni, secondo una modalità che vede uno nuovo maestro interpretare in forma originale e carismatica la tradizione precedente.

Alla *Qādiriyya* faranno seguito nei secoli successivi altre confraternite in molti casi capaci come la prima di ramificarsi in contesti geografici i più diversi anche se con importanti radici in luoghi particolarmente legati alla vita dei fondatori e di riproporsi nel corso dei secoli con costanti vitalità.

Nel corso della sua evoluzione storica la *Tarīqa* prenderà una configurazione che fa convivere piani molto diversi. Se il suo nucleo resterà quello dell'elaborazione mistica collegata a una pratica rituale e alla trasmissione da maestro ad allievo, la *zāwiyya*, la sede della confraternita, andrà assumendo una struttura legata al contesto socioculturale e politico in cui inserita. La *Tarīqa* e la sua *zāwiyya* si troverà a svolgere più ruoli, da quello di centro di formazione religiosa, a quello di organizzazione con compiti assistenziali, di gruppo di pressione su singoli temi a sostegno di un orientamento politico, sino a ricoprire una funzione di governo locale in occasione di fasi politicamente travagliate, o all'epoca del colonialismo ponendosi alla testa della resistenza.

Questa apertura ha favorito il formarsi a ridosso del sufismo di un complesso di consuetudini popolari, legate sia agli aspetti più intrinseci del rituale sufico, sia alla permeabilità di un'aggregazione umano così vasta e aperta nei confronti di forme di esperienza religiosa o anche di semplice credenza popolare, sino a un vero e proprio sincretismo, giudicati negativamente dalle ortodossie e assunti come bersaglio polemico dal salafismo.

Sufismo e mondo contemporaneo

Nel corso dei ultimi decenni il sufismo è stato in grado di riproporsi sulle sue scene tradizionali e su altre che le sono state rese disponibili dalle dinamiche del mondo globalizzato [Van Bruinessen e Howell 2007; Sedgwick 2016]. Sarebbe arduo descrivere compiutamente le forme nelle quali l'esperienza sufi si ridefinisce attualmente nei vari contesti in

cui si è radicato. Forse il modo migliore per comprendere l'aspetto più interessante dell'atteggiamento con il quale il sufismo si rivolge alle forme della contemporaneità, consiste nel riconoscere in esso l'operare di uno dei suoi tratti tradizionalmente essenziali. La combinazione di distacco e partecipazione, di non adesione all'ordine mondano ma di attenzione e disponibilità nei confronti della vita che lo attraversa, può essere colta come matrice delle molte risorse che il sufismo riesce a mettere in campo nella sua pratica attuale.

Se andiamo a identificare le linee forza del discorso sufi che sta venendo proposto, attraverso la vivace e dinamica *Tarīqa*, anche con differenti accentuazioni, possiamo constatare come i tratti salienti che caratterizzano queste impostazioni si riassumono nella valorizzazione della complessità e pluralità della realtà, nell'attribuzione di un valore centrale alla singolarità dei percorsi religiosi ed etici, nella valutazione positiva della fusione di concezioni culturali diverse, oltre al primato accordato alla dimensione esperienziale e quindi alle vibrazioni della vita quotidiana che per un'altra ottica resterebbero insignificanti e sottotraccia. Una concezione che si potrebbe definire, con il consenso degli stessi odierni sufi, umanistica, ma che potrebbe se adeguatamente approfondita, andare al di là mostrare affinità con direzioni più ardite del pensiero contemporaneo che possono. L'ordine simbolico che ne costituisce il cuore sembra soprattutto dettare le coordinate che strutturano l'azione del sufismo nei molti contesti e nei diversi piani in cui essa oggi si diffonde [Izutsu 1984].

Nel leggerne gli sviluppi può essere utile considerare l'attuale proiezione mondiale del sufismo. Questa per un verso lo situa all'interno della nuova territorialità dell'Islam, dove ai paesi musulmani si aggiungono le nuove terre dell'Islam «migrante», ma che in particolare è percorsa dalla nuova dimensione comunicativa della rete in cui si moltiplicano le manifestazioni dell'Islam nella dimensione transnazionale, sulla cui scena i sufi si pongono tra i principali vettori. Per un altro, esso pare capace di inserirsi negli spazi della circolazione culturale occidentale, presentandosi sovente,

ad esempio attraverso il suo contributo alle pratiche artistiche, poesia, canto, danza, in alcuni casi anche arti visive, delle quali, soprattutto ai nostri giorni esso difende la legittimità rispetto alle condanne secolarmente riproposte da altri ambienti musulmani, come un suo contenuto, ciò che lo rende al fondo altra cosa da un Islam «moderato», nel senso, come inconfessatamente questa definizione sottintende, di manifestazione blanda e quasi neutralizzata di quel credo. Una posizione questa che offre in particolare ai giovani musulmani una via per riappropriarsi di dimensioni dell'agire estetico e intellettuale, di cui tende a mutilarli sia l'intransigenza dell'Islam politico, sia il cinismo con cui oggi il mercato neoliberista recupera alle proprie strategie l'enfasi sull'opposizione tra *ḥalāl* (lecito) e *ḥarām* (illecito) dando un impulso dettato da ragioni «laicamente» consumistiche all'islamizzazione dei discorsi e dei comportamenti, sancendo la superiore importanza della finanza cosiddetta islamica, del *burkini*, del *hijab*, magari griffato, rispetto alla creatività artistica e al suo significato sotto il profilo spirituale.

Il sufismo, in particolare nei suoi episodi oggi più vivaci e propositivi, si mostra capace di situare il centro della sua azione al di là delle mappe dei conflitti tra continuità e innovazione, così come tale antinomia si presenta in alcune partite sempre in corso, come quelle che vedono impegnati le autorità dottrinali sunnite e sciite e i diversi ceppi del «riformismo» salafita, o, nella contrapposizione cara ai teorici del conflitto di civiltà, tra vera religione e decadenza morale del neopaganesimo materialista dell'Occidente. Mentre le logiche che paiono guidare il mondo laico e capitalista, con i suoi indotti socio-antropologici, non cessano di essere da loro lette criticamente, i sufi non invitano a un conflitto violento, così come in genere rifuggono dall'atteggiamento aggressivo. Il confronto con il mondo governato dalla forza dei grandi apparati ideologici e scientifici della modernità avviene piuttosto come attraversamento attivo da parte del pensiero e della moralità sufi di quella pluralità di eventi che svela, al di là delle categorie della politica e dell'economia, una realtà più complessa e più ricca. Sotto questa luce la presenza nel quadro delle convinzioni ormai larga-

mente diffuse nel sufismo di concezioni in cui si afferma l'inviolabilità della libertà del singolo, la pari dignità tra i sessi, il principio della libera partecipazione degli individui al governo della comunità e altri che paiono la ripresa di un patrimonio di valori di democrazia laica, non si profila, come spesso è avvenuto nella storia di paesi islamici, come importazione coloniale di modelli omologati alla tradizione politica europea, quanto come esplicitazione a confronto con lo spazio della politica di uno stile di condotta originalmente sufi e per questa via islamico. La stessa decomposizione di sistemi simbolici e di figure dell'autorità, un tempo capaci di imporre forme di moralità e modelli comportamentali, che oggi viene avvertito come processo di dissoluzione della civiltà, può essere dal punto di vista sufi guardata come l'occasione per caricare pienamente sull'uomo la dimensione dell'etica. Fondamentalmente è questa consapevolezza che innerva l'apertura interculturale e interreligiosa del sufismo, che oggi entra in risonanza con la sensibilità di importanti correnti culturali che si sono distinte nel rivendicare la dignità di realtà rimosse o comunque emarginate. Si pensi all'impegno profuso in questi anni da diversi *turuq* attraverso una fitta attività pubblica sul terreno della bioetica, della tutela dell'ambiente, della cittadinanza attiva e della partecipazione politica o della tematizzazione della identità plurima. L'apertura alla molteplicità di volti in cui si incarna l'«altro» si radica nella centralità tradizionalmente accordata dal sufismo all'esperienza e alle pratiche mediante le quali ci si coinvolge con gli spazi, i tempi e le formazioni di senso degli altri.

A partire da queste posizioni i sufi intrattengono i loro rapporti complicati quanto inevitabili con gli attori dell'Islam politico, nei confronti dei quali il sufismo non può porsi per sua stessa natura che come alternativa, non solo con la totalità della sua pratica, ma anche attraverso il lavoro intellettuale dei *turuq* dedicato all'azione «antiriformista» (ovvero di confutazione della tesi salafite) e al superamento delle ideologie islamiste in genere. Le continue e gravissime violenze che il terrorismo di matrice jihadista ha inflitto alle *zawāyā* quasi quotidianamente in più parti del mondo, a cominciare dal

Pakistan al Mali, sta a dimostrare, per quanto non molto presente all'attenzione dei media, la rilevanza accordata al sufismo dai suoi più intransigenti nemici.

Luogo nel quale questi connotati del sufismo contemporaneo si mostrano con particolare evidenza è l'Europa, dove esso intreccia i suoi percorsi con quelli dell'Islam migrante, e viene a rappresentare una via intellettualmente attraente di avvicinamento all'Islam, oltre a trovare spesso in molti ambienti interlocutori capaci di avvertire la portata del suo contributo, e infine a sviluppare un significativo influsso sul sufismo dei paesi d'origine, alimentando così quella circolarità della cultura sufi che sta contribuendo a superare la tipica dicotomia tra paesi di partenza e di arrivo dei flussi migratori, nel contempo valorizzando le peculiarità del rapporto tra esperienze sufi e contesti locali.

Considerazioni: per un Islam plurale

In che misura una conoscenza di ciò che è stato e di quello che oggi è quanto siamo soliti chiamare sufismo può contribuire a una comprensione dell'Islam nel suo rapporto con le società contemporanee? Mentre interpretazioni anche complesse, raffinate e fondate su una vasta informazione tendono frequentemente a trovare il punto di condensazione delle loro tesi in una definizione, nonostante tutto univoca ed essenzialista, di un Islam fondamentalmente monolitico, l'esigenza di conoscere quanto effettivamente accade oggi ai musulmani e al loro rapporto con i mondi di cui fanno concretamente parte, richiede strumenti che consentano di cogliere l'estrema pluralità di aspetti che l'Islam viene ad assumere a partire dalle coordinate geografiche e storico culturali che ne rimodellano ripetutamente la configurazione, ma anche e soprattutto, nel continuo incrocio tra quanto lega questo fenomeno religioso con le molte dimensioni in cui si manifestano le grandi trasformazioni che attualmente coinvolgono tutte le culture e tutte le tradizioni. Forse per riuscire a vedere le molte realtà diverse che rischiano di implodere in una visione che le riduce a variazioni superficiali

di un'unica sostanza, può essere utile avvicinare una dimensione dell'Islam che coincide, nella pluralità dei suoi molti volti e nelle varie fasi della sua lunga storia, con una tenace attenzione per la concretezza dell'esperienza religiosa, per la singolarità di ogni via che miri al cuore della fede e quindi alla pluralità dei percorsi in cui complessivamente si articola lo sforzo umano. In altri termini, leggere nei movimenti del pensiero, negli stili di vita, negli atteggiamenti nei confronti dell'alterità la proposta sufi può contribuire, oltre che a una rappresentazione più corrispondente all'articolazione assai differenziata della cultura e della religiosità musulmane, a restituire alla realtà dell'Islam e a quella stessa dei suoi molti interlocutori politici e culturali la dimensione di un presente aperto a più sviluppi.

Immettere il sufismo nel quadro generale dell'Islam significa comunque complicare molte rappresentazioni del fenomeno islamico, sia esterne che interne al campo musulmano, che con la marginalizzazione del riferimento sufi vedono venir meno una possibile fonte di obiezioni. Così pure, la considerazione delle forme in cui oggi si riproduce in uno scenario mondiale la vitalità del sufismo, offre esempi di stili di vita che deludono le attese fondate su scontate categorizzazioni. Ciò che forse soprattutto conviene chiedersi è se dal sufismo, sia come complesso di esperienze in corso, sia come insieme di risorse intellettuali ed etiche elaborate dalle sue tradizioni, possa favorire non solo lo scioglimento del binomio Islam-terrorismo nella costruzione sociale dell'immagine dei musulmani, ma anche la comprensione dei processi sociali e politici che fanno sì che il terrorismo, il radicalismo violento, la «terza guerra mondiale» diffusa, siano uno snodo non casuale nell'evoluzione dell'ordine-disordine mondiale. In altri termini, il sufismo, può offrire all'Islam e non soltanto a esso, criteri per una lettura degli esiti della modernità e delle sfide del presente [Corrao 2015] non bloccata sul crinale della condanna totalizzante o dell'apologia del pensiero unico e di presunte irresistibili tendenze? Forse proprio perché tradizionalmente animato da una dottrina che, indicando la via del distacco dai legami mondani, anche vorrebbe trovare nella superiore adesione

alla realtà dell'unità di Dio le condizioni per uno sguardo sul mondo attento alla miriade di eventi concreti in cui traspare la potenza divina, il sufismo oggi può contribuire a produrre una più matura interpretazione del pluralismo religioso e dei suoi rapporti con i percorsi di realizzazione della democrazia e alla definizione di un'ottica nella quale la molteplicità dei percorsi individuali, di gruppo o di comunità che si producono nel presente, a cominciare da quelli che disegnano i tanti volti dell'Islam, venga conosciuta nelle dinamiche che ne determinano gli incroci, le ibridazioni e le metamorfosi, nella concretezza umana dei singoli che li vivono.

IGIABA SCEGO

IL GATTO E L'ISLAM

When the British orientalist E. W. Lane lived in Cairo in the 1830's, he was quite amazed to see, every afternoon, a great number of cats gathering in the garden of the High Court, where people would bring baskets full of food for them. He was told that in this way, the *qadi* (judge) fulfilled obligations dating back to the 13th-century rule of the Mamluk sultan al-Zahir Baybars. That cat-loving monarch had endowed a «cats' garden» where the cats of Cairo would find everything they needed and liked.

Annemarie Schimmel

Questa storia comincia dove cominciano un po' tutte le storie degli animali della terra: sull'arca di Noè. Una leggenda vuole che l'arca, mentre si dibatteva tra vorticosi flutti e fulmini rancorosi, fosse ad un certo punto invasa letteralmente dai topi. Gli animali erano spaventati, scocciati, stanchi, depressi. Nessuno in quell'arca sapeva quale sarebbe stato il proprio destino. Una forzata estinzione o la salvezza? Tutto era nelle mani di Dio. Anche Noè era piuttosto preoccupato. La situazione non era facile. E quei ratti poi un vero tormento. Ma quando tutto sembrava perduto ci fu un intervento divino che per fortuna risolse la questione. Il patriarca si avvicinò al leone e accarezzandolo lo fece starnutire. Il leone, si sa, è il re della foresta, il più potente, il più bello, il più maestoso. Ma è meglio non avvicinarsi a lui quando starnutisce, non si sa bene cosa ne può uscire fuori. Nell'arca furono fortunati perché dalle narici del possente leone uscirono due esserini bellicosi, che in tutto e per tutto assomigliavano al maestoso felino, ma erano non solo più piccoli, ma anche molto più furbi. Quegli occhi oblungi, quelle labbrucce belle, quei baffetti sottili tradivano già una forte personalità. Una scaltrezza che

non aveva uguali. E fu naturalmente la fine per quei ratti scocciatori che furono annientati in un battibaleno da quei leoncini in miniatura. E così, come ogni storia a lieto fine, l'arca fu salva e tutti gli animali del pianeta più sereni. Noè naturalmente felice come una pasqua.

Questa leggenda, diffusa in quasi tutto il Medio Oriente, tra varie popolazioni di diversa religione, spiega la centralità dell'animale gatto in questa parte del mondo che fu poi interessata a partire dal 622 d.C. (l'anno dell'Egira) dall'espansione e conquista dell'Islam.

Le società arabo-islamiche sono gattofile. È fatto noto ed accertato. Il gatto è un dogma o quasi. Il gatto è legge. Il gatto è infinito.

I cani sono tollerati (non disprezzati come dice qualcuno), ma per il gatto è infinito amore.

Me lo conferma pure la mia amica Farida, algerina, residente a Tor Pignattara. «Mia zia – mi dice Farida – quando una gatta partorisce prepara per lei lo stesso cibo che darebbe ad una partoriente donna. Non vede differenze. Il gatto da noi è trattato con grande rispetto e amore. Il gatto è un re». Siamo seduti in un caffè io e Farida, beviamo un buon tè freddo. L'afa ci uccide: Roma è avvolta da un calore spaventoso. Parlando con lei però la mia testa si rinfresca, con tutti quei bei ricordi di un'Algeria non così lontana dall'Italia, e mi rendo conto che il gatto che esce dalla sua descrizione non è un «giocattolo», non un *pet* da tenere lì sulle ginocchia per riscaldarci. Il gatto di cui mi parla Farida ha in sé qualcosa di più, lui è di fatto un compagno di viaggio, un collega, un compare con cui dividere il companatico e le tribolazioni. La zia li nutre, li rispetta, ma non a caso li tratta con la stessa deferenza che deve agli umani. Ed è così che nei cortili delle case in Algeria come ad Istanbul i gatti diventano presenze tra le più familiari. Quasi non ci fossero gerarchie. E lo stesso mi conferma, con altre parole, Laura Silvia Battaglia giornalista esperta di Medio Oriente e di Yemen in particolare. Sposata con uno yemenita nel paese delle Torri dai mille colori, Laura ha lì (nonostante la guerra che sta devastando il paese) molti dei suoi affetti. La sua famiglia è di Sana'a ed è lei al telefono a dirmi con

grande entusiasmo che suo «suocero è un gattaro». Cerco di immaginarmelo. Non ho mai visto una sua foto. Ma è come se fossi davanti a lui, eccolo lo vedo e laggiù avvolto da una marea di pelo di gatto al centro di un cortile mentre li nutre e si riempie gli occhi del loro affetto, non sempre disinteressato. Laura conferma questa mia fugace visione «sanno quando c'è il pranzo ed eccoli che ti sbucano da ogni dove. Sono gatti liberi e sanno che mio suocero lascia la porta aperta». Come molte case yemenite la casa della famiglia di Laura è di tre piani, spesso più nuclei familiari si dividono uno stesso palazzo. Non è raro infatti vedere i figli abitare con le spose sotto lo stesso tetto dei genitori. Si sta insieme per tradizione, per economia, perché così si è fatto da secoli. Ognuno con la sua privacy, ma ognuno anche con lo stare insieme reciproco. Ed ecco che Laura mi descrive nel dettaglio questa sua casa yemenita: le stanze, le scale, l'ampio cortile, la vigna con l'uva che non diventerà mai vino, il cancello in mezzo a tutto. «E poi – mi dice Laura – ci sono i gatti. Sono una caratteristica della casa». Ed eccolo il suocero lì intento a raccogliere le frattagline per le sue creature, per i suoi gatti, i gatti liberi del quartiere. La moglie lo rimbrocchia, a volte mima il gesto di cacciare i gatti. Ma loro, i felini, lo sanno che lì (e questo succede in molte case yemenite) la porta è sempre spalancata. Sanno che nonostante qualche borbottio incostante lì troveranno sempre da mangiare. Ed eccoli, mi sembra quasi di vederli, i gatti che il suocero di Laura non lascia mai affamati. Li nutre ad uno ad uno, stando attento che nessuno rimanga senza cibo. Forse questi gatti liberi non hanno nome, come il gatto anonimo di Audrey Hepburn in *Colazione da Tiffany*, ma hanno tutto quello che serve in questa vita, ovvero nutrimento e amore.

E questa tra uomo e gatto, va detto subito, è una storia d'amore tra le più lunghe che si siano mai viste sulla terra.

Le società arabo-islamiche adorano i gatti da così tanto tempo che non è possibile datare l'inizio di questa rocambolesca e buffa relazione.

Molti studiosi invece hanno cercato di quantificare la durata di questo amore e sono arrivati alla conclusione che

sono quasi 9.000 anni che in Medio Oriente uomo e gatto hanno a che fare l'uno con l'altro.

E proprio in un giorno di 9.000 anni fa, per noi difficile anche solo da visualizzare, un uomo (o probabilmente una donna) addomesticò il felino. E da lì, dal Medio Oriente, i gatti si sparsero per tutto il globo, senza dimenticare però il luogo dove il tutto è di fatto cominciato. Probabilmente è l'eco di quel primo incontro a rendere questa zona geografica così speciale, così gattara. È tra il Tigri e l'Eufrate, tra le sponde del Nilo, a ridosso delle acque limpide del Mediterraneo che noi bipedi abbiamo stretto un patto con questa scaltra creaturina a quattro zampe. Non è un caso infatti che i gatti fossero particolarmente apprezzati nell'antico Egitto. Abbiamo prove risalenti a 3.600 anni fa della presenza nelle case di animali domestici, di gatti in particolare. Gli egizi non solo avevano divinità che assumevano forma di gatto, ma mummificavano i gatti domestici che erano stati in loro compagnia in vita. Il felino era considerato in tutto e per tutto un pari tra i pari, non di certo un essere inferiore da maltrattare o da deridere. E da lì tutto è stato facile tra uomo e gatto. Si può dire, senza timore di essere smentiti, che è dai tempi degli antichi egizi che questo legame si è rafforzato.

Il gatto veniva anche portato in battaglia e i persiani credevano che fosse una creatura magica con superpoteri nascosti. Per questo forse più di altri popoli portavano come talismani i gatti vicino ai loro scudi.

Nell'Islam l'eco di questo amore ha caratterizzato evidentemente anche la prima Arabia islamica. Le presenze numerose e quotidiane di gatti, soprattutto come nell'arca di Noè in funzione anti-topi, ha portato a proseguire questa relazione rinsaldandola ancora di più con storie e situazioni nuove e briose.

Sull'Arabia preislamica, la cosiddetta epoca della *ḡābiliyya* (letteralmente dell'ignoranza, intesa come ignoranza dell'Islam) si sa poco della relazione uomo-gatto, per mancanza di fonti scritte. I gatti erano amati o odiati durante la *ḡābiliyya*? Non si sa. Probabilmente furono molto amati anche allora, ma l'affetto per loro rimase qualcosa di nascosto. Invece fu grazie

all'Islam che il gatto balzò, dopo l'exploit avuto nell'antico Egitto (dove come dicevamo il gatto è stato tra gli animali un protagonista di un certo rilievo) di nuovo sul palcoscenico di una notorietà che forse non era mai venuta meno.

Farida continua a sorseggiare il suo tè. Il caldo continua a friggerci. Ed è lei a parlarmi di Abū Ḥurayra e dei suoi gatti Sorride. Anch'io sorrido. Pensiamo ai primi islamici e alla loro passione gattofila che in Occidente è poco conosciuta.

Sarebbe bello poter raccontare queste storie dolci a chi considera l'Islam una religione «cattiva» popolata da violenza e sconcerto.

Ed è lì in un bar della capitale d'Italia che io e Farida iniziamo un viaggio di parole che ci porta dentro questa infinita passione. Andiamo indietro nel tempo, cambiamo dimensione, ci allontaniamo dal nostro presente caotico e ci mettiamo per un attimo nei panni di chi doveva attraversare le terre dello Hijaz, di quella penisola arabica riarata dal sole, ma addolcita dal gusto pastoso dei datteri. Ed è lì, nel luogo per lui più naturale, ovvero nel centro esatto della scena che troviamo messer gatto.

C'è da dire che ha dovuto sgomitare prima di farsi valere. Amato era amato.

Ma c'era chi, come i dromedari, lo superava in notorietà di quasi due spanne. Il dromedario per chi attraversava quei deserti era casa, rifugio, latte, vita. Il dromedario trasporta, conforta, accarezza le anime affaticate e si carica di un peso che per l'uomo è troppo pesante. È l'animale dell'Arabia per eccellenza. Sia l'Arabia sia il vicino Corno d'Africa sono grati a questa creatura e alla sua gobba. Sanno che senza di lui non sarebbero sopravvissuti a quell'arsura, a quel capriccio assoluto della natura. Il dromedario era (e lo è ancora) necessario quasi quanto l'aria che quei pastori respiravano. Senza non si poteva nemmeno pensare di andare avanti. Per questo ci sono milioni di poesie arabe (ma anche del Corno d'Africa) dedicate al dromedario.

Nel mondo arabo inoltre sono molto amati anche cavalli e falchi.

Si sa poi che con i cani non corre buon sangue. Utili per il lavoro, per controllare le greggi, per la caccia, ma mai

da introdurre dentro casa. Il cane è *ḥarām*. La saliva e il contatto con il pelo (bagnato in alcune tradizioni e anche non bagnato in altre) sono da considerare *nağas*, impure per l'Islam. Se si entra a contatto con un cane spesso si è interdetti da alcuni rituali religiosi. Questo probabilmente era avvenuto perché nell'Arabia preislamica il contatto tra animali (soprattutto con i cani) e gli uomini erano molto stretti.

Il tabù del cane, di uomini allattati dai cani (ricordiamo la leggenda a noi più vicina della Lupa capitolina) aveva nella zona della penisola arabica un qualche fondo di verità. E succedeva spesso che cane e padrone condividessero una scodella, un giaciglio e persino in casi estremi, come ricordato, l'allattamento della prole. Per chi non aveva medicine anche la saliva di un cane dopo dei tagli e delle bruciature poteva dare sollievo. Nessuno di quegli arabi preislamici sapeva nulla di batteri e di trasmissioni di malattie. Ma questo si intuì con il tempo e con l'esperienza. Non a caso l'Islam fu molto attento all'igiene, era l'unico modo per difendersi da malattie fatali. Fu proprio negli *ḥadīṭ*, i detti del profeta Muhammad, che tanti piccoli aspetti della vita quotidiana (rapporti con gli animali compresi) furono di fatto regolamentati. La legge islamica infatti non si basa solo sul Corano, ma anche su una catena dei detti del Profeta certificata da una catena di testimoni, ed è in questi detti che viene spiegato come di fatto difendersi dai batteri dei cani e non dai cani, che come tutti gli animali nell'Islam erano sommamente rispettati dalla religione. Basti pensare per esempio come un cane di fatto è presente in una sura del Corano, la 18, la sura della Caverna.

La storia è quella dei sapienti di Efeso, nota nel Cristianesimo e presente con alcune varianti nell'Islam. Nella leggenda cristiana i savi erano sette di numero e la leggenda li descriveva come uomini devoti perseguitati perché non volevano sacrificare animali e lodare idoli pagani o peggio abiurare alla loro religione. Murati vivi invece di morire, si risvegliarono 200 anni dopo in un mondo dove il loro credo era ormai religione di Stato. L'intervento divino aveva salvato la loro vita con sommo gaudio degli interessati.

Nelle varianti islamiche la persecuzione è presente, ma il numero dei sapienti non è indicato con esattezza, forse sono quattro o forse tre. Ma nel Corano tra gli addormentati figura un cane:

Avreste creduto che fossero svegli e invece dormivano. Noi [Dio] li girammo [di quando in quando] sul fianco destro e su quello sinistro, mentre il loro cane era sulla soglia con le zampe distese. [...] Diranno: «Erano tre, e il quarto era il cane»; diranno, congetturando su ciò che ignorano: «Cinque, e sesto il cane», e diranno «Sette, e ottavo il cane». Tu di': «Il mio Signore conosce meglio il loro numero; ben pochi lo conoscono». [...] Rimasero trecento anni nella caverna, e [alcuni] ne aggiungono altri nove (Corano 18, 18-25).

Per il misticismo islamico, successivamente proprio a partire dalla sura della Caverna, il cane diventerà un canale privilegiato di collegamento tra Dio e l'uomo.

Quindi è sbagliato pensare che la religione islamica, come viene erroneamente detto spesso, odi una creatura del pianeta carina e tenera come il cane. Ma la sua presenza è regolamentata, come per il cibo, con una forte un'attenzione per quel che riguarda pulizia e igiene.

Ma se il cane era utile, come del resto era utile il cavallo, per il gatto la storia è ben diversa all'interno delle società arabo-islamiche. Il suo pelo morbido, la sua figura slanciata, i suoi occhioni belli avevano conquistato cuori.

Ed ecco che pian piano anche il dromedario e il cavallo dovettero cedere lo scettro del più amato al gatto. Fu subito chiara la gattomania che pervadeva il mondo arabo-islamico. Certo anche qui potremmo spiegare tutto questo con l'affetto dell'uomo per una creatura utile, che uccideva i ratti e tutti gli altri animali molesti. Certo questa è una parte della storia, ma non è tutta la storia.

Io e Farida, nel nostro affastellare parole, sappiamo bene quale storia ci è stata raccontata dalle nostre madri quando eravamo piccole.

Una storia semplice e dolce. Una storia da sogno, bella come una fiaba, ma con la concretezza dei fatti reali che rendono la nostra umanità magica.

Il profeta Muhammad, riportano gli *ḥadīth*, aveva un grande affetto verso tutti gli animali della creazione, ma il suo animale preferito era sicuramente il gatto. La gatta più famosa dell'Islam non a caso è Mu'izza, la gatta del Profeta, una gatta per alcuni bianca e per altri rossa. In un famoso *ḥadīth*, uno di quelli che per primi vengono raccontati ai bambini, si parla proprio di Mu'izza che un giorno si addormentò sulla veste del Profeta, esattamente sulla sua larga manica. Il Profeta doveva alzarsi per recarsi alla preghiera. Che fare? Svegliare il gatto? Interrompere quel sonno ristoratore? Il Profeta, riferiscono gli *ḥadīth*, per non molestare l'animale preferì tagliarsi la manica e non disturbare quel sonno profondo. Una forma di rispetto unica se pensiamo che nella stessa epoca, il Medioevo, in Europa per gli animali la vita era un vero incubo.

Non era un tempo facile per gli animali in genere e nel Medioevo cristiano, per esempio, i gatti erano molto odiati. Necessari anche qui per combattere i ratti (che infestavano le case, gli acquedotti, i giardini, le chiese), venivano però visti come creature selvagge. Troppo libere di entrare e uscire dentro casa. Dei ficcanaso necessari insomma, ma non molto amati. Ecco perché presto in Europa i gatti furono identificati con il demonio. Si diceva che Satana in persona discendesse tra i suoi devoti in forma di gatto nero e sia i templari che i catari furono accusati di far partecipare dei gatti ai loro riti. Il gatto nel Medioevo europeo era anche considerato il simbolo del potere femminile e in quanto simbolo delle donne doveva essere annientato. Le streghe, che poi venivano condannate al rogo dall'inquisizione, si diceva che assumessero forma felina per non essere catturate dalle forze celesti. Queste dicerie intorno al gatto erano nate in un contesto preciso, dove qualsiasi voce fuori dalla norma era punita con fuoco e torture. Il gatto era troppo libero per piacere ad un Medioevo europeo pieno di regole, spesso difficili da seguire. Il gatto, seppur addomesticato, era indipendente. Scorrava per la città e poi andava dove voleva lui, come voleva lui. Era un anarchico in tempi in cui l'anarchia non esisteva. In una società dove era il feudatario a dettare legge e ancor più su l'imperatore insieme al papa,

il gatto di fatto scompaginava ogni gerarchia. Necessario ma considerato dai più malevolo, cattivo, perfido e di fatto un invasore del giaciglio domestico. Era tollerato, non di certo coccolato. E quando si poteva abbrustolire una strega insieme al suo gatto, che goduria era per molti!

C'era poi chi i poveri gatti se li faceva addirittura allo spiedo. Che tempi duri!

Il gatto a quei tempi stava molto meglio nel mondo dove regnava la mezzaluna. Nel mondo arabo-islamico era ammirato per la sua pulizia, per la sua leggiadria, e si anche perché insomma i topi non piacevano nemmeno in Medio Oriente. Inoltre questo suo spirito libero, senza padroni, piaceva molto a chi aveva nel suo background società nomadi che si erano sedentarizzate con il tempo, ma che non perdevano lo spirito di non avere legami se non con Dio e la propria coscienza. Così poco a poco il gatto divenne il *pet* per eccellenza degli arabi e in generale degli islamici. Anche perché gli *ḥadīṭ* erano stati molto chiari su questo punto, il gatto era *ḥalāl*, era puro, poteva entrare dentro casa, non c'era bisogno di lavarsi dopo averlo toccato, non impediva nessun rituale, anzi era quasi un esempio vivente di cosa doveva essere l'igiene. Lo stesso Profeta raccontano gli *ḥadīṭ* a volte predicava avendo un gatto, (sempre Mu'izza, forse) accovacciata sulle sue ginocchia. E anche qui sono fiorite varie storie. Una di questa, una leggenda non un *ḥadīṭ*, spiega perché alcuni gatti sono striati, sarebbe una carezza del Profeta che ha lasciato il suo segno indelebile sulla schiena di quel gatto e dei suoi antenati. Inoltre uno dei doni che il gatto ha avuto da Allah è la possibilità di cadere sulle sue zampe senza farsi male. Da qui la credenza che il gatto abbia sei vite, vite che poi cammin facendo in Europa sono diventate nove.

Un personaggio imprescindibile quando si parla di gatti e Islam è 'Abd al-Raḥmān ibn Saḥr Al-Azdī. Lui era uno dei *ṣadīq-al-Nabī*, un compagno del Profeta, ed è noto ai più come narratore di numerosi *ḥadīṭ*. Grazie a lui molti detti e fatti della vita del Profeta sono arrivati fino a noi. Negli *ḥadīṭ* è molto importante la catena dei trasmettitori e lui fu uno dei più citati e di sicuro tra i più importanti.

L'uomo, originario dell'attuale Yemen, aveva da giovanissimo un altro nome, era infatti conosciuto ai più come «servo del sole», 'Abd-al-šams, e fin da piccolo adorava i gattini. Non se ne separava mai. Anche mentre camminava ne aveva uno che gli scivolava da una spalla o gli faceva le fusa mentre era in meditazione. Era attorniato da gatti di ogni colore, forma, peso. Gatti liberi che però vedevano in lui un faro da seguire ciecamente. E lui commosso da tanta dedizione nutriva la sua ciurma e ricambiava il loro affetto con tutto il sentimento di cui disponeva. Era un uomo semplice, devoto alla nuova religione, capace di un grande spirito di sacrificio. Come tutti i primi musulmani patì fame e disagi, fu perseguitato e dovette fuggire. Ma mai nemmeno un minuto si dimenticò dei suoi gatti che per lui erano tra gli esseri viventi i più stimabili. E così anche il suo nome lentamente cambiò, smise di fatto di essere servo del sole, abbandonò quel nome blasfemo secondo i dettami della nuova religione dove si doveva essere solo servi di Allah, e divenne noto come Abū Ḥurayrah, che letteralmente significava «padre del gattino». Quando l'Islam non fu più una religione perseguitata e il numero dei credenti aumentò Abū Ḥurayrah poté anche lui finalmente sentirsi libero. E non dimenticò per un solo istante i gattini che gli avevano fatto compagnia nell'ora del bisogno. Ora era lui che aveva in custodia la moschea e anche lì riempì i dintorni di gatti. Li nutriva, li coccolava e la Grande moschea fu letteralmente presa d'assalto (in senso benevolo) da numerosi gatti che li trovarono ristoro e cibo in abbondanza. Il gatto era considerato animale *ḥalāl*, come già ricordato, quindi se entrava in moschea, questo non era di nessun intralcio alla preghiera e alle benedizioni. Anzi avere i gatti intorno era solo un segno tangibile della bontà e della misericordia di Dio. Nell'Islam infatti un peccato tra i più grandi è maltrattare gli animali. Tutti gli animali, cane compreso. Anche qui erroneamente si potrebbe pensare che i cani potessero essere alla mercé di violenze in quanto un contatto con esso porta a delle impurità rituali, ma non è così. Il cane come il gatto è tutelato dalla legge della religione che vede in ogni creatura il riflesso della misericordia divina.

Nel Corano d'altronde c'è scritto che ogni animale ha la sua vita comunitaria e al suo modo di servire Allah. E si dice che ogni maltrattamento è visto dalla religione come un peccato mortale.

Purtroppo non sempre però queste norme sul maltrattamento vengono seguite. Sia in Oriente sia in Occidente vediamo ogni giorno animali trattati in un modo davvero crudele. Nel mondo influenzato dall'Islam purtroppo sono i cani a passarla peggio. Non è un caso che *kalb*, cane, è uno degli epiteti considerato tra i più ingiuriosi della lingua araba. E per insultare qualcuno spesso si usa anche *ibn kalb*, figlio di cane. Ricordo che in Somalia, ero piccola quando misi piede per la prima volta nella terra dei miei genitori, vidi per la città moltissimi cani randagi. Io abituata ai barboncini dei vicini a Roma o alle avventure di Lassie in Tv consideravo i cani dei teneri batuffoli. Ma la vista di quei primi cani a Mogadiscio fu per me un grande shock. Non mi aspettavo di vedere in giro cani feroci come leoni, laceri e con denti così aguzzi da poter straziare qualsiasi carne, incluso la mia. Ricordo che tremai. E ricordo che qualcuno mi disse «non ti avvicinare mai a un cane, sono belve dell'inferno». Erano gli anni Ottanta del secolo scorso e io avevo solo nove anni. Ricordo che un po' mi arrabbiai per quel «creature dell'inferno» detto con ferocia, i cani sono belli, replicai, credo troppo debolmente per essere presa in considerazione. Poi mano a mano che passavano i giorni il panorama cominciò a farsi più chiaro intorno a me. Non erano i cani ad essere violenti, ma la gente intorno a non lasciare a quelle creature altra scelta. Si dovevano difendere e giustamente lo facevamo con le unghie e con i denti. Purtroppo qualcosa che era una regola di igiene venne distorta, come avviene a volte nelle usanze dei popoli. In Europa la stessa deformazione colpisce i gatti neri per esempio. Per fortuna erano molti in Somalia a spiegare che gli animali non dovevano essere molestati dall'uomo in nessun modo e che questa regola sulla tutela degli animali era tramandata dagli *ḥadīth*.

D'altronde in Somalia i ragazzi delle bande spesso scherzavano pesantemente anche con altri animali come ricci,

lucertole, rondini e gattini. Si anche i gattini non avevano scampo se finivano nelle mani sbagliate. Ma questo poteva succedere a Mogadiscio come a Roma, a Parigi come New York. Io per anni ho fatto incubi orripilanti pensando a Crudelia de Mon della Carica dei 101 di Walt Disney e alla pelliccia della stravagante signora fatta di pelo di cane. Ecco, di Crudelia de Mon è pieno (purtroppo) il mondo. E il mondo arabo-islamico non fa eccezione.

Ma anche di uomini (e donne) misericordiosi come Abū Hurayrah per fortuna nostra ne esistono molti. Che grande gioia per gli animali!

Nel mondo arabo-islamico è forte la convinzione che i gatti spesso ricompensino chi li ama. In Turchia raccontare ad un gatto, dritto dritto nelle sue orecchiette, un proprio desiderio può essere un passo decisivo per raggiungere i propri sogni. Però al gatto non basta dire «esaudisci il mio desiderio», al gatto (che è sempre molto bravo nelle compravendite) va dato qualcosa, qualche piccola leccornia. Se si lecca i baffi per bene, ci guarda con aria sorniona e ci dimostra di aver gradito il nostro dono, allora siamo a cavallo, vuol dire che il nostro desiderio verrà esaudito e anche in breve tempo. Ma la grazia, una volta ottenuta, non va rivelata, se no si attira la cattiva sorte e insomma tutto diventa vano. I gatti del desiderio, così sono chiamati dai turchi questi gattini magici, sono considerati dai più dei *ğinn* (esseri che nella tradizione islamica condividono il pianeta con gli uomini, una sorta di folletti) che possono prendere i nostri sogni e farne qualsiasi cosa. I gatti poi sono attornati da credenze popolari che li vogliono spesso dispensatori di fortuna o marchiati da segni divini. C'è poi addirittura chi attualizza la figura del gatto *ğinn* in modo assolutamente sbalorditivo. Sempre in Turchia, per esempio, credono che Kemal Atatürk, l'uomo che è stato il padre della nazione turca, un giorno si reincarnerà (anche se la reincarnazione non è contemplata dalla tradizione islamica) in un gatto bianco dal pelo folto, lungo ma non infinito. Un gatto d'angora insomma. Uno di quei esemplari morbidi come cuscini, le cui fusa sono pura estasi. Fa un po' sorridere l'idea che lo statista della Turchia moderna, Kemal Atatürk, torni

alla sua gente in forma di gatto. Questo sottolinea quanto siano considerati importanti i gatti in questa società. Molto importanti se addirittura il Padre della patria ha avuto in dotazione dalla tradizione una leggenda così tenera.

Non solo gatto, ma in numerose versioni della storia, Atatürk avrebbe avuto oltre il corpo felino anche un occhio verde e uno di ambra. Un gatto bello come pochi al mondo insomma. E forse proprio questa leggenda portò la Turchia a salvaguardare questa razza di gatto anche a discapito delle altre. Non a caso sorsero per tutto il paese degli zoo dove i gatti d'angora bianchi vennero rinchiusi per preservarli e per sottoporli ad un allevamento intensivo. Il piano era di aumentare il numero di esemplari e far diventare questa razza quasi il simbolo della patria.

Questa piccola storia ci porta in Turchia. Io e Farida parliamo un po' di Istanbul. E lì tra torri, minareti, ristoranti affogati nelle spezie fa sempre capolino un gatto. Se c'è una capitale dei gatti al mondo questa è proprio Istanbul. I gatti in Turchia sono ovunque, accettati, coccolati, vezzeggiati come piccoli principini e principessine. Li trovi dappertutto al museo, nei locali dove si fuma la shisha, nei grandi cortili dei palazzi di ottomana memoria e non manca mai un bel gatto in famiglia naturalmente. I più sono nomadi e vanno a zonzo per la città con una sicurezza da piccoli boss *in pectore*. Sono dei nomadi legalizzati che sanno che ovunque andranno ci sarà per loro una bella coscetta di pollo o una scodella di buona carne marinata. Sono dei buongustai, i gatti di Istanbul, perché la città li vizia. Loro non chiedono l'elemosina, non sono cenciosi o bisognosi. Hanno al contrario un atteggiamento regale, quasi arrogante a volte, da vero padrone della città. Certo la vita moderna stressa anche i gatti che sono rintontiti dal rumore e spesso finiscono sotto la ruota di qualche bolide. Ma nonostante il rumore sembra quasi che le città influenzate dalla cultura arabo-islamiche, non solo Istanbul, siano di fatto costruite prima per i gatti e poi per gli uomini. E questo fatto meravigliò non poco i primi viaggiatori europei che arrivavano a visitare le capitali orientali. Annotavano nei loro taccuini come questo felino fosse curato e lodato in terra d'Islam. Per esempio il cibo

per gatti non è certo invenzione moderna, ma qualcosa che fu inventato nel XIII secolo nel mondo arabo-islamico e già in Siria erano attivi numerosi veterinari che si prendevano cura del benessere di questo nostro piccolo amico a quattro zampe. Era un dare e ricevere reciproco. L'uomo dava al gatto, perché il gatto dava all'uomo. Lo stesso profeta Muhammad, dice la tradizione, fu salvato dal morso di un serpente da uno dei gatti di Abū Hurayrah. E poi come dimenticare che i gatti erano di fatto il salvacondotto degli uomini contro la peste che nel Medioevo aveva fatto stragi in ogni dove? Cacciando i ratti, impedivano al morbo mortale di diffondersi.

C'è poco tempo. Farida deve correre a casa. Tra pochi giorni deve tornare in Algeria. Non ci torna da 3 anni. Mi chiedo quanti gatti vedrà.

E poi, dopo tanto parlare di passato mi piacerebbe raccontare a Farida la storia di un gatto moderno, nato in Iraq e costretto suo malgrado, come tanti suoi concittadini, a trasformarsi in un rifugiato, un richiedente asilo. Un gatto rifugiato, sì. Giuro! Esiste davvero. Ha con le sue zampine superato i confini e bruciato le storture di un'Europa for-
tezza blindata.

Non c'è tempo di raccontare a Farida questa storia. Si è alzata. Sta pagando il conto della sua colazione. Sta per andare via, a preparare le valige.

Allora di questo gatto rifugiato parlo un po' qui, con la speranza che la storia la raggiunga ad Algeri dove è diretta.

Ci sono storie che ci strappano letteralmente l'anima dal petto.

Di questo gatto in particolare ho letto le vicende sul «Guardian», su «Libération», sul catalano «La Vanguardia» senza contare poi gli innumerevoli siti internet con foto infiorettate del gatto migrante.

La storia di questa famiglia e del loro animale domestico mi ha fatto riflettere su quanto di quello che conta devi lasciarti alle spalle quando fuggi da una guerra.

Ma si può lasciare il proprio gatto? La domanda è davvero di quelle filosofiche. Amletica quasi. Si può abbandonare il proprio gatto, la creatura amata, al proprio infausto destino?

Molte famiglie non riescono a compiere questo estremo sacrificio, non riescono ad abbandonare all'orrore della guerra le loro creature più amate. E spesso oltre alla sacca con gli oggetti più preziosi (i gioielli di famiglia per esempio), i soldi e i documenti che nessuno vuole ma ai quali si rimane affezionati perché forse sono l'unico segno di civiltà che ancora possiedono, ecco molti va detto si portano in braccio anche il proprio gatto.

Ed è esattamente questo, portarsi dietro il gatto, quello che ha fatto una famiglia di Mosul, formata da una madre, Suva al-Halaf, e dai suoi cinque figli, quando è scoppiata la violenza della guerra civile. La città era assediata da tutte le parti e sotto lo stretto claustrofobico controllo dello Stato islamico, la gente veniva decapitata per strada e le donne e le bambine violentate, l'unica opzione possibile per Suva e i suoi figli era partire. La vita ormai era solo un incubo perpetuo. Si doveva partire. Si doveva rischiare. Non si poteva rimanere chiusi dentro l'inferno. E il gatto? Lo lasciamo a Mosul? No, per niente al mondo, e fu così che il gatto fu tra le poche cose che questa famiglia irachena si è portata dietro. Un bel gatto bianco, dagli occhi teneri e dall'aria di chi la sa lunga. Quanto doveva aver sofferto anche lui, povero gatto, sotto i bombardamenti. Quanto doveva aver penato con il poco cibo che la sua famiglia divideva anche con lui. Ed è così passo dopo passo, avventura dopo avventura, Kunkuš (questo il suo nome) e la sua famiglia approdarono sull'isola di Lesbo. Il viaggio non era stato facile. Ma ce l'avevano fatta. Mancavano ancora tantissimi chilometri per arrivare in Germania, la loro meta. Lì una donna bionda, la cancelliera Merkel, aveva detto (inizialmente, per poi cambiare idea dopo poco) agli iracheni e ai siriani che potevano entrare, *welcome refugees*, questo era il grido di battaglia. Da Lesbo, dalla Grecia, così diversa da Mosul, arrivare alle porte della salvezza, verso una nuova vita, finalmente non sembrava più un sogno così impossibile da ottenere. Un altro passo, una zampina in più da allungare verso la meta e la Germania sarebbe stata alla loro portata. Dovevano solo tenere duro, non abbattersi. Ma è qui che la storia si complica. Kunkuš scompare in Grecia. Si allontana dall'accampamento prov-

visorio dove sono stipati i rifugiati. Forse voleva cercare del cibo. Forse perché anche lui, dopo tanti tormenti, voleva sgranchirsi le zampe e riorganizzare i pensieri. Chissà cosa stava passando nella sua testa. Ma la famiglia nel mentre ha avuto una soffiata, ci si deve rimettere in marcia, non c'è tempo da perdere, una porta si sta aprendo, una frontiera si sta squarciando, c'è una nave da prendere, si deve lasciare l'isola, andare in terraferma, raggiungere l'Europa più ricca, la terra di Mamma Merkel, la terra del benessere. E lì l'irreparabile. Kunkuš non c'è. Kunkuš dove sei? Gattino, dai, esci fuori, non è l'ora di scherzare. Lo chiamarono, lo cercarono, urlarono il suo nome. Ma non c'era niente da fare. Kunkuš era come sparito. Non potevano più aspettarlo, dovevano andare, con la morte nel cuore, lasciarlo al suo destino, davvero non potevano aspettare oltre. La porta si poteva chiudere, per sempre. Non se lo potevano permettere. Avevano quell'unica possibilità per andare in Europa e non la volevano perdere. La Germania era lontana. Ma loro sapevano che se avessero passato il grande ostacolo del mare forse dopo, quando avrebbero potuto contare solo sulle proprie gambe, sarebbe stato più facile. Chissà. Non potevano concedersi il lusso di aspettare Kunkuš. E così andarono via, tra le lacrime che solcavano i loro occhi stanchi per la tanta crudeltà del mondo, per la tanta paura vissuta sulla pelle, nei cuori, nel centro stesso dell'anima resa fragile dagli eventi.

Il gatto era ignaro di tutto. Quando tornò nel luogo dove avevano il loro giaciglio sotto le stelle non riuscì a trovare più la sua famiglia. Loro ormai erano centomila miglia lontani dall'isola, da dove stava lui. Kunkuš era disorientato. E ora? Era davvero solo ora? Come si fa a diventare gatti liberi? Lui che non era mai stato un vagabondo, lui che aveva avuto sempre famiglia, casa, cibo pronto che odorava di mille spezie, ora era costretto a reinventarsi una vita. Per fortuna qualcuno dell'isola intuì la sua storia. Capirono che non era il solito gatto randagio, capirono che il povero gatto bianco che si aggirava tra le rocce disperato aveva perso la sua famiglia. Lo guardarono e videro negli occhi il dolore della patria perduta. In tutto e per tutto quel gatto era un

rifugiato. Come lo sono i siriani, gli iracheni, gli afghani. A Skala Sykmanenia la sua storia stava commuovendo i pescatori, stava commuovendo le famiglie. Il gatto bianco, così puro di cuore e di pelo, venne così simpaticamente adottato dalla cittadina che cominciò a chiamarlo Dias, dandogli lo stesso nome di Zeus, la divinità greca dei fulmini e delle tempeste. Forse il nome era un apprezzamento per il suo incedere così reale, chissà. Sta di fatto che dopo la commozione scattò una solidarietà di tipo diverso. Qualcuno cominciò a chiedersi dove stava la famiglia di Dias e altri si chiesero se non potevano in qualche modo, come nelle favole, trovare un lieto fine a quella storia così triste. «E se trovassimo la famiglia di Dias?» questa fu la domanda che in un attimo si diffuse a Skala Sykmanenia come un benevolo contagio. Era tutto così assurdo, così impossibile, che la cittadina decise di provarci, di tentare la sorte: tanto che avevano da perdere? Ed è così che in un attimo fu messa in piedi dal villaggio una catena di solidarietà. Dias venne tolto dalla strada, lavato, nutrito, coccolato. Fu portato da un veterinario che oltre ad accertare il suo ottimo stato fisico decise di inserire sotto la sua pelle un microchip per facilitare le ricerche. In fretta e furia poi venne anche organizzata una pagina Facebook dove in inglese e in arabo veniva riassunta la storia di Dias. La storia di un gatto scappato da Mosul e trasportato da una famiglia amorevole sulla barca che dalla Turchia portava i rifugiati a Lesbo, in Grecia. Le speranze di trovare la famiglia di Dias, come ora veniva chiamato Kunkuš, certo erano poche, ma ormai dovevano arrivare fino in fondo, arrivare a trovare una soluzione qualsiasi in quella avventura dove si era imbarcato un intero villaggio. E la solidarietà dalla Grecia arrivò un po' in tutto il mondo. Vennero anche raccolti dei fondi tramite GoFundMe per il mantenimento della creatura e una volontaria tedesca, residente a Berlino, si rese immediatamente disponibile per tutto quello che riguardava la cura del gatto in attesa del ritrovamento della famiglia. Ed è qui che la storia assume il tono di una favola. Amy pagò il viaggio a Dias, i volontari avevano raccolto 1.000 euro e nella pagina Facebook dedicata al gatto vennero per giorni postate costantemente

foto di questo bel gatto bianco di Mosul che ne aveva veramente passate di tutti i colori. I patti erano chiari: Amy era ufficialmente la custode del gatto, un anno di attesa, solo un anno, poi il gatto e tutti i volontari si sarebbero arresi all'inevitabile e l'adozione di Amy sarebbe diventata definitiva. Dias non correva più pericoli. Comunque un tetto sulla testa l'aveva assicurato. E fu così che Dias-Kunkuš si rimise in viaggio. Il volo dalla Grecia alla Germania per il gatto fu tranquillissimo. E anche il suo soggiorno in un clima freddo filò liscio come l'olio. Invece la famiglia non si vedeva ancora. I giorni passavano e le speranze di vederli apparire si affievolivano. Poi però – la favola si fa apoteosi – per un colpo di fortuna la famiglia fa nuovamente il suo ingresso nella storia. Sì, erano loro, Suva al-Ḥalāf e i suoi figli. La famiglia del gatto è stata ritrovata. Si scoprirà in seguito che si erano rifugiati in Norvegia. Lacrime di gioia nel rivedere il loro gatto. Suva abbracciandolo lo chiamò subito *ḥayātī*, vita mia, e *ḥabībī*, amore mio. Che gioia estrema ritrovarsi. Ora anche integrarsi in quel paese straniero non sarebbe stato difficile, ora che stavano tutti di nuovo insieme. Ora che c'era Kunkuš con loro.

Quella famiglia irachena aveva sofferto per quella separazione forzata; quanta contentezza sapere che il gatto, come loro, dopo tante tribolazioni passate, si era fatto tanti amici in tutto nel mondo. Ora Dias-Kunkuš vive felice e contento dalla sua famiglia. Lontano dalla guerra e dalle barricate feroci della nostra contemporaneità. E una lacrima non può non solcare i nostri volti.

Farida si alza. «Devo proprio andare» mi dice quasi in apnea. Ha troppe cose da fare, organizzare. I viaggi tolgono chili dal corpo e fiato dal petto. Non faccio in tempo a raccontarle di Kunkuš. La prossima volta, appena torna dall'Algeria le racconterò per filo e per segno di quel gatto coraggioso. «Salutami marito e figli», le dico. Poi aggiungo: «Salutami i gatti di tua zia».

Anch'io mi alzo. Cammino piano cercando l'ombra. E poi, quasi senza un perché, sorrido, pensando che tutti i musulmani in fondo sono un po' come Abū Ḥurayrah, un po' tutti madri e padri di gatti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions)
- 2008 *Sharī'a Board Resolution on Ṣukūk*, in disponibile online all'indirizzo http://www.aoifi.com/aoifi_sb_ṣukūk_Feb2008_Eng.pdf.
- Abderrahmane, T.
- 1987 *Fi uṣūl al ḥiwār wa tağdīd 'ilm al-kalām* [Sulle fonti del dialogo e il rinnovamento della teologia islamica], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 1989 *al-'Amal al-dīnī wa tağdīd al-'aql* [La pratica religiosa e il rinnovamento della ragione], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 2000 *Su'ālu al aḥlāq: musāhamatun fi al-naqd al-aḥlāqi li 'l-ḥadāta al ġarbiyya* [La questione dell'etica: un contributo al criticismo etico della modernità occidentale], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 2002 *al-Ḥaq al-'arabī fī 'l-iḥtilāfi 'l-falsafī* [Il diritto arabo alla differenza filosofica], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 2003 *Ḥiwārātun min aġli 'l mustaqbal* [Dialoghi per il futuro], Beirut, Dār al-Hādī.
- 2006 *Rūḥu al-ḥadāta: naḥwa al-ta'sis li-ḥadāta islāmiyya* [Lo spirito della modernità: un'introduzione alla fondazione di una modernità islamica], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 2012a *Rūḥu al-dīn: min ḍayq al-'ilmāniyya ilā si'at al-i'timāniyya* [Lo spirito della religione: dalla contrazione del secolarismo all'espansione della fede coerente], Beirut-Casablanca, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- 2012b *Su'ālu al-'amal: baḥṭun 'ani 'l-uṣūl al-'amaliyya li 'l-fiqr wa al-'ilm* [La questione del fare: una ricerca per le origini pratiche nel pensiero e nella scienza], Casablanca-Beirut, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.

- 2013 *Al ḥiwāru 'ufūqan li 'l-fiqr* [Dialoghi come orizzonte di pensiero], Beirut, al-Šabaka al 'Arabiya li 'l-'Abḥāt wa 'l-Našr.
- 2014 *Bu's al-daḥrāniyya: al-naqd al-i'timāniyy li faṣl al aḥlāq 'ani 'l-dīn* [La miseria del secolarismo: il paradigma della fede coerente. Critica della separazione dell'etica dalla religione], Beirut, al-Šabaka al-'Arabiyya li-'l-Abḥāt wa 'l-Našr.
- 2017 *Su'āl al-'unf bayna 'l-i'timāniyya wa 'l-ḥiwāriyya* [La questione della violenza: tra fede coerente e dialogo incrociato], Beirut, al-Mu'assasa al-'Arabiyya li 'l-Fikr.
- Abu Zayd, N.
 2003 *Islam e storia*, Torino, Bollati-Boringhieri.
- Adamson, P. e Taylor, R. (a cura di)
 2005 *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Adonis
 2002 *La preghiera e la spada. Scritti sulla cultura araba* (1993), Parma, Guanda.
- 2009 *Ecco il mio nome*, a cura di F.M. Corrao, Roma, Donzelli.
- Ahmed, L.
 2011 *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from Middle East to America*, New Haven-London, Yale University Press.
- Aldeeb, S.A. e Sahlieh, A.
 2008 *Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni*, a cura di M. Arena, Roma, Carocci.
- Amari, M.
 1834 *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Firenze, Le Monnier.
- Amin, Q.
 1993 «*Tahrir al-mar'a*». *The Liberation of Women: A Document in the History of Egyptian Feminism* (1899), Cairo, The American University Press.
- 1995 «*Al Mar'a al-ḡadida*». *The New Woman: A Document in the Early Debate on Egyptian Feminism* (1900), Cairo, The American University Press.
- Arkoun, M.
 1990 *Al-Islām: naqd wa iḡtibād*, Beyrouth, Dār al-Sāqī.
 1995 *La filosofia araba*, Milano, Xenia.
- 2002 *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, al-Saqi Books.
- Armstrong, K.
 2002 *Islam: A Short History*, New York, Modern History.

- Ashtor, E.
 1977 *Aperçus sur les Radhanites*, in «Revue Suisse d'Histoire», 27, pp. 245-275.
 1982 *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo* (1976), Torino, Einaudi.
- Attali, J.
 2007 *Breve storia del futuro*, Roma, Fazi.
- Atzori, D.
 2010 *Fede e mercato: verso una via islamica al capitalismo*, Bologna, Il Mulino.
- Averroè
 1996 *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, Torino, UTET.
- Avicenna
 2002 *Metafisica*, Milano, Bompiani.
- al-Azm, S.
 2016 *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma, LUISS University Press.
- Badran, M.
 1995 *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Badran, M. e Cooke, M. (a cura di)
 2004 *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing* (1990), Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Baron, B.
 2004 *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender and Politics*, Berkeley, University of California Press.
- Bel Haj Hmida, B.
 1999 *Guide des droits des femmes – Le divorce*, Tunis, AF-TURD/ Les Éditions de la Méditerranée.
- Benedetto XVII
 2009 *Caritas in veritate*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Bessis, S.
 1983 *Femmes du Maghreb: l'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès.
 2014 *La double impasse: l'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, Paris, La Découverte.
- Borsali, N.
 2012 *Tunisie: la défi égalitaire. Écrits féministes*, Tunis, Arabesques.
- Branca, P.
 1991 *Voci dell'Islam moderno*, Genova, Marietti.

- Braudel, F.
 1981-82 *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)* (1979), 3 voll., Torino, Einaudi.
 1986 *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1949), 2 voll., Torino, Einaudi.
- Camera d'Afflitto, I.
 1998 *Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahdah a oggi*, Roma, Carocci.
- Campanini, M.
 2016 *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.
 2017 (a cura di) *Storia del pensiero politico islamico dal Profeta Muhammad a oggi*, Milano, Mondadori/Le Monnier.
- Castro, F.
 2008 *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, Torino, Giappichelli.
- Charfi, M.
 1999 *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel.
- Chittock, L.
 2001 *Cats of Cairo: Egypt's Enduring Legacy*, New York, Abbeville Press.
- Corbin, H.
 2011 *Il paradosso del monoteismo* (1976), Milano, Mimesis.
- Corrao, F.M.
 1996 *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII secolo*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
 2007 *La mia ferita è lampada ad olio*, Avellino, De Angelis.
 2011a *La condizione delle donne nel mondo arabo e il contributo dato alle rivoluzioni*, in Corrao [2011b, 48-64].
 2011b *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Milano, Mondadori.
 2015 *Islam: religione e politica. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS University Press.
- Corti, M.
 1983 *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi.
- D'Ancona, C. (a cura di)
 2005 *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi.
- Dalmasso, E. e Cavatorta, F.
 2014 *Islamist Women's Leadership in Morocco*, in K. Celis e

- S. Childs (a cura di), *Gender, Conservatism and Political Representation*, Colchester, ECPR Press.
- De Roover, R.
1970 *Il Banco Medici dalle origini al declino (1397-1494)* (1963), Firenze, La Nuova Italia.
- Digne, S.
2014 *Comment philosopher en Islam?*, Dakar, Éditions Jimsaan.
- Djait, H.
1990 *The Arab-Islamic Personality and the Future of Arabs*, Beirut, Dar al-Talia'ah.
- Esposito, J.L. e Mogahed, D. (a cura di)
2007 *Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really Think?*, New York, Simon & Schuster.
- Fanon, F.
2007 *Scritti politici*, vol. II: *L'anno V della rivoluzione algerina* (1959), Roma, DeriveApprodi.
- al-Fārābī
2007 *Scritti politici*, Torino, UTET.
- Fardin De Zan, A.
2012 *Educazione alla cittadinanza come evoluzione del territorio. Modelli educativi europei a confronto*, Milano, Franco Angeli.
- Ferrazza, R.
2017 *Arriva in Parlamento la proposta per portare la finanza islamica in Italia*, in «Il Sole 24 Ore», disponibile online all'indirizzo http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2017-05-18/la-proposta-portare-finanzia-islamica-italia-143553.shtml?uuid=AEY0qjOB&refresh_ce=1.
- Ferri, E.
2014 *Islams y Occidentales. Límites de la interpretación esencialista*, in «Derechos y Libertades», 31, pp. 77-102.
- Francesca, E.
2013 *Economia, religione e morale nell'islam*, Roma, Carocci.
2016 *Denaro e valori. La «business ethics» dal punto di vista islamico*, in M. Visentin e M. Prodi (a cura di), *Perché tutti abbiano vita in abbondanza: il contributo delle imprese oggi*, numero monografico di «Divus Thomas», 119, pp. 137-170.
- Francesca, E. e Pepicelli, R.
2017 *Diritti, politica ed economia: processi di inclusione ed*

esclusione delle donne in Nord Africa, in E. Ferragina (a cura di), *Rapporto sulle economie del Mediterraneo*, Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo, ISM-CNR, Bologna, Il Mulino.

Francesco

2015 *Laudato si'*, lettera enciclica del santo Padre Francesco sulla cura della casa comune, Roma, 24 maggio, disponibile online all'indirizzo http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Gardet, L.

1981 *Les hommes dans l'Islam*, Paris, Sindbad.

Geertz, C.

1998 *Interpretazione di culture* (1973), Bologna, Il Mulino.

Ghazi bin Muhammad, Kalin, I. e Kamali, M.H. (a cura di)

2013 *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad*, Amman, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought in Jordan.

Gil, M.

2004 *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill.

2008 *Shipping in the Mediterranean in the Eleventh Century A.D.*, in «Journal of the Near-East Studies», 67, pp. 247-292.

Giordan, G. e Pace, E. (a cura di)

2014 *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Heidelberg, Springer.

Gobe, É.

2010 *The Gafsa Mining Basin between Riots and a Social Movement: Meaning and Significance of a Protest Movement in Ben Ali's Tunisia*, disponibile online all'indirizzo http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/55/78/26/PDF/Tunisia_The_Gafsa_mining_basin_between_Riots_and_Social_Movement.pdf.

Goitein, S.D.

1962 *La Tunisie du XIe siècle à la lumière des documents de la Geniza du Caire*, in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, II, pp. 559-579.

1967-93 *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo*

- Geniza*, Berkeley, University of California Press; trad. it. parz. *Una società mediterranea*, Milano, Bompiani, 2002.
- Gramsci, A.
1971 *Quaderni del carcere* (1948), Torino, Einaudi.
- Haddad, T.
2012 *Notre femme, la législation islamique et la société* (1930), Alger, Éditions ANEP.
- Hallaq, W.B.
2013 *Introduzione al diritto islamico*, Bologna, Il Mulino.
- Hanafi, H.
1988 *Mina 'l-'aqīda ilā al-tawra*, vol. III: *al-Insānu al muta ayyal (al-'adl)* [Dal credo alla rivoluzione, vol. III: L'uomo giusto], Beirut-Casablanca, al-Markaz al-Ṭaqafī al-'Arabī
1995 *Islam in the Modern World*, 2 voll., Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop.
1995b *Islam in the Modern World*, vol. II: *Tradition, Revolution and Culture*, Cairo, Dar Kebaa Bookshop.
- Hashas, M.
2014 *Islamic Philosophy III: The Question of Ethics: Taha Abderrahmane's Praxeology and Trusteeship Paradigm*, Resetdoc 23, disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000022452>.
2015 *Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos*, in «Oriente Moderno», 95, pp. 67-105.
- Hamaui, R. e Mauri, M.
2009 *Economia e finanza islamica. Quando i mercati incontrano il mondo del Profeta*, Bologna, Il Mulino.
- al-Hibri, A.
1982 *A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into This Mess?*, in «Women's Studies International Forum», 5, 2, pp. 207-219.
- Huntington, S.P.
1997 *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti.
- Ibn Ḡubayr
1907 *The Travels of Ibn Jubayr*, a cura di W. Wright, Leiden-London, Brill/Luzac & Co.

- Ibn Qayyim al-Ġawziyya
 1991 *I'lām al-muwaqqi'īn 'an rabbi 'l-'ālamīn* [Informazioni per coloro che scrivono in nome del Signore dell'universo], 4 voll., Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Iqbal, M.
 1993 *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Delhi, Kitab Bhavan.
- al Jabri, M. 'A.
 1996 *La ragione araba*, Milano, Feltrinelli.
- Kahle, P.E.
 1959 *The Cairo Geniza* (1949), Oxford, Blackwell.
- al-Kawakibi, A.
 2007 *Ṭabā'ī' al-istibdād wa maṣāri' al-isti'bād* [La natura del dispotismo e le lotte contro la schiavizzazione] (1902), introduzione di M. 'Amara, Cairo, Dar al-Šurūq.
- Kennedy, H.
 1986 *The Prophet and the Age of the Caliphates – The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London-New York, Longman.
- Khurshide, M.
 2014 *Islam is Mercy: Essentials for a Modern Religion*, Freiburg i.B., Herder.
- Labīb, T., Sha'rawī, H. e Hanafī, H.
 2006 *L'altro nella cultura araba*, a cura di S. Pagani, Messina, Mesogea.
- Lane, J.-E. e Hamadi, R.
 2009 *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*, Aldershot-Burlington, Ashgate.
- Laroui, A.
 1992 *Islam e modernità*, Genova, Marietti.
- Le Goff, J.
 1981 *La civiltà dell'Occidente medievale* (1964), Torino, Einaudi.
- Lev, Y.
 1984 *The Fatimid Navy, Byzantium and the Mediterranean Sea, 909-1036 CE/297-427 AH*, in «Byzantion», 54, pp. 220-252.
- Lombard, M.
 1980 *Splendore e apogeo dell'Islam. VIII-XI secolo* (1974), Milano, Rizzoli.

- 1957 *L'évolution urbaine au Moyen Âge*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 12, 1, pp. 7-28.
- Lopez, R.S.
1975 *La rivoluzione commerciale del Medioevo* (1971), Torino, Einaudi.
- Marzouki, I.
1993 *Le mouvement des femmes en Tunisie au XXème siècle*, Tunis, Cérés Production.
- Massignon, L.
1975 *La passion de Hallaj*, Paris, Gallimard.
- Mayer, E.
1999 *Islam and Human Rights, Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press.
- Mernissi, F.
1985 *Sexe, Idéologie, Islam*, Casablanca, Éditions Maghrébines.
1991 *Le monde n'est pas un harem*, Paris, Albin Michel.
1992a *Le Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Genova, ECIG.
1992b *Le sultane dimenticate. Donne capi di stato nell'Islam*, Genova, Marietti.
1993 *Chabrazad non è marocchina*, Torino, Sonda.
1996 *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Firenze, Giunti.
2000 *L'Harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti.
2002 *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Firenze, Giunti.
2004 *Karawan. Dal deserto al web*, Firenze, Giunti.
- Moghadam, V.
2001 *Organizing Women: The New Women's Movement in Algeria*, in «Cultural Dynamics», 13, 2, pp. 131-154.
- Monti, P.
2016 *Europa e Islam: riletture della laicità*, in A. Pin, *Europa e Islam: attualità di una relazione*, Venezia, Marsilio.
- Naciri, R.
1998 *The Women's Movement and Political Discourse in Morocco*, Occasional Paper 8, March, Genève, United Nations Research Institute for Social Development, United Nations Development Programme, disponibile online all'indirizzo [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/88F77673C5A5737280256B67005B6B98/\\$file/opb8.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/88F77673C5A5737280256B67005B6B98/$file/opb8.pdf).

- An-Na‘im, A.A.
 1996 *Il conflitto tra la Shari‘a e i moderni diritti dell’uomo: proposta per una riforma nell’Islam*, in A. Pacini, *L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Napoleoni, L.
 2009 *Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale*, Milano, Il Saggiatore.
- Nasr, S.H.
 1975 *Il Sufismo*, Milano, Rusconi.
 2006 *Islamic Philosophy from the Origin to the Present*, Albany, State University of New York Press.
- Nasr, S.H. e Leaman, O. (a cura di)
 2001 *History of Islamic Philosophy*, London-New York, Routledge.
- Ostrogorsky, G.
 1968 *Storia dell’impero bizantino*, Torino, Einaudi.
- Paciello, M.C.
 2002 *Zaynab al-Gazali al-Gabili, militante islamica egiziana: un modello islamico di emancipazione femminile?*, in «Oriente Moderno», 21, 2, pp. 275-319.
- Paciello, M.C. e Pepicelli, R.
 2012 *The Changing Role of Women in Society*, in C. Merlini e O. Roy, *Arab Society in Revolt: The West’s Mediterranean Challenge*, Washington, The Brookings Institution Press, pp. 53-75.
- Papa, M. e Ascanio, L.
 2014 *Shari‘a*, Bologna, Il Mulino.
- Pellegrino, C. e Pin, A.
 2016 *Europa e Islam: attualità di una relazione*, Venezia, Marsilio.
- Pepicelli, R.
 2010 *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci.
 2012 *Il velo nell’Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci.
 2015 *Islamismo arabo e partecipazione delle donne*, in L. Guazzone (a cura di), *Storia e evoluzione dei movimenti islamisti arabi*, Milano, Mondadori, pp. 121-153.
 2017 *Rethinking Gender in Arab Nationalism: Women and the Politics of Modernity in the Making of Nation-States. Cases from Egypt, Tunisia and Algeria*, in «Oriente Moderno»,

- numero monografico dedicato a *Arab Nationalism(s) in the Twentieth Century*, a cura di M. Campanini, 97, 1, pp. 201-219.
- Picard, C.
2017 *Il mare dei califfi. Storia del Mediterraneo musulmano (secoli VII-XII)*, Roma, Carocci.
- Piccinelli, G.M. (a cura di)
1994 *Banche islamiche in contesto non islamico*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma.
1996 *Banche islamiche in contesto non islamico. Materiali e strumenti giuridici*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Piraino, F.
2016a *Between Real and Virtual Communities: Sufism in Western Societies and the Naqshbandi Haqqani Case*, in «Social Compass», 63, 1, pp. 93-108.
2016b *Le développement du soufisme en Europe: au-delà de l'antinomie modernité et tradition*, tesi di dottorato in sociologia, Scuola Superiore Normale/EHESS.
- Rahman, F.
2001 *Major Themes of the Qur'an*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Raimon, L.
1956 *Blanquerna*, a cura di L. Riber, Madrid, Aguilar.
- Reinhard, M.
2009 *Il Capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Milano, Rizzoli.
- Rhazzali, M.K.
2013 *Al-Hadra. Semantica della presenza nei rituali*, in P. Scarpi e M. Zago (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi*, Padova, Libreriauniversitaria, pp. 249-257.
2015 *Halal «made in Italia». Genèse, acteurs et enjeux*, in F. Bergeaud-Blackler (a cura di), *Les sens du Halal: le halal comme espace symbolique*, Paris, Éditions CNRS Alpha, pp. 207-225.
- Rifkin, J.
2009 *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano, Mondadori.
- Rodinson, M.
1977 *Islam e capitalismo* (1966), Torino, Einaudi.
- Sa'dawi, N.
1989 *Dio muore sulle rive del Nilo*, Torino, Eurostudio.

- 2007 *Firdaus. Storia di una donna egiziana* (1986), Firenze, Giunti.
- 2009 *L'amore ai tempi del petrolio*, Fagnano Alto, il Sirente.
- Sadiqi, F. e Ennaji, M.
- 2006 *The Feminization of Public Space: Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco*, in «Journal of Middle East Women's Studies», 2, 2, pp. 86-114.
- Said, E.W.
- 1996 *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, New York, Vintage Books.
- 2007 *Umanesimo e critica democratica*, Milano, il Saggiatore.
- 2008 *Nel segno dell'esilio: riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli.
- 2013 *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli.
- Salhi, Z.S.
- 2003 *Algerian Women, Citizenship, and the «Family Code»*, in «Gender and Development», 11, 3, pp. 27-35.
- Sana' Ben 'Achour
- 2016 *Violences à l'égard des femmes: les lois du genre*, Tunis, Réseau euro-méditerranéen des droits de l'homme.
- Scarcia Amoretti, B. (a cura di)
- 1988 *Profilo dell'economia islamica*, Palermo, Centro al-Farabi.
- Scattolin, G.
- 1994 *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, Bologna, EMI.
- Scattone, C.
- 2010 *L'usura nel «verbo» religioso*, Roma, datanews.
- Sedgwick, M.
- 2016 *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, New York, Oxford University Press.
- Sen, A.
- 2005 *Etica ed economia* (1987), Roma-Bari, Laterza.
- Sharabi, H.
- 1962 *Governments and Politics of the Middle East in the Twentieth Century*, Princeton, Van Nostrand.
- 1970 *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.
- 1988 *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford University Press.
- Stillman, N.A.
- 1998 *The Non-Muslim Communities: The Jewish Community*,

in *The Cambridge History of Egypt*, vol. I: *Islamic Egypt, 640-1517*, a cura di C.F. Petry, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 198-210.

Tabataba'i, A.

2014 *Islam sciita: dialoghi con Henri Corbin*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni.

Talbi, M.

1999 *Le vie del dialogo nell'Islam*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

ThomsonReuters

2015-16 *State of the Global Islamic Economy Report*, disponibile online all'indirizzo <http://www.halalbalancing.com/Downloads/Events/2015/SGIEReport2015.pdf>.

Topolski, J.

1979 *Nascita del capitalismo in Europa. Crisi economica e accumulazione originaria fra XIV e XVII secolo* (1965), Torino, Einaudi.

Toshihiko, I.

2011 *Sufismo e taoismo*, Milano, Mimesis.

Van Bruinessen, M. e Howell, D.J. (a cura di)

2007 *Sufism and the «Modern» in Islam*, London-New York, I.B. Tauris.

Ventura, A. (a cura di)

2010 *Il Corano*, Milano, Mondadori.

Vince, N.

2014 *È la Rivoluzione che le proteggerà: movimenti delle donne e «questione femminile»*, in «Zapruder», 33, pp. 40-57.

Vogt, K., Larsen, L. e Moer, C. (a cura di)

2009 *New Directions in Islamic Thought*, London-New York, I.B. Tauris.

Wadud, A.

2011 *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice.

Weissen, K.

2003 *I mercanti italiani e le fiere in Europa centrale. Il quadrato del commercio: Norimberga-Francoforte-Lipsia-Cracovia*, in P. Lanaro (a cura di), *La pratica dello scambio. Sistemi di fiere, mercanti e città in Europa (1400-1700)*, Venezia, Marsilio, pp. 161-176.

- Yassine, A.
 2015 *Islam e modernità: per una comprensione reciproca*, Casano delle Murge, Edizioni Messaggi.
- Zanello, F.
 2005 *Il cane di Maometto. Uomini e cani nelle terre della Mezzaluna*, Roma, Stampa Alternativa.
- Zilio-Grandi, I.
 2012 *The Gratitude of Man and the Gratitude of God. Notes on «šukr» in Traditional Islamic Thought*, in «Islamochristiana», 38, pp. 45-61.
 2013 *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», 4, pp. 209-214.
 2015a *Ḥilm or «Judiciousness». A Contribution to the Study of Islamic Ethics Based on the Traditional Sources*, in «Studia Islamica», 110, pp. 81-100.
 2015b *La pace nel Corano*, in «Italia Francescana», 90, 2-3, pp. 235-248.
 2015c *Réflexions sur la «rahma» dans la tradition religieuse islamique*, in «Islamochristiana», 41, pp. 129-145.
 2017 *Islamica moralia. Appunti sulla gentilezza o rifq*, in A. Straface, C. De Angelo e A. Manzo (a cura di), *Labor limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, numero monografico di «Studi Magrebini», nuova serie voll. XII-XIII (2014-15), Napoli, Il Torcoliere.
 2017a *La virtù islamica del «ḥayāʾ»*. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee, in F. Roldán Castro (a cura di), *Literatura y vida: entre la autobiografía, el viaje y la ficción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, (in corso di stampa).
 2017b *Medietà e facilitazione. Note a margine di alcune fonti arabe islamiche contemporanee*, in «Annali di Ca' Foscari (n.s.o.)», 53, pp. 5-24.
- Zwemer, S.
 1920 *Influence of Animism on Islam: An Account of Popular Superstitions*, London, Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge, disponibile online all'indirizzo <https://archive.org/details/animismo-nislam00zwemuoft>.

Webliografia

- A Common Word between Us and You, 13 ottobre 2007, <http://www.acommonword.com/introduction-to-a-common-word-between-us-and-you>
- Arab Thought Foundation, *Al-‘arab bayna ma’āsī al-ḥādir wa aḥlām al-taḡyīr: arba‘u sanawāt min al-rabī‘ al-‘arabī* [Gli Arabi tra le tragedie del presente e i sogni di cambiamento: quattro anni di primavera arabe], Beirut, 7th Report on Cultural Development, 2014, disponibile all’indirizzo <http://arabthought.org/sites/default/files/report2015-10-29.pdf>.
- Amman Message, 09 novembre 2004, <http://ammanmessage.com>.
- «Finanza islamica», <http://lafinanzaislamica.it/>.
- Forum for Promoting Peace in Muslim Societies, 9-10 marzo 2014, <http://peacems.com/?forums=2014-2&lang=en>.
- «The Guardian», <https://www.theguardian.com/world/video/2016/feb/19/refugee-family-who-fled-iraq-are-reunited-with-cat-video> (sul gatto Kunkuš).
- Marrakesh Declaration, 25-27 gennaio 2016, <http://www.marrakeshdeclaration.org>
- Open Letter against ISIS, 2014, <http://lettertobaghdadi.com/14/english-v14.pdf>
- Rai news 24, <http://www.rainews.it/dl/rainews/media/Il-gatto-ritrovato-700b8580-f25b-422b-a57c-50e724ad365c.html> (sul gatto Kunkuš).
- «La Vanguardia», <http://www.lavanguardia.com/internacional/20160221/302334165558/kunkush-gato-refugiado-indignacion.html> (sul gatto Kunkuš).

Riferimenti da collocare nel testo (cap. V), in bibliografia o da cancellare:

Code de la famille (La Moudawana), Loi du 3 février 2004, Bulletin Officiel du Royaume du Maroc n. 5358 du 6 octobre 2005.

Code du statut personnel, Décret du 13 août 1956, Journal Officiel Tunisien n. 104 du 28 décembre 1956.

Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, Assemblée générale des Nations Unies, 1979.

Déclaration et Programme d'Action de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes, Beijing, 1995.

Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH), Rapport «Monde arabe, quel printemps pour les femmes», 2012.

Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), Rapport sur la femme arabe et les législations, 2015.

Programme mondial d'action de la première Conférence mondiale sur le statut des femmes, Mexico, 1975.

GLI AUTORI

MUSTAFA CENAP AYDIN, sociologo, cofondatore e direttore dell'Istituto Tevere, centro per il dialogo interculturale a Roma, collabora a diversi progetti per il dialogo sia in Italia che in Europa. È coautore, insieme a Gabriele Papini, del volume *Voci giovani dal Mediterraneo. Quale dialogo interculturale?* (Perrone, 2009).

BOCHRA BEL HAJ HMIDA, avvocato e politico ha fondato nel 1989 l'Associazione tunisina delle donne democratiche (ATFD), che ha presieduto dal 1994 al 1981. Fa parte del Forum democratico per il Lavoro e la Libertà dal 2011. È membro del comitato esecutivo del partito Nidaa Tounes dal 2012. È stata eletta nel 2014 all'Assemblea dei Rappresentanti del Popolo. È presidente della Commissione per le libertà personali e l'uguaglianza alla presidenza della Repubblica.

MASSIMO CAMPANINI, già ordinario di Storia dei paesi islamici presso l'Università di Trento, è autore di molti studi sull'Islam. Tra le sue ultime pubblicazioni: *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo ventesimo* (Morcelliana, 2008); *Il pensiero islamico contemporaneo* (Il Mulino, 2016³); *L'Islam, religione dell'occidente* (Mimesis, 2016); *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (Equinox Publishing, 2016).

FRANCESCA MARIA CORRAO è ordinario di Lingua e Cultura araba e direttore del master MISLAM alla LUISS di Roma. Le sue ricerche vertono sui temi di letteratura, storia e cultura dei paesi arabi. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Poeti arabi di Sicilia* (Mesogea, 2001); *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea* (Mondadori, 2011); *Islam, religione e politica* (LUISS University Press, 2015).

ERSILIA FRANCESCA è professore di Storia dei paesi islamici presso l'Università degli studi di Napoli «L'Orientale». Tra le sue principali pubblicazioni si ricordano: *Economia, religione e morale nel mondo islamico* (Carocci, 2013); (a cura di) *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works* (Georg Olms Verlag, 2015); (a cura di) *La rivoluzione ai tempi di Internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo* (Il Torcoliere, 2012).

HASAN HANAFAI, già professore di Filosofia all'Università del Cairo, è un filosofo esponente della corrente di pensiero della «sinistra islamica». È *visiting professor* nelle più prestigiose università dei paesi arabi, in Europa e negli Stati Uniti, dove ha partecipato attivamente al dibattito filosofico e politico internazionale. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Islam in the Modern World* (Anglo-Egyptian Bookshop, 1995); *Gli arabi nello specchio dell'Occidente*, in F.M. Corrao e S. Pagani (a cura di), *L'altro nella cultura araba* (Mesogea, 2006); *Cultures and Civilizations. Conflict or Dialogue?* (Markaz al-Kitāb li'l-Našr, 2007).

MOHAMMED HASHAS insegna Mediterranean Studies presso l'Università LUISS di Roma, dove ha conseguito il dottorato. È stato ricercatore presso l'Università Tilburg nei Paesi Bassi, l'Università di Copenaghen e il Centro di studi islamici di Oxford. Tra le sue principali pubblicazioni: *Islam, State, and Modernity. Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World* (Palgrave Macmillan US, 2017); *Intercultural Geopoetics in Kenneth White's Open World* (Cambridge Scholars Publishing, 2017).

CLAUDIO LO JACONO, già ordinario di Storia del Vicino Oriente islamico nell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», ha pubblicato i suoi contributi di storico dell'Islam classico e di islamista su varie riviste italiane ed estere. È direttore della rivista «Oriente Moderno» e presidente dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino. Tra le sue pubblicazioni figurano: *Maometto in Europa* (Mondadori, 1982); *Storia del mondo islamico (VII-XVI sec.)* (Einaudi, 2004); *Maometto* (Laterza, 2011).

MASSIMO PAPA è ordinario di Diritto musulmano e dei paesi islamici e direttore del Centro Interdisciplinare di Studi sul Mondo Islamico «Francesco Castro» presso l'Università di Roma Tor Vergata. È vicepresidente dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino e consulente legale del ministero degli Esteri italiano per le questioni relative ai paesi islamici e all'applicazione del diritto musulmano. Tra le sue pubblicazioni si ricorda, con L. Ascanio, *Shari'a* (Il Mulino, 2014).

RENATA PEPICELLI insegna Storia dei paesi islamici e Islamistica presso l'Università di Pisa. La sua ricerca si concentra in particolare sull'analisi delle questioni di genere, del riformismo islamico e della condizione giovanile. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica* (Carocci, 2012); *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme* (Carocci, 2010); la co-curatela con Ivana Acocella, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane* (Il Mulino, 2015).

MOHAMMED KHALID RHAZZALI è docente di Sociologia della politica e della religione presso l'Università di Padova, è codirettore con Stefano Allievi del Master Religions, Politics and Citizenship, per lo stesso ateneo coordina i programmi Raising Awareness and Staff Mobility on violent Radicalisation in Prison and Probation services (RASMORAD) e Transfer Radicalisation Approaches in Training (TRAin TRAINING). Tra le sue pubblicazioni: *L'islam in carcere* (FrancoAngeli, 2010); *Comunicazione interculturale e sfera pubblica* (Carocci, 2015).

AMER AL-SABAILEH è professore e analista politico. Scrive per numerosi giornali e organi di stampa oltre a far parte di diversi *think tanks*. È esperto di politica in Medio Oriente, con particolare attenzione alle questioni di sicurezza e de-radicalizzazione. Tra i suoi lavori si segnalano: *Countering Terrorism, Preventing Radicalization and Protecting Cultural Heritage. The Role of Human Factors and Technology* (IOS Press, 2017). *Patriarchy. Il movente della violenza (dalla violenza politica a quella domestica, il caso dei paesi arabi)*,

Proceedings of International Conference «Homo homini lupus», University of Perugia, pp. 1-22.

IGIABA SCEGO, scrittrice ed esperta di transculturalità, collabora con la rivista «Internazionale». Tra i suoi libri: *Oltre Babilonia* (Donzelli 2008); *La mia casa è dove sono* (Rizzoli, 2010, premio Mondello 2011); con Rino Bianchi, *Roma negata* (Ediesse, 2014); *Adua* (Giunti, 2015); *Caetano Veloso. Camminando controvento* (Add, 2016); *Prestami le ali. Storia di Clara la rinoceronte* (Rose Sèlavy, 2017).

IDA ZILIO-GRANDI, insegna Lingua e letteratura araba presso l'Università di Ca' Foscari di Venezia. È membro del Consiglio per le relazioni con l'Islam italiano del ministero dell'Interno. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: la traduzione completa del *Corano* (Mondadori, 2010); *Il Viaggio Notturmo e l'Ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbās* (Einaudi, 2010); l'edizione italiana del *Dizionario del Corano* di M.A. Amir-Moezzi (Mondadori, 2007); *Il Corano e il male* (Einaudi, 2002).