

Alberto Ventura

ISLAM E ISLAMISMI

L'Islam sembra divenire oggetto di dibattito nei grandi mezzi di informazione a scadenze più o meno decennali: la rivoluzione iraniana del '79, la guerra del Golfo nel '91 e gli attacchi terroristici all'America, con le conseguenti guerre in Afghanistan e in Iraq, nel 2001-2003. Ogni volta giornali, radio e televisioni si sono buttati a capofitto in una grande offensiva mediatica, fornendo un'informazione tanto frettolosa quanto confusa, più interessata a sollecitare le emozioni del momento che non a comprendere il fenomeno in profondità. Nonostante il carattere così superficiale di questa informazione, non v'è dubbio che il livello di conoscenze del grosso pubblico riguardo all'Islam si è oggettivamente elevato negli ultimi decenni, anche grazie ad una serie di offerte informative – in special modo librerie – di qualità più che accettabile. È così che ci imbattiamo sempre più spesso in analisi documentate e corrette, molto lontane dalle semplificazioni o dalle vere e proprie mistificazioni che solo pochi anni fa dominavano la scena. I luoghi comuni e le deformazioni strumentali ancora persistono, ma l'osservatore attento ha oggi a sua disposizione una più efficace serie di strumenti coi quali affinare la propria ricerca.

Le circostanze recenti hanno tuttavia evidenziato la persistenza di una lacuna, che rischia di compromettere una comprensione più completa del fenomeno Islam nel mondo contemporaneo. Le analisi politologiche, economiche o sociologiche hanno infatti occupato la ribalta, ponendo in secondo piano o addirittura oscurando del tutto la dimensione storica, o se si vuole storico-religiosa; quella dimensione, cioè, che permette di esaminare e di contestualizzare storicamente i fenomeni evolutivi *interni* dell'Islam, e solo successivamente di valutare la natura e la reale consistenza di certi suoi sviluppi contemporanei. È in questo modo, a nostro avviso, che si può evitare la semplificazione di racchiudere il problema nei soliti binomi, in cui l'elemento costante è rappresentato da un'astratta e immutabile civiltà musulmana, mentre le variabili sono di volta in volta le grandi realtà

concettuali del mondo contemporaneo (Islam e Occidente, Islam e modernità, Islam e globalizzazione, ecc.). Le radicali trasformazioni avvenute in seno all'Islam odierno possono essere apprezzate appieno solo se comprendiamo quanto e in che direzione una parte della società musulmana si è allontanata dalla propria storia, creando le premesse di quell'insieme teorico e pratico che oggi con generica etichetta definiamo fondamentalismo islamico. "Islam e islamismi", dunque, prima ancora che "Islam e Occidente" o qualsiasi altro confronto con l'esterno: è necessario prendere le mosse dalle dinamiche interne che, a partire da un assieme religioso, culturale e politico di stampo tradizionale – che definiremo "Islam" – hanno costruito assieme diversi – che chiameremo appunto "islamismi" – di matrice nettamente ideologica ed in forte contrasto con la tradizione.

Islam e storia

Le ristrettezze mentali del fondamentalismo islamico si sposano curiosamente con certe predizioni occidentali di scontri fra civiltà nel fatto che entrambe estromettono la storia dal proprio campo visivo. Concetti rigidi e senza alcuna sfumatura si sostituiscono a realtà storiche ricche di variabili, costantemente in evoluzione e adattabili alle più svariate circostanze di tempo e di luogo. Ad un preteso Islam puro e originario, che non si deve discostare dalla literalità del Corano e dell'insegnamento del Profeta, si contrappone un'idea di Occidente che, senza avere dei veri e propri libri sacri, è tuttavia anch'esso un "luogo" di valori immutabili ed universalmente applicabili. Più che uno scontro di civiltà sembra una lotta fra due diverse barbarie, che può avere esiti imprevedibilmente tragici.

La storia non è infatti l'unica vittima di simili atteggiamenti mentali. Un caso esemplare è quello di Nasr Abû Zayd, studioso egiziano costretto in anni recenti ad abbandonare il proprio paese solo perché ha tentato, ed appassionatamente difeso, un'analisi storica del pensiero islamico, indagando sui contesti che hanno portato parti dell'ortodossia musulmana a scegliere certe interpretazioni piuttosto che altre o a dare del Corano una lettura invece di un'altra egualmente possibile. Abû Zayd si è scontrato con una realtà puritana che ignora la molteplicità dei sensi e delle interpretazioni, ma che soprattutto sembra ignorare lo stesso sviluppo del pensiero islamico. Questo atteggiamento

costituisce il tratto caratteristico del *Salafismo*¹, soprattutto quello di un Rashîd Ridâ (1865-1935): «una forma di conservatorismo – osserva K. F. Allam² – che si basa sul mito fondatore di un’età dell’oro, quella dei primi momenti dell’Islam» e che «rifiuta in blocco tutto ciò che la storia ha prodotto all’interno della civiltà islamica, poiché si tratta di innovazioni condannabili. Questo atteggiamento – al limite dell’astoricità – condurrà al rifiuto di un approccio critico alla storia dell’Islam, poiché al di fuori di questa età dell’oro tutto è decadimento e regressione». Ora, è comprensibile che i musulmani abbiano sin dall’inizio nutrito una naturale avversione nei confronti della critica europea, che in effetti mostrò il suo volto peggiore nel trattare la storia e le dottrine dell’Oriente, spesso con l’unico intento di demolire pretestuosamente tutto ciò che la tradizione aveva costruito. Ciò non significa, tuttavia, che il pensiero islamico non abbia elaborato una sua propria forma di “critica”, nel senso che la teologia e l’esegesi classica hanno sviluppato una ricchissima serie di scienze ermeneutiche, sottoponendo le scritture al vaglio di considerazioni filologiche, grammaticali o storiche. Quando ad esempio i commentari coranici tradizionali approfondiscono le cosiddette “cause della rivelazione” (*asbâb al-nuzûl*), lo fanno al fine di contestualizzare storicamente le circostanze di un determinato messaggio divino per renderne più chiara l’intelligenza, senza per questo minimamente pensare di venir meno al rispetto per la sacralità della parola di Dio: secondo la teologia ortodossa, infatti, questa parola è in sé eterna, intangibile e immutabile, ma la sua “discesa” (*tanzîl*) la pone nella storia, ne fa un oggetto verbale analizzabile e interpretabile. Invece il puritanesimo d’oggi, col pretesto di rispettare una scrittura intoccabile, si sbarazza di secoli di scienza ermeneutica – una scienza che era soggetta a regole definite e quindi riservata a categorie qualificate di interpreti – proponendo di fatto una sorta di libero esame, in cui chiunque può piegare con disinvoltura la lettera del testo ad abusive interpretazioni ideologiche non più disciplinate dal sapere tradizionale. Si può dunque non essere d’accordo con le ricostruzioni di Abû Zayd, e noi su diversi punti non lo siamo, ma ciò non ci impedisce di riconoscere che la sua pretesa devianza dalla tradizione è di gran lunga meno rivoluzionaria di quella dei suoi censori, che di colpo fanno piazza pulita di un millenario patrimonio intellettuale.

¹ Il *Salafismo* è una tendenza sviluppatasi, particolarmente in Egitto, nell’ambito del cosiddetto “modernismo islamico” fra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo. Essa viene così definita in quanto propugna un ritorno ideale all’epoca dei *salaf*, gli “antichi antenati”, visti come rappresentanti di una purezza che gli sviluppi successivi dell’Islam avevano fatto perdere.

² *L’Islam contemporaneo*, in *Islam*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1999, pp.242-243.

Ai nostri giorni capita sempre più di frequente di sentire l'affermazione secondo cui l'Islam non ha bisogno di interpretazioni di sorta, poiché è già chiaramente contenuto nel libro divino e nella parola profetica, dimenticando così che le scritture, di per sé, non sono sufficienti a regolare l'insieme della religione ed hanno avuto bisogno di essere interpretate, commentate e adattate dagli uomini. Quella restrittiva di un certo rigorismo contemporaneo è solo un'interpretazione fra le altre, che tuttavia presenta l'inquietante risvolto di proporsi come l'unica possibile. Né dobbiamo credere che una simile tendenza sia riservata ai soli movimenti più oltranzisti: *Islam e storia*, un libro di Abû Zayd recentemente tradotto anche nella nostra lingua³, ha chiaramente denunciato i limiti della pretesa opposizione fra un Islam moderato e un Islam radicale. In realtà, le critiche alle tesi di Abû Zayd e la persecuzione della sua persona non sono state appannaggio esclusivo delle componenti più fondamentaliste della società egiziana, ma hanno trovato la complicità di autorità religiose un tempo aliene da simili intemperanze. Ciò significa che fra radicali e moderati vi è una differenza di intensità più che di genere, in quanto entrambi sembrano appartenere ad un Islam "moderno" che non riesce più a capire o non intende più riconoscere il proprio passato. In altre parole, molti cosiddetti 'ulamâ' ("dottori") dell'Islam, senza giungere agli estremi del pensiero fondamentalista più spinto, sono ormai affetti da quel rigorismo puritano che negli ultimi secoli si è fatto lentamente strada nei paesi islamici. L'opposizione ai radicali è ancora forte, ma non è certo rappresentata da questi "moderati", che di fatto favoriscono la diffusione di un'interpretazione sempre più restrittiva della religione. La vera alternativa è rappresentata da altri ed autorevoli "dottori" – si pensi ad uno degli ultimi rettori di al-Azhar, 'Abd al-Halîm Mahmûd (scomparso nel 1978), o all'attuale Gran Mufti di Siria, Ahmad Kaftarû – tutti più o meno direttamente legati al mondo del Sufismo, che è ormai l'unico baluardo contro i rigorismi di ogni specie. È proprio nel Sufismo e nell'ambiente delle confraternite, infatti, che ancora sopravvive in buona parte l'Islam tradizionale, flessibile e accomodante, rispettoso dei principi ma aperto agli adattamenti, rigoroso ma non rigorista, quell'Islam che per secoli ha rappresentato l'ortodossia e che ha garantito la convivenza di molteplici punti di vista all'interno di una grande comunità sostanzialmente unitaria.

³ N. Abû Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Uno o più Islam?

L'immagine diffusa in Occidente di un Islam monolitico, sempre e dovunque uguale a se stesso, ha spinto negli ultimi tempi gli studiosi a sottolineare con forza l'esistenza di forme molteplici di Islam, descrivendone la pluralità e le complesse articolazioni. L'assenza di un magistero centralizzato, le diversità fra le scuole giuridiche e teologiche all'interno dell'ortodossia, le confessioni scismatiche, gli adattamenti alle varie realtà regionali, sono tutti elementi che hanno portato a parlare di differenti Islam, ognuno con fisionomia e identità proprie. Queste sottolineature, assolutamente condivisibili e necessarie, hanno tuttavia in alcuni casi provocato l'eccesso opposto, nel senso che al mito dell'Islam unico si rischia di contrapporre un'immagine altrettanto falsa, che è quella di un coacervo disordinato di idee e di tendenze, senza omogeneità e compattezza.

In realtà, il mondo musulmano tradizionale si è posto a mezza strada fra questi due estremi, uniformandosi costantemente ad un principio ispiratore che potremmo definire dell'*unità nella diversità*. Tutta la costruzione del Sunnismo, che è la confessione largamente maggioritaria dell'Islam, è stata di fatto innalzata attorno ad un pilastro portante, quello del riconoscimento di una serie di pluralità compatibili. In altre parole, i dottori sunniti hanno definito l'ortodossia come un assieme dai confini precisi, oltrepassando i quali ci si poneva al di fuori o ai margini di essa, e tuttavia sufficientemente ampi da contenere il maggior numero possibile di opzioni diverse ma non in conflitto fra loro. La tendenza ortodossa è stata dunque quella della mediazione fra gli estremi, della ricerca dell'equilibrio, della stigmatizzazione di ogni estremismo intellettuale o sociale.

Secoli di storia dell'Islam sunnita possono essere letti in questa chiave. Tutte le volte che la comunità musulmana si è trovata ad affrontare dilemmi radicali, la maggioranza – che, ricordiamolo, nell'Islam è criterio di ortodossia – ha invariabilmente preferito la via di mezzo fra due estremi: una scelta che alcuni hanno denunciato come compromissoria o quietista, ma che in realtà perseguiva un fine ben più profondo che non quello di trovare soluzioni di comodo. Il vero scopo che questa moderazione ha perseguito fu infatti quello di emarginare gli estremismi – teologici, politici, comportamentali, sociali – concedendo diritto di cittadinanza solo a quelle tendenze che dimostrassero di saper convivere con altre opinioni, anch'esse legittimate dal consenso maggioritario.

È noto che il concetto di consenso (*ijmâ'*) è una delle basi portanti dell'Islam sunnita. Per intere generazioni, esso ha lentamente registrato il convergere delle opinioni su alcuni punti di comune accettazione, attribuendo il crisma dell'ortodossia o dell'ortoprassi a tutte quelle dottrine e modi di comportamento che non avevano chiari riscontri nelle scritture. Si può facilmente intuire che fu proprio tramite questo strumento che il Sunnismo è riuscito ad adattarsi alle situazioni nuove ed ha potuto concepire teorie o pratiche che, pur non essendo esplicite nella lettera delle fonti scritturali, ne potessero essere considerate impliciti sviluppi nello spirito. Il consenso maggioritario ha così suggerito flessibilità ed ispirato una naturale diffidenza verso i rigorismi, ritenuti causa di dissidio e di potenziali spaccature nella comunità dei credenti. La *fitna*, che è appunto ogni forma di di dissidenza, di scandalo, di tensione, divenne così per secoli la più pericolosa forma di eresia. Si è eterodossi non solo per la formulazione di idee teologiche difformi da quelle della maggioranza, ma anche – e si sarebbe tentati di dire soprattutto – quando i singoli o interi gruppi evidenzino caratteri eccessivamente distintivi rispetto al resto della comunità, quando si vogliano stabilire linee forti di demarcazione fra sé e gli altri. Quando il Corano invita i credenti ad ordinare il bene e a proibire il male, il termine usato per “bene” è *ma'rûf*, che alla lettera significa la cosa conosciuta, nota, universalmente accettata ed ammessa: chiaro indizio del fatto che il criterio di definizione dei valori positivi sta proprio nella loro massima condivisibilità⁴. Per fare un esempio concreto, il *foulard* delle donne o la barba “islamica” degli uomini, reputati dall'Islam ideologizzato di oggi come segni irrinunciabili di appartenenza alla fede, vengono addirittura stigmatizzati dall'Islam tradizionale in determinate circostanze ambientali, quando cioè il loro unico scopo divenga quello di esibire la differenza. Non c'è nulla di più estraneo alla mentalità musulmana tradizionale che il concetto di “identità”, almeno nel senso tutto esteriore che esso ha assunto in Occidente e che ha ormai conquistato vaste frange delle società islamiche contemporanee.

Per rispondere dunque all'interrogativo posto in precedenza, se cioè l'Islam sia uno o molteplice, si può dire in modo solo apparentemente paradossale che esso è l'una e l'altra cosa insieme. L'Islam è in effetti plurale perché ha rappresentato e rappresenta tuttora una varietà di tendenze e di interessi, ma al contempo possiede dei forti tratti unitari, il più spiccato dei quali, quello che il Sunnismo ha ritenuto l'asse portante della sua struttura, risiede proprio nel carattere obbligatoriamente comunitario e corale della sua

⁴ Cfr. G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996, pp. 7-8.

ortodossia: l'unico principio generale di unità che l'Islam si è dato è quello di garantire la pluralità.

Fede e opere

Non è assolutamente per caso, dunque, che le prime forme di discussione teologica nel Sunnismo non abbiano riguardato la natura divina, o gli angeli, o la creazione, quanto piuttosto la definizione della fede: vi è modo di stabilire chi è credente e chi no, chi è dentro la comunità e chi ne è fuori, chi va tutelato e chi, al contrario, va bandito o addirittura eliminato fisicamente?

Il dibattito fu lungo e non privo di conflitti, e due tendenze estreme vennero immediatamente alla luce. Vi era chi pensava che la fede potesse essere desunta dalla maniera di agire di un individuo, in modo tale che chiunque si macchiasse di gravi colpe formali dovesse di per ciò stesso essere considerato un infedele. All'estremo opposto, altri obiettarono che la fede non ha nulla a che vedere con le opere e che, quindi, anche in presenza di peccati gravissimi, nulla autorizzasse ad emettere sentenze di miscredenza. Tali furono, storicamente, le posizioni rispettive dei Kharijiti e dei Murji'iti, che agitarono il panorama intellettuale e politico del primo Islam. Gli ultimi furono più una tendenza d'opinione che non un movimento, mentre i primi, organizzati socialmente e militarmente, scrissero una pagina importante nei conflitti civili delle origini e lasciarono di sé, a torto o a ragione, un'immagine di fanatismo e di intemperanza. Fu proprio per questo motivo che i Sunniti, come già detto inclini a scegliere la via mediana, optarono per un compromesso che, pur evitando alcune implicazioni della tendenza murji'ita, ritenute moralmente pericolose, ne accogliesse tuttavia l'impostazione di fondo, onde prendere nettamente le distanze dall'intransigenza del Kharijismo.

Le più antiche forme di credo musulmano – brevi raccolte di enunciati senza alcuna organizzazione sistematica – si aprono con affermazioni del tipo: «Non è lecito ad un musulmano affermare la miscredenza di un altro musulmano». Ciò spiega tutte le cautele dei teologi e dei giuristi successivi riguardo alla proclamazione di infedeltà (*takfîr*). Pur ponendo come principio fondamentale del proprio atteggiamento la “dissociazione” (*barâ'a*) rispetto ad ogni forma di scisma e di eterodossia, i dottori musulmani sono stati tuttavia molto cauti nel pronunciare inappellabili condanne nei confronti dei loro avversari. Se infatti è stata frequente la rilevazione di errori dogmatici da correggere (*takhtî'a*), più problematica si è rivelata la denuncia di accertate

innovazioni in materia dottrinale (*tabdî'*), ed ancor più forte è stata l'esitazione a pronunciare il *takfîr*, la "scomunica" che, bollando delle persone o delle intere scuole come *kâfir* ("miscredenti"), ne sancisce di per ciò stesso l'esclusione dal popolo dei credenti⁵.

L'esperienza dei Kharijiti aveva lasciato il segno nella comunità musulmana. I loro eccessi nel dichiarare miscredenti i propri correligionari, convinti che chi non la pensasse come loro sarebbe andato all'inferno e che quindi fosse più che legittimo condurre un *jihâd* contro gli altri musulmani, provocarono la chiara reazione dei Sunniti: «La maggioranza dei credenti li considerò così non soltanto come degli scismatici estremisti, ma anche come dei briganti (*bughât*) e dei terroristi. Questa immagine rimase loro associata per sempre, anche quando si trasformarono in comunità pacifiche o scomparvero del tutto da intere regioni. Da allora, divenne normale identificare la pratica del *takfîr* con l'esclusivismo e l'estremismo»⁶. È per questo che i Sunniti hanno da allora adottato come principio ispiratore quello del cosiddetto "pensar bene" (*husn al-zann*): bisogna sempre avere una buona opinione del fratello credente, perché i peccati di ognuno, finché non arrechino danno ad altri, restano un affare fra lui e Dio⁷. Come si potrebbe giudicare qualcuno infedele dagli atti che compie? La fede è un fatto talmente intimo e delicato che solo Dio può essere giudice competente al riguardo; l'uomo potrà giudicare ed eventualmente punire i comportamenti illeciti e dannosi, ma di certo, tranne casi eccezionali, mai gli sarà consentito di vagliare le coscienze. I teologi dell'Islam dovettero sempre rispettare questo principio di fondo, raccomandando di ammonire con l'esempio e con la correzione fraterna prima di assumere atteggiamenti più autoritari e severi.

Su un piano più generale, tale atteggiamento ha avuto delle decise implicazioni politiche e sociali: ogni intemperanza estremista doveva essere neutralizzata, in modo da porre ai margini o addirittura al di fuori dell'ortodossia proprio chi denunciava le eterodossie altrui. Di qui quel tratto così caratteristico della mentalità politica musulmana che è stato un po' frettolosamente bollato come "quietismo". In sostanza, più che di quietismo si è trattato di un atteggiamento tendente a scoraggiare, nei limiti del possibile, ogni forma di ribellione o di sedizione. Un passo coranico si imponeva con forza all'attenzione degli interpreti: «E se due partiti, fra i credenti, combattessero fra loro, mettete pace fra essi: ma se l'uno avesse commesso

⁵ Cfr. H. Laoust, *Pluralismes dans l'Islam*, Geuthner, Paris 1983, p. 376.

⁶ J. van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris 2002, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

eccessi contro l'altro, combattete quello che tali eccessi ha commesso, sin che torni all'obbedienza degli ordini di Dio. E tornato che esso sia a Dio mettete pace allora fra essi con giustizia, e siate equi, perché l'equità è amata da Dio. Perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace fra i vostri fratelli, e temete Iddio, che per avventura Iddio abbia pietà di voi»⁸. Anche se le interpretazioni di questo brano della scrittura non furono tutte concordi, teologi e giuristi furono tuttavia unanimi nel riconoscere che il principio qui richiamato di equità (*iqsât*) deve prevalere su qualsiasi altra considerazione: dunque ogni tendenza sediziosa doveva necessariamente essere equiparata ad una fazione di briganti o ribelli (*fi'a bâghiya*) e ricondotta alle ragioni della fratellanza e della pacificazione.

La difficoltà stava ovviamente nell'individuare quale fosse la fazione ribelle e chi avesse l'autorità di ricondurla alla ragione. La discussione si focalizzò sulla già citata ingiunzione coranica di ordinare il bene e proibire il male: chi doveva esercitare queste due mansioni? La comunità nel suo complesso, o i singoli musulmani individualmente, oppure ancora il potere politico? Il monumentale e definitivo studio di Michael Cook su questo argomento⁹ ci ha rivelato una serie di risposte al quesito estremamente diversificate, a seconda delle epoche, delle scuole e delle condizioni politiche. Fattori di vario genere hanno determinato sensibili fluttuazioni nelle prese di posizione che l'Islam classico ha assunto di volta in volta, ma il dato che emerge con maggior frequenza nel Sunnismo è lo sforzo di contenere il più possibile il pericolo di un troppo libero diritto di censura dei credenti sugli altri credenti. Lo zelante musulmano che mette a repentaglio la propria incolumità per tuonare contro il potere politico viene il più delle volte esplicitamente condannato; ma anche per coloro che ne apprezzano in via di principio la fermezza, tale comportamento viene nei fatti sconsigliato con decisione.

L'ideale di seguire la strada della conciliazione non ha sempre trovato un'esatta corrispondenza nella realtà, ma è indubbio che, per convinzione o per pessimismo, si è fatta sempre più strada l'idea della natura inutile, se non addirittura dannosa, di una ribellione nei confronti del potere, anche quando ingiusto. La massima che opportunamente ci ricorda van Ess, «cent'anni di tirannia sono meglio che un solo giorno di guerra civile»¹⁰, è divenuta per secoli il motto condiviso di tante genti dell'Islam. È interessante notare come

⁸ *Corano*, 49:9-10 (traduzione di A. Bausani).

⁹ M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

¹⁰ J. van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, cit., p. 121.

alcuni studiosi musulmani contemporanei, diversi per formazione o interessi, abbiano in anni recenti voluto reagire contro questa impostazione “quietista”, che evidentemente è apparsa ai loro occhi come la principale causa delle paralisi politiche di molti paesi islamici, soprattutto arabi. L’appassionata requisitoria di Fatema Mernissi¹¹ contro gli ostacoli che gli attuali sistemi politici frappongono allo sviluppo democratico dei paesi islamici si incentra soprattutto su questo ruolo supino delle opinioni pubbliche musulmane, che a suo giudizio sarebbe stato inculcato da un sistema di potere sviluppatosi per secoli; un potere che, in nome della pacificazione e della pazienza, avrebbe frenato ogni evoluzione in senso razionalistico e illuminista, che pure l’Islam avrebbe nei suoi geni. La tesi è fuorviante, perché assume come presupposto il fatto che lo sviluppo illuministico avrebbe potuto essere perseguito da tendenze come quella della scuola teologica mu’tazilita, che in realtà, al di là dei suoi proclami in favore della ragione, fu storicamente proprio un esempio di quel rigorismo intransigente e repressivo che l’ortodossia si impose di contrastare¹². In un campo diverso vi è chi, come Khaled Abou el Fadl¹³, ha di recente esposto una tesi revisionista sul preteso quietismo del pensiero islamico, sostenendo che, almeno dal punto di vista delle elaborazioni giuridiche, tale quietismo non è mai esistito. I giuristi musulmani hanno infatti elaborato una vera e propria scienza sugli “statuti dei ribelli” (*ahkâm al-bughât*), che ci dimostra uno sforzo di concepire norme tutt’altro che passive di fronte ai poteri ingiusti e illegittimi. Ma questa fu, appunto, la posizione di alcuni giuristi, e sappiamo quanto sia presente nel pensiero islamico un latente conflitto fra visione teologica e impostazione giuridica, la prima portata a ribadire le tendenze moderatrici della dogmatica, e la seconda più sensibile invece al richiamo di un rigido formalismo. Lo stesso Abou el Fadl del resto lo riconosce: «Bisogna stare attenti a non confondere le opinioni e i dibattiti dei giuristi musulmani di professione con una certa grande realtà metafisica chiamata Islam. Molte opere contemporanee tendono ad identificare le opinioni istituzionali dei giuristi con la più grande realtà dell’Islam»¹⁴.

Le tesi della Mernissi e di Abou el Fadl appaiono come due diverse esemplificazioni della medesima tendenza. Esse avallano più o meno consapevolmente l’accusa di quietismo rivolta dagli studiosi occidentali al

¹¹ F. Mernissi, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze 2002.

¹² Sulla rigida interpretazione mu’tazilita del precetto di ordinare il bene e proibire il male, cfr. M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, cit. pp. 195-226.

¹³ K. Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

pensiero islamico tradizionale¹⁵ e per questo si pongono su una posizione apologetica, non dissimile da quella – fallimentare – dei modernisti musulmani del XIX secolo. La Mernissi, con più slancio, reagisce alle imputazioni ricercando nel pensiero islamico, in maniera non del tutto convincente, degli “illuminismi” mancati; Abou el Fadl, dal canto suo, ribatte sostenendo che il preteso quietismo è una costruzione immaginaria, dovuta soprattutto agli interpreti occidentali, che hanno volutamente ignorato le reali posizioni dei giuristi. Fra questi due estremi si collocano tanti intellettuali musulmani di oggi, dal filosofo marocchino al-Jabri al cineasta egiziano Chahine, tutti impegnati a riscoprire nel passato dell’Islam germi di modernità e di razionalismo. Il problema sta nel fatto che tutti costoro sembrano influenzati da una visione tipicamente occidentale delle cose, per cui nel calderone dell’Islam corrotto da epurare finiscono, al pari dei rigorismi e delle deviazioni fondamentaliste, anche tutto quel Sunnismo tradizionale (teologico, giuridico e sufi), che invece è ben lungi dal rappresentare un oscurantismo fanatico e che non può essere considerato corresponsabile delle deviazioni recenti.

Si è voluto in sostanza attribuire all’Islam tradizionale una continua ingerenza negli affari politici e soprattutto un ruolo di freno ad ogni sviluppo delle società musulmane. In realtà, sino alle soglie del mondo contemporaneo, la tendenza generale dell’ortodossia è stata quella di una sostanziale separazione fra religione e politica. Contrariamente al dogma che sentiamo oggi ripetere ossessivamente, secondo il quale nell’Islam lo spirituale ed il temporale sono inscindibilmente uniti, le società musulmane hanno assistito ad una divisione fra i due poteri, con frequenti interferenze e senza una chiara definizione istituzionale dei rispettivi ambiti, ma anche dotati di fisionomie nettamente distinte¹⁶. Persino Ibn Hanbal, fondatore della scuola giuridico-teologica che passa per maggiormente rigorista e al quale i fondamentalisti moderni fanno volentieri (ed abusivamente) riferimento, non fu né oppositore né lealista nei confronti del potere politico ed avrebbe sottoscritto il “date a Cesare quel che è di Cesare”¹⁷

Con l’ingresso nell’epoca contemporanea questo mondo è cambiato. Si sono fatte strada teorie e prassi in netto contrasto col passato, e soprattutto è riemerso e si è diffuso un rigorismo che sempre, nel mondo sunnita

¹⁵ Accusa che mirò soprattutto a creare lo stereotipo di una società islamica fatalista e passiva, dunque incapace di governarsi, per fornire una giustificazione politica e morale all’Occidente colonialista e alla sua missione civilizzatrice.

¹⁶ Cfr. A. Ventura, *L’islâm sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in *Islam*, a cura di G. Filoramo, cit. p. 78.

¹⁷ M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, cit. p. 113.

tradizionale, era stato emarginato in tempi brevissimi. Resta ora da capire quali possano essere i motivi che hanno permesso una metamorfosi così profonda.

La diffusione di un'anomalia

Se è vero che nella storia del mondo musulmano di tanto in tanto comparvero tendenze che potremmo genericamente definire come rigoriste, nessuna di queste può essere messa direttamente in relazione con gli sviluppi dell'Islam contemporaneo. Per incontrare il vero progenitore dell'attuale fondamentalismo non dobbiamo spingerci più indietro del XVIII secolo, allorché nella penisola araba cominciò ad essere conosciuta la dottrina di Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1796). Il fanatismo religioso di questo ideologo non mancò di inquietare i suoi contemporanei, che immediatamente presero le distanze dalla forma ideologizzata e impoverita di Islam che egli andava predicando. Tuttavia, Ibn 'Abd al-Wahhâb riuscì a trovare un alleato politico nelle ambizioni di Ibn Sa'ûd, un emiro locale determinato ad espandere la propria influenza oltre gli insignificanti confini del suo piccolo potentato. L'impero ottomano, allora tutore dell'ortodossia sunnita, cercò di contrastare queste ambizioni, ma una serie di avvenimenti storici e politici che qui non ci è possibile richiamare portarono ad un consolidamento costante, ancorché lento, dell'eresia, che dopo alterne vicende e in capo ad un secolo e mezzo giungerà a trionfare in gran parte della penisola e a costituire le fondamenta del nuovo Stato saudita.

L'ideologia di Ibn 'Abd al-Wahhâb, o Wahhabismo, si è dunque intimamente legata alle sorti della famiglia saudita, anche se non sempre queste due facce della stessa medaglia si sono trovate in perfetta armonia. Insieme esse hanno continuamente cercato una legittimazione, politica e religiosa ad un tempo, che le facesse uscire dall'isolamento in cui si erano venute a trovare rispetto al resto del mondo musulmano. Nell'area ottomana, così come in Egitto o in India, la reazione anti-wahhabita fu veemente. Si rimproverava agli eretici ogni sorta di devianze, la più grave e più denunciata delle quali era quella di «essere dei Khârijiti anarchici, incapaci di tollerare la minima autorità e pronti ad arrivare, nel loro fanatismo esacerbato, a colpire d'anatema (*takfir*) tutti gli altri musulmani»¹⁸. I Wahhabiti dovettero così cogliere ogni possibile opportunità per imporre il loro credo minoritario alle masse dell'Islam. Le

¹⁸ H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris 1965, p. 331.

occasioni per questa legittimazione si presentarono dapprima grazie ad una certa connivenza delle potenze occidentali, interessate a minare le fondamenta dell'impero ottomano, e poi grazie allo straordinario potere economico che il petrolio ha donato alle terre da essi governate. Appoggi internazionali ed operazioni finanziarie hanno così permesso ai Wahhabiti di accrescere sempre più la loro influenza, con la creazione di scuole, università e centri di studio in patria e all'estero. Il culmine di questo processo venne raggiunto agli inizi degli anni sessanta, allorché fu terminata la costruzione dell'Università di Medina (1961) e, nella stessa città, venne costituita (1962) la Lega del Mondo Islamico (*Râbitat al-‘Âlam al-Islâmî*)¹⁹. Fu in questo periodo che gli interessi sauditi si saldarono con le istanze del primo movimento *stricto sensu* fondamentalista del mondo islamico, l'associazione dei Fratelli Musulmani (*al-Ikhwân al-Muslimîn*), nati in Egitto verso la fine degli anni venti. Molti dei Fratelli, duramente perseguitati nella patria di origine a partire dal secondo dopoguerra, trovarono rifugio in Arabia e di lì diedero un contributo decisivo al consolidamento dell'islamismo radicale. Tutto ciò ha portato, negli ultimi decenni, ad un ampliamento del consenso nei confronti dell'ideologia wahhabita, che ha ispirato e controllato istituzioni pedagogiche, movimenti politici e sistemi creditizi fedeli alla propria impostazione di fondo²⁰.

La legittimazione wahhabita poggiava tuttavia su basi fragili. Nonostante gli sforzi ed i mezzi profusi, i Sunniti non hanno mai realmente digerito il movimento, ancora considerato dai più come una tendenza oltranzista ai limiti dell'eresia. Le resistenze sunnite si sono però concretate soprattutto in una contestazione di carattere dottrinale, ancor oggi decisa ma per lo più inefficace sul piano dell'incisività politica. Così, il vero superamento del Wahhabismo è avvenuto proprio ad opera dello stesso islamismo radicale, che si è rivoltato contro il suo primo ispiratore, ritenuto ormai inadeguato a rappresentare le istanze delle società musulmane. I Wahhabiti, pur coinvolti da protagonisti nella radicalizzazione del pensiero islamico, hanno ignorato ogni preoccupazione sociale, e a maggior ragione ogni progetto rivoluzionario. È così al di fuori del Wahhabismo, nelle frange più radicali dei Fratelli Musulmani, che si andrà a formare l'ideologia più dura degli ultimi decenni,

¹⁹ Sul funzionamento del modello saudita per l'organizzazione, il finanziamento e il fiancheggiamento delle tendenze islamiste, cfr. G. Kepel, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2001, pp. 52-54.

²⁰ Per un'analisi dei complessi intrecci fra il Wahhabismo e le varie componenti dell'Islam radicale ad esso affini (anche se non identiche), cfr. O. Roy, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 107-111.

che ben presto entrerà in rotta di collisione con il conservatorismo politico dei Sauditi e tenterà in ogni modo di delegittimarne il ruolo.

Il jihâd e lo scontro con l'Occidente

Gli ideologi riconosciuti di questa svolta furono l'indiano Abû l-A'lâ Mawdûdî (1903-1979) e l'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966). Entrambi, con accenti e sfumature diverse, hanno elaborato teorie socio-politiche che hanno più a che fare con le ideologie rivoluzionarie e terzomondiste dell'Occidente che non con la religione dell'Islam. Fu in particolare il concetto di *jihâd* a trattenere la loro attenzione. Attraverso una trasformazione semantica senza precedenti, il *jihâd* fu da loro reinventato (specialmente da Qutb) come giustificazione della lotta armata rivoluzionaria contro i regimi corrotti dei paesi islamici. Non si trattava più neppure di Wahhabismo, giacché l'Islam era per questi pensatori soltanto un mero pretesto ideologico. Completamente digiuni di cultura religiosa tradizionale, che del resto rivestiva ai loro occhi scarso interesse, Mawdûdî e Qutb si dedicarono a smantellare sistematicamente le strutture portanti del Sunnismo, conducendo a termine l'opera già iniziata dai Wahhabiti. Non solo doveva essere possibile scagliare l'anatema contro altri musulmani, ma questo procedimento doveva passare per l'essenza stessa dell'Islam, come il suo principio fondamentale. Le parole di Qutb al riguardo sono estremamente significative: «È questa una dichiarazione di guerra totale contro ogni potere umano, in qualsiasi forma si presenti e qualunque ordinamento adottati, un conflitto senza quartiere aperto ovunque siano degli uomini ad arrogarsi il potere, in una forma o nell'altra, e dove quindi si pratici in qualche modo l'idolatria [...] L'Islam proclama che l'autorità usurpata a Dio deve essere restituita a Lui e gli usurpatori – cioè coloro che governano in base a leggi che stabiliscono essi stessi facendosi signori degli altri e riducendoli in schiavitù – devono essere scacciati. In breve, significa distruggere il regno dell'uomo per edificare il regno di Dio sulla terra»²¹. Siamo al completo rovesciamento dell'ideale sunnita, alla consapevole rottura con la tradizione.

Il radicalismo di Sayyid Qutb sarà da allora un elemento fondamentale dell'islamismo politico. I Wahhabiti, pur accentandone in linea di massima l'impostazione di fondo, tenderanno di minimizzarne la portata rivoluzionaria, mentre i seguaci più estremi della Fratellanza Musulmana metteranno in pratica

²¹ Citato in P. Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1997, p. 198.

il suo pensiero con la lotta armata, l'omicidio politico e il terrorismo. Il *jihâd* inteso come mezzo violento per scardinare gli ordini costituiti verrà così a trovarsi al centro di un dibattito fra le due anime dell'Islam radicale: condannato dai Wahhabiti e dai "dottori moderati", più per motivi di opportunità politica che non per coerenza teologica, esso costituirà invece il cavallo di battaglia delle ali oltranziste, che ne faranno l'essenza stessa del loro messaggio rivoluzionario. Il termine *jihâd* andrà così a sostituire in questa sua nuova accezione la vecchia parola araba *thawra*, utilizzata per indicare la "rivoluzione" nell'ambito dei movimenti di liberazione nazionale²²; ma una trasformazione ancor più profonda si è avuta allorché il concetto di *jihâd* è stato associato negli ultimissimi decenni anche alla violenza suicida dei *kamikaze*, sconosciuta sia all'Islam tradizionale che al pensiero del radicalismo precedente. Il tema della violenza suicida ha evidenziato le fratture interne al fondamentalismo: le obiezioni religiose contro questa forma di "martirio", capeggiate dai Wahhabiti, si sono scontrate con tutti quei movimenti – come Hezbollah, Hamas, Jihad Islamico, al-Qa'ida o indipendentismo ceceno – che hanno al contrario sposato questa forma estrema di lotta, legittimata islamicamente per la prima volta nel 1989²³.

Lo scontro si inserisce tuttavia in un quadro molto più vasto. Gli ultimi due decenni del XX secolo hanno infatti assistito alla lotta fra i cosiddetti moderati e i radicali, lotta aggravata dalla presenza in campo di un nuovo soggetto, la rivoluzione islamica iraniana. L'imam Khomeini ha conteso ai Sauditi il ruolo di legittimi rappresentanti dell'Islam, creando un conflitto ideologico che, contrariamente a quello militare (contro l'Iraq mobilitato all'uopo dall'Occidente e dalle monarchie del petrolio), non sembra allo stato attuale avere avuto un chiaro vincitore²⁴.

Gilles Kepel e Olivier Roy hanno da tempo tracciato un bilancio storico di questo periodo, sottolineando come, contrariamente alle apparenze, l'azione politica del fondamentalismo islamico è sfociata in un colossale fallimento. L'intento dei radicali era infatti quello di instaurare uno stato islamico, dominato dalla *shari'a* e conforme ai principi di un sedicente Islam puro e originario. Se prescindiamo dal caso dell'Iran – la cui rivoluzione ha avuto cause, peculiarità religiose e caratteri nazionali tali da renderne impossibile il

²² Cfr. K. F. Allam, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano 2002, p. 126.

²³ Sul tema del terrorismo suicida, cfr. K. F. Allam, *ibid.*, pp. 127-130 e O. Roy, *Global Muslim*, cit., p. 19.

²⁴ Per una dettagliata analisi degli effetti di quella che è stata definita "l'onda d'urto" della rivoluzione iraniana, cfr. G. Kepel, *Jihad, ascesa e declino*, cit. pp. 131-151.

ripetersi in altri paesi – l’utopia dello stato islamico è crollata ovunque. Al pensiero radicale non è rimasta così altra strada che quella di un’ulteriore trasformazione, che possiamo definire neo-fondamentalista, fatta di una violenza spesso senza finalità politiche immediate e ancor più distante, se possibile, dall’Islam tradizionale: «Lungi dal rappresentare una comunità religiosa, rispetto alla quale si collocano ai margini, o una cultura tradizionale, di cui non sanno niente e che rifiutano, questi nuovi militanti hanno tutti alle spalle un percorso di rottura, seguito da una reislamizzazione individuale, nella quale ci si fabbrica il “proprio” Islam [...] Questi neofondamentalisti non riconoscono alcun maestro nell’Islam e, del resto, conducono spesso una vita molto poco conforme ai precetti della religione»²⁵.

Il fallimento dello stato islamico è dovuto in primo luogo al fatto che questa nozione è in se stessa contraddittoria. Lo *slogan* caro ai fondamentalisti d’ogni specie secondo cui l’Islam sarebbe “Religione e Stato” (*dîn wa dawla*) tradisce nella sua stessa forma la propria natura profondamente estranea al pensiero musulmano: l’accostamento di due termini arabi classici non è sufficiente ad autenticare la formula come se esprimesse un concetto tradizionale, poiché il fatto stesso di abbinarli in tal modo significa assumerli nella loro accezione tipicamente occidentale e moderna. Nel pensiero islamico classico non c’è posto per ciò che modernamente viene inteso con parole come Religione o Stato, ed infatti nessun musulmano fino agli ultimi decenni si era mai sognato di concepire un simile binomio. “Gli islamisti – per citare ancora una volta Roy²⁶ – vedono nell’Islam una vera e propria ideologia politica che permette di costruire una società islamica a partire dallo stato. Ma il concetto di stato islamico è contraddittorio e impossibile da realizzare perché, se c’è uno stato, vuol dire che c’è un primato della politica, e dunque una forma di secolarizzazione”.

Insomma, quel che oggi ci si ostina a definire “Islam” ha dei legami talmente labili con la realtà storica che porta lo stesso nome da costringerci a considerarli come due oggetti completamente distinti. L’uno, quello tradizionale, è un insieme di dottrine, riti e precetti che ne fanno un’entità precisa e distinta rispetto ad altre entità analoghe d’Oriente e d’Occidente; l’altro, quello politico contemporaneo, appare più che altro come una semplice variante ideologica della civiltà occidentale moderna, alla quale finge o si illude di opporsi, ma di cui ha in realtà accettato e assimilato tutti i presupposti.

²⁵ O. Roy, *Global Muslim*, cit., p. 20.

²⁶ *Ibid.*, p. 7.

La conclusione non sembri paradossale. Proprio come si è utilizzato il nazionalismo importato dall'Occidente per liberarsi del giogo coloniale, allo stesso modo l'ideologia islamista rappresenta il tentativo di sfruttare un'arma, quella della modernità globalizzata, contro chi l'ha creata e diffusa: l'intento dichiarato è quello di riaffermare i valori del "vero Islam" contro l'Occidente, lo scopo reale è quello di essere sempre più partecipi e protagonisti in una civiltà unica, i cui valori vengono in gran parte condivisi ma dalla quale ci si sente emarginati. È in questa chiave che i nodi dai quali abbiamo preso le mosse si sciolgono in una prospettiva completamente diversa. Islam e Occidente, Islam e modernità, Islam e globalizzazione appaiono come false contrapposizioni, se per Islam intendiamo quelle varianti moderne che per evitare equivoci sarebbe meglio definire islamismi. Niente scontro fra civiltà, dunque, ma piuttosto conflitto all'interno di una stessa forma di civiltà. Il che, sfortunatamente, non significa che gli esiti di questo conflitto possano essere meno disastrosi.