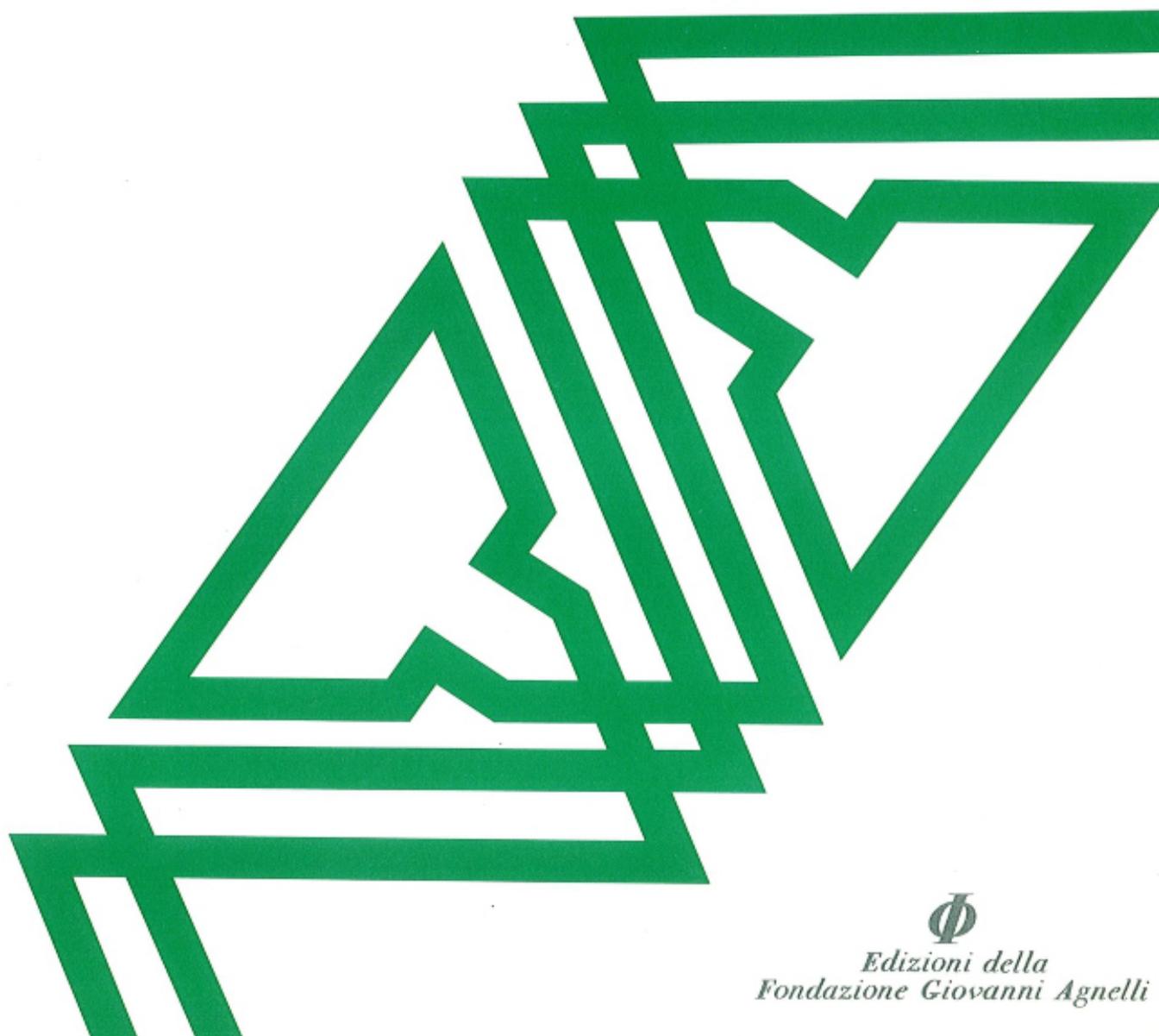


# Dossier Mondo Islamico 2

Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico

## I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico



Edizioni della  
Fondazione Giovanni Agnelli

## **Dossier Mondo Islamico**

### *Collana del programma*

Islam e Modernità

### *Finalità del programma*

Con il programma «Islam e Modernità» la Fondazione Giovanni Agnelli si propone di studiare e far conoscere le dinamiche culturali, sociali e politiche in corso nella vasta area afro-asiatica caratterizzata culturalmente dall'appartenenza musulmana maggioritaria.

Il programma si situa al punto di intersezione di tre linee di ricerca attualmente sviluppate dalla Fondazione Agnelli:

le dinamiche in atto nel mondo arabo contemporaneo;

l'evoluzione delle grandi culture e religioni in rapporto alla modernità;

il nuovo incontro fra Europa e islam in seguito alle migrazioni internazionali.

Nell'ambito del programma verranno approfonditi i seguenti argomenti:

- le diverse articolazioni dell'islam nelle varie aree geografiche;
- le differenti modalità con cui nei paesi di cultura musulmana maggioritaria viene elaborato l'incontro con la modernità, nell'assetto socio-economico, nel modello di stato, nello spazio riconosciuto ai diritti;
- il rapporto dell'islam con le altre religioni e culture

### *Responsabile del programma*

Andrea Pacini

### *Principali collaboratori istituzionali*

• CEDEJ (Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale), Il Cairo

• ISEAS (Institute of South-East Asian Studies), Singapore

• PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici), Roma

### *Programmi coordinati*

«Islam e modernità» si coordina con il programma «Prospettive Geo-Economiche» di cui la collana «Nuova Geoeconomia» è uno strumento di comunicazione

*Dossier* **Mondo Islamico**

**Maghreb, Mashreq, Asia Occidentale, Centrale e Meridionale, Sud-est Asiatico**

*I Fratelli Musulmani*  
*e il dibattito*  
*sull'islam politico*



*Edizioni della*  
*Fondazione Giovanni Agnelli*

I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico / scritti di Hasan al-Bannā, Sayyid Quṭb, Muhammad 'Abd Allāh al-Sammān [et al.] ; introduzione di Andrea Pacini — X,161 p. : 24 cm

1. Islamismo e cultura
2. Civiltà musulmana

I. Hasan al-Bannā

Si ringrazia per la collaborazione scientifica il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica di Roma e il Centre d'Etudes et Documentation Economique et Juridique d'Il Cairo.

Per il saggio di al-Ashmawy © 1993 *La Découverte*, Paris.

Copyright © 1996 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*  
via Giacosa 38, 10125 Torino  
tel. (011) 6500500, fax: (011) 6502777  
e-mail: [staff@fga.it](mailto:staff@fga.it), Internet: <http://www.fga.it>

La traduzione dei saggi di al-Bannā, Quṭb, al-Sammān, al-Ghannūshī, Zayd, al-Ashmawy, Zakariya e Fawda è di Paola Pizzo.

ISBN 88-7860-121-7

## Indice

Introduzione L'islam politico, i Fratelli Musulmani e le sfide della modernità <i>Andrea Patini</i>	p. 1
Parte prima L'islam e la società moderna nella visione dei fratelli Musulmani	
Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani <i>Hasan al-Bannā</i> L'islam dei Fratelli Musulmani	13
Da <i>Memorie della predicazione e del predicatore</i> <i>Hasan al-Bannā</i> Il Quinto Congresso ordinario dei Fratelli Mussulmani al Palazzo Lutfallāh, Giza (Il Cairo) 13 Ḍū l-Hijja 1357 H	19
Per un ritorno a un'autentica società islamica: le cinquanta richieste <i>Hasan al-Bannā</i>	
1. Nel campo politico e giudiziario	21
2. Nel campo sociale e pratico	22
3. Nel campo economico	23
Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam <i>Sayyid Quṭb</i>	
1. Il potere politico nell'islam	25
2. L'equità dei governanti	29
3. L'obbedienza dei sudditi	30
4. La consultazione tra governanti e governati	31
L'islam e l'organizzazione della città <i>Sayyid Quṭb</i> L'islam deve governare	35
I pilastri della missione islamica <i>Muḥammad ʿAbd Allāh al-Samṣān</i>	
1. Il militantismo, quarto pilastro della missione islamica	41
2. Il <i>fiqh</i>	42

3. La moralità	p. 42
4. L'obbedienza	43

La *da'wa* o l'invito a seguire la retta via

*Rashid al-Ghannūshī*

1. Decadenza della civiltà islamica	45
2. Il Rinascimento europeo	45
3. L'Occidente dedica tutti i suoi sforzi a imporre elementi di decadenza nel mondo islamico	46
4. L'Occidente sta in guardia rispetto ai movimenti islamici	46
5. Testimonianze del senso di tensione	47
6. Tensione della dirigenza del mondo islamico contro i movimenti islamici	49
7. La nuova crociata	51
8. Un invito a seguire la retta via	51
9. È la <i>da'wa</i> l'invito a seguire la retta via	52

Capi del movimento islamico contemporaneo

*Rashid al-Ghannūshī*

1. Necessità del rinnovamento	55
2. L'islam eterno	55
3. La grande rivoluzione	56
4. Lo choc provocato dalla caduta del califfato	56
5. Confusione e diversa valutazione	56
6. La prima risposta	57
7. La seconda risposta	57
8. L'espressione «movimento islamico contemporaneo»	58
9. Principali elementi comuni: l'idea globale	58
10. Interesse per la causa nazionale	59
11. Interesse per la questione economica e sociale	59
12. Liberarsi dalla cultura occidentale	60
13. Fede nella perfezione dell'islam e nella sua capacità di realizzarsi	60
14. Ritorno alle fonti	60
15. Rimettersi a Dio	61
16. La democrazia	61
17. L'organizzazione	62
18. Tratti caratteristici	63
19. Il movimento dei Fratelli	63

Parte seconda

Dibattito sull'islam politico

Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali

*Nasr Hāmid Abū Zayd*

Premessa	69
I. I meccanismi del discorso	
1. L'amalgama tra pensiero e religione	76

2. Il collegamento dei fenomeni a un principio primo	p. 78
3. Il ricorso all'autorità del patrimonio religioso e dei predecessori	80
4. Sicurezza intellettuale e affermazioni perentorie	82
5 Il disprezzo della dimensione storica	86
II. I postulati intellettuali	
6. La sovranità	89
7. Il testo	100
La sovranità di Dio	
<i>Muhammad Saïd-Asbmanÿ</i>	
1. Dalla tirannia al fanatismo	111
2 Un pensiero fossilizzato	112
3. Dio solo è sovrano	113
4. Storia dell'idea della sovranità di Dio	114
5. Islam ed ebraismo	116
6. La nozione di <i>hukm</i> nel Corano	118
7. L'usurpazione della dignità di profeta	118
8. Il buon metodo di esegesi coranica	119
9. La relatività nel tempo delle regole giuridiche	121
10. Un diritto elaborato dagli uomini e per gli uomini	122
11. La sospensione delle prescrizioni coraniche	123
12. Il diritto egiziano è conforme alla <i>sbari'a</i>	124
13. Le leggi possono essere infedeli?	125
14. La nozione d'infedeltà ( <i>kufr</i> )	126
15. Assenza del clero nell'islam	127
16. Elogio della differenza	128
17. Cause extra-politiche dell'estremismo	129
17. 1. Islam beduino contro islam urbano	129
17. 2. Classe media superiore contro classe media inferiore	130
17. 3. L'oppressione consentita	130
17. 4. La fuga da sé	131
18. .Le applicazioni contemporanee della <i>sbari'a</i>	131
19. Partito di Dio contro partito di Satana	133
La problematica del «risveglio dell'islam»	
<i>Fouad Zakariya</i>	
Premessa	137
1. Fondo e forma	140
2. Individuo e società	142
3. Religione e politica	143
Le correnti islamiste in Egitto	
<i>Farag Fawda</i>	
Premessa	147
1. La corrente islamica tradizionale	147
2. La corrente islamica rivoluzionaria	148

3. La corrente islamica « <i>tharawī</i> »	p. 148
4. Modi di funzionamento	149
I. L'estremismo politico religioso in Egitto	
5. Definizione e natura del problema	151
6. Natura del problema	153
6. 1. Un problema legislativo	153
6. 2. Un problema religioso	153
6. 3. Un problema di identità	153
6. 4. Un problema di civiltà	154
6. 5. Un problema politico	154
7. Conclusione	154
II. La situazione attuale: elementi positivi ed elementi negativi	
8. Elementi positivi	155
9. Elementi negativi	157
9. 1. L'errore logico dei media	157
9. 2. Le campagne dei media	158
10. La televisione religiosa	159
11. L'esercito clandestino dei media	159
12. Mass media e sicurezza	161
13. Le trappole mediatiche	161
Riferimenti bibliografici	163
Fonti	167
Nota sugli autori	169

## Introduzione

L'islam politico, i Fratelli Musulmani e le sfide della modernità

*Andrea Pacini*

L'emergere dell'islam politico attraverso l'azione dei movimenti islamici è uno dei fenomeni più rilevanti che caratterizzano il mondo musulmano contemporaneo. Il richiamo all'islam come cultura globale, in cui la dimensione religiosa comprende al suo interno anche l'apparato giuridico e la sfera sociopolitica, sembra diventare una modalità diffusa con cui all'interno delle società musulmane si propone di gestire il confronto con la modernità. Di fronte agli esiti spesso deludenti a livello economico e sociale della modernizzazione, ispirata a dottrine politiche ed economiche di matrice occidentale, il richiamo all'islam come soluzione politica alternativa e vincente, in quanto garantita dalla rivelazione divina, è diventata la proposta dei diversi movimenti islamici che si sono diffusi nel mondo arabo e musulmano.

Le radici del confronto tra modernizzazione e islam sono ormai antiche, e affondano nelle esperienze politiche che il mondo arabo ha conosciuto a partire dal secolo scorso e che sono culminate poi in questo secolo con la costituzione dei vari stati nazionali. Si tratta di un periodo caratterizzato dal diffondersi della cultura europea sia attraverso l'opera dei governi coloniali e mandatarî sia attraverso il costituirsi di nuovi movimenti politici e di partiti di carattere nazionalista, che perlopiù si sono ispirati a ideologie laiche di tipo liberale o socialista. Le nuove correnti esercitarono un ruolo notevole nel processo di costituzione dei nuovi stati nazionali e dettero un forte impulso alla modernizzazione dei propri paesi, nella convinzione che il superamento dell'arretratezza delle società arabe fosse soprattutto un problema di sviluppo economico e culturale, che veniva però ostacolato dalle strutture sociali e politiche esistenti. Di qui nasceva l'urgenza di cambiare le istituzioni, riformandole in senso moderno, ispirandosi a modelli politici e istituzionali di matrice occidentale. Il risultato di questa azione molteplice è stato un reale processo di modernizzazione, che ha provocato tuttavia fin dall'inizio il sorgere di forti contrasti interni alle società arabe, dovuti in particolare alla forte opposizione esercitata dall'ortodossia islamica, che accusava i modernizzatori di condurre alla rovina la comunità musulmana allontanandola dalla pratica dell'islam. L'adozione di pratiche istituzionali, politiche, giuridiche e sociali di origine occidentale veniva vista come un reale abbandono dell'islam, che doveva invece essere considerato come una cultura in grado di fornire una risposta globale a tutte le esigenze delle società e degli stati.

In questo contesto socioculturale nacque un fenomeno nuovo, destinato ad avere una grande importanza in tutto questo secolo fino ad oggi: la costituzione del primo dei movimenti islamici moderni, denominato Associazione dei Fratelli Musul-

mani. Accanto all'islam tradizionale delle istituzioni religiose ufficiali sorse dunque la nuova realtà del «movimento islamico», espressione della società civile e ad essa rivolto in primo luogo, che aveva come scopo una rinnovata islamizzazione della società di fronte al diffondersi di prassi politiche e culturali di ispirazione occidentale, che rischiavano di ridurre l'islam alla sfera puramente privata<sup>1</sup>. La costituzione del movimento dei Fratelli Musulmani segna una pietra miliare dell'evoluzione dell'islam in questo secolo, perché in esso la pretesa di difendere e di instaurare l'ordine sociale e politico islamico di fronte alle sfide della modernità occidentale si è tradotta in una forma organizzativa nuova e moderna, indipendente dalle istituzioni dell'islam ufficiale degli stati e in grado di diffondersi tra i diversi strati della società.

I Fratelli Musulmani furono dunque fondati da al-Bannā in Egitto nel 1928, e la loro importanza risiede non solo nel fatto che sono il più antico e il più numeroso movimento islamico contemporaneo, ma anche nel fatto che sulla base della loro tipologia organizzativa e delle loro concezioni ideologiche si è formata a partire dagli anni settanta tutta una serie di nuovi movimenti che ne hanno radicalizzato le posizioni e che costituiscono oggi la punta rivoluzionaria dell'islam politico<sup>2</sup>. In questo senso l'Associazione dei Fratelli Musulmani è divenuta un modello di militanza islamica moderna che ha avuto molti imitatori nel mondo arabo musulmano contemporaneo. Inoltre l'Associazione ha avuto fin dall'inizio aperte pretese di internazionalità, e con il procedere degli anni si è rapidamente diffusa in molti paesi arabi e in particolare in Siria<sup>3</sup>, in Giordania e nei territori palestinesi, anche se l'Egitto è rimasto il contesto centrale della sua attività.

Il nucleo fondamentale dell'ideologia dell'Associazione è la riproposizione dell'islam considerato nella sua integralità originaria per gestire tutti gli ambiti della vita individuale e associata, unita però alla consapevolezza che occorre un'azione decisa e multiforme per riaffermare i valori islamici nelle società moderne. Da questa consapevolezza deriva la struttura organizzativa del movimento, rispondente all'urgenza di una penetrazione sociale capillare e in grado di permettere un rinnovato diffondersi dei valori dell'islam contro le varie tendenze modernizzanti operanti in seno alle istituzioni e alla società. I Fratelli Musulmani si sono definiti come un'organizzazione che è più di un partito politico e più di un'associazione riformista e caritatevole: sono piuttosto un'organizzazione spirituale mondiale, i cui punti qualificanti sono la *da'wa* (annuncio dell'islam, «missione»), un metodo di azione che aderisce alla *summa*, l'importanza della purezza dell'anima; inoltre sono un'associazione politica, sportiva, un'organizzazione culturale e educativa, un'impresa economica e sono detentori e proponenti di un preciso modello sociale. Questi punti dichiarati nella quinta conferenza generale del Cairo fanno parte della dottrina fondamentale dei Fratelli Musulmani e fissano le caratteristiche tipiche del movimento, che nella loro varietà esprimono l'identità dell'associazione e affermano in modo chiaro il concetto di islam integrale cui i Fratelli si ispirano e che propongono: tutte le dimensioni della vita individuale e associata trovano nell'islam il riferimento normativo ultimo, e tutte ad esso convergono, affinché sia realizzata una società veramente permeata dai valori islamici.

Da un punto di vista organizzativo i Fratelli Musulmani si sono strutturati in modo gerarchico e articolato sul territorio: vi è dunque un capo dell'associazione, che all'inizio fu il fondatore al-Bannā il quale ha una serie di referenti intermedi cui fanno capo i vari comitati di Fratelli diffusi localmente. Dal momento che il fine del movimento è quello di promuovere una nuova diffusione dei valori dell'islam originario, esso fin dall'inizio dette molta importanza alle iniziative di *da'wa* e alle varie attività di carattere sociale che permettevano di entrare in rapporto con la popolazione e di acquisirne il consenso. Questo metodo di azione era in conformità con il pensiero di al-Bannā il quale non si proponeva in primo luogo di accedere al potere statale, bensì di costruire una nuova generazione di credenti con il fine ultimo di liberare lo stato da influenze straniere e di costituire uno stato islamico. Nella dottrina e nell'azione dei Fratelli Musulmani la prospettiva immediata non è dunque la gestione del potere, ma la promozione di una società imbevuta dei valori islamici, da cui però non potrà scaturire lo stato islamico, che i Fratelli definiscono come «governo della *shari'a*», senza meglio precisare i contenuti specifici di una dottrina dello stato islamico moderno.

Attualmente l'atteggiamento dottrinale e politico dei Fratelli Musulmani in Egitto non sembra cambiato rispetto alle finalità originarie del movimento: tuttora il loro fine è quello di promuovere l'islamizzazione della società piuttosto che di prendere il potere, anche se l'obiettivo finale continua ad essere la costituzione dello stato islamico<sup>4</sup>. Per perseguire questi obiettivi i Fratelli Musulmani partecipano, laddove è loro possibile, alla vita politica istituzionale prendendo parte alle competizioni elettorali. Da questo punto di vista oggi i Fratelli Musulmani prendono chiare distanze dall'uso della violenza, e condannano gli atti violenti dei movimenti islamici radicali come *al-Jihād* e *al-Jamā'a al-islāmiyya*, nel passato invece il loro rapporto con la violenza ha avuto una certa ambivalenza, e proprio gli attentati compiuti da alcuni dei loro membri hanno provocato la proibizione del movimento in Egitto e il suo scioglimento ufficiale da parte del governo: è quanto avvenuto nel 1949 e, di nuovo, nel 1954. Nell'accettare la partecipazione alle dinamiche elettorali e ai lavori parlamentari i Fratelli Musulmani si distanziano dalle posizioni di al-Bannā che nel 1936 aveva chiesto al re di sciogliere il parlamento e di sopprimere le elezioni, considerandole istituzioni contrarie all'islam. Oggi invece i Fratelli sembrano aggiornare il pensiero del fondatore e tendono a costituirsi come partito politico, scegliendo decisamente di partecipare al gioco elettorale e al lavoro parlamentare. Muhammad Hamid Abū al-Nasr, guida suprema dei Fratelli Musulmani fino al 1995 e ora deceduto, ha più volte sottolineato pubblicamente l'urgenza di avere la piena libertà democratica e di formazione politica in Egitto e negli altri stati arabi, perché i Fratelli possano agire attivamente da soli e non in coalizione con altri gruppi politici. Tuttavia nei molti appelli alla democrazia ricorrenti oggi nei discorsi dei Fratelli Musulmani non viene specificato quale tipo di democrazia e di ordine politico sia da essi concettualizzato, dal momento che essi affermano comunque che l'islam è l'unica soluzione sociopolitica legittima, e che è necessaria l'applicazione della *shari'a* per instaurare l'ordine politico islamico. In questo senso i Fratelli Musulmani sono oggi tra i fautori più accesi di una rinnovata applicazione della *shari'a* in Egitto e negli altri stati musulmani<sup>6</sup>. Non viene però mai discusso dai Fratelli Musulmani il rapporto denso

di complessità, se non di contraddizioni, tra la *sbari'a*, che è un insieme preordinato di leggi considerate di diritto divino, e la democrazia, che implica invece la sovranità popolare e l'attività legislativa del parlamento. Di conseguenza l'enfasi posta sulla democrazia sembra talvolta apparire funzionale a garantire la propria partecipazione alle dinamiche politiche del momento, in vista di una partecipazione alla gestione del potere da utilizzare per promuovere l'islamizzazione delle istituzioni dello stato e della società. Resta invece imprecisato quale spazio resterebbe alla democrazia nello stato islamico che i Fratelli propongono come ordine politico definitivo. Occorre d'altra parte sottolineare che sul piano politico elettorale recentemente i Fratelli Musulmani non hanno riportato in Egitto grandi successi<sup>7</sup> e che il governo di Mubarak, soprattutto in seguito all'attentato islamista di Addis Abeba contro il presidente, ha inasprito il controllo sui Fratelli Musulmani nell'ottica di evitare derive in senso islamico radicale dello stato. L'azione dei Fratelli Musulmani non si limita però al piano politico: perseguendo la loro tradizionale strategia di radicamento nella società civile, essi sono oggi presenti in modo rilevante all'interno dei vari sindacati professionali<sup>8</sup>, nelle università e nella magistratura, e si adoperano attivamente per promuovere a partire dai vari contesti l'islamizzazione dei vari settori del vivere sociale. A questo proposito i Fratelli Musulmani, spesso in cooperazione con *'ulamā'* rappresentanti dell'islam tradizionale, hanno elaborato una nuova strategia di opposizione alla modernizzazione sociale e culturale, operando attraverso l'apparato giudiziario in cui molti giudici e avvocati sono membri dell'Associazione. Dal momento infatti che in seguito all'emendamento del 1980 l'articolo 2 della Costituzione egiziana prevede che «i principi della *sbari'a* islamica sono la fonte principale della legislazione», giudici e avvocati di tendenza islamica integrale e tradizionale, nonché molti *'ulamā'*, utilizzano il principio giuridico della *ḥisba*, proprio della *sbari'a*, per il quale è permesso a chiunque, purché di religione musulmana, di ricorrere alla giustizia dello stato per impedire ogni atto contrario all'islam. Il ricorso a questo principio è oggi abbastanza generalizzato in Egitto per intentare processi contro quegli intellettuali che perseguono la ricerca di nuove sintesi tra cultura arabo-islamica e modernità, considerate dai movimenti islamici e da molti rappresentanti delle istituzioni dell'islam ufficiale lesive dell'islam. È da notare quanto queste strategie siano contrarie ai principi democratici e alle libertà fondamentali a cui i Fratelli Musulmani pur si appellano nel discorso politico.

Dalla storia recente e dalle dinamiche in atto in Egitto e nel mondo arabo contemporaneo, i Fratelli Musulmani emergono quindi in modo significativo come la più consistente e diffusa organizzazione islamica che si propone di condurre un'azione sociale e politica che porti a una rinnovata instaurazione dell'ordine islamico nei paesi musulmani. Inoltre molti assunti ideologici di fondo dell'Associazione, nonché alcune delle sue modalità organizzative, sono stati mutuati dai numerosi movimenti islamici radicali nati in epoca più recente. Da questo punto di vista le posizioni ideologiche e dottrinali dei Fratelli Musulmani hanno una notevole importanza culturale, oltre che politica, perché sono una delle espressioni moderne più significative della concezione dell'islam affermato come cultura globale in netta alternativa ad altre correnti culturali. In questo senso costituiscono una lettura significativa da un punto di vista islamico «integrale» dell'attuale situazione delle società

arabo-musulmane. Tuttavia nelle società arabe il dibattito sui modelli di sviluppo politico e sociale da perseguire è molto articolato e vivace, e non si riduce certo alle posizioni islamiche tradizionali o radicali: le concezioni riguardo al ruolo dell'islam e alle modalità del suo incontro con la modernità sono invece decisamente articolate. Numerosi sono infatti gli intellettuali che si stanno impegnando a elaborare sintesi culturali nuove, rivisitando la tradizione culturale arabo-musulmana in una prospettiva di dialogo con la modernità e con altre correnti culturali. Proprio nell'ambito di questo loro impegno intellettuale e politico per il progresso dei propri paesi, questi intellettuali muovono spesso forti critiche alle posizioni ideologiche dei Fratelli Musulmani e, più in generale, ai sostenitori dell'islam integrale e politico.

In questo numero di Dossier Mondo Islamico si vuole incentrare l'attenzione proprio sulle diverse letture della situazione delle società musulmane in relazione all'emergere dell'islam politico, proponendo sia testi che presentano le posizioni dottrinali e politiche dei Fratelli Musulmani e il modo con cui sono state recepite da altri movimenti islamici sia una serie di testi di intellettuali egiziani che discutono le posizioni dei Fratelli Musulmani, dei movimenti radicali e, più in generale, dell'islam politico nel contesto delle società arabe contemporanee. L'attenzione privilegiata data al contesto egiziano in questo numero è giustificata dalla particolare vivacità culturale della società egiziana, in cui il dibattito sul rapporto tra islam e modernità è molto vivo e articolato, e consente inoltre di concentrare l'attenzione sullo stato e la società che non solo ha visto nascere i Fratelli Musulmani ma che è tuttora il polo principale delle loro attività.

Per presentare le linee fondamentali del pensiero dei Fratelli Musulmani e della loro visione dell'islam in relazione alle società musulmane moderne vengono proposti nel Dossier in primo luogo due documenti del quinto congresso dei Fratelli Musulmani, tenutosi al Cairo nel 1939, in cui furono elaborati l'ideologia e gli orientamenti fondamentali che costituiscono la base ideologica dell'Associazione. In questi testi viene affermato quello che può essere definito il manifesto del movimento: «L'islam è credo, culto, nazione e cittadinanza, religione e stato, spiritualità e azione, libro e spada». Tutto il messaggio del quinto congresso sottolinea la necessità di considerare l'islam in senso originario, cioè globale, implicante tutte le dimensioni della vita individuale e associata, in polemica evidente contro le tendenze modernizzanti che tendevano a limitare l'islam alla dimensione religiosa, adottando invece per l'assetto istituzionale e giuridico prassi e dottrine di origine occidentale. Inoltre le risoluzioni finali del congresso mostrano l'attenzione primaria data dall'Associazione alla promozione capillare della missione islamica e all'impegno per riformulare in accordo con la legge e la tradizione islamica sia la Costituzione egiziana sia, più in generale, l'intero apparato legislativo. Sulla stessa linea di pensiero si pone il testo successivo, che presenta la parte conclusiva di un appello lanciato nel 1936 da al-Bannā ai governi e alle assemblee legislative dei paesi musulmani, in cui si avanzano richieste e proposte concrete per attuare una rinnovata islamizzazione della dimensione politica, sociale ed economica dei vari stati. L'importanza di questi testi è quanto mai attuale, perché essi esprimono i tratti essenziali della visione del mondo dei Fratelli Musulmani e i valori fondamentali che ancor oggi guidano la loro azione politica e sociale.

Seguono poi due testi di Sayyid Quṭb, uno dei principali ideologi del movimento negli anni sessanta, in cui viene sottolineata la necessità che l'ordine politico degli stati sia improntato all'islam perché si realizzi la vera giustizia sociale e si risolvano i problemi delle società arabe e musulmane. Due sono le affermazioni centrali di Quṭb: in primo luogo l'islam offre all'umanità un sistema perfetto, per cui non bisogna cercare convergenze con altri sistemi, bensì applicare l'islam nella sua integralità; in secondo luogo la condizione necessaria perché l'islam sia applicato è che esso detenga il potere politico e sia così applicata la legge di Dio. La riduzione dell'islam alla sola sfera spirituale è considerata da Quṭb un controsenso, perché egli ritiene che la grande intuizione dell'islam, che ne dimostra la superiorità sulle altre religioni e culture, è di avere compreso che un credo religioso non può realizzarsi nella vita presente se non si concretizza in un'organizzazione sociale e politica precisa, cioè se non si trasforma in legge codificata che regola la vita individuale e collettiva. Solo perseguendo con determinazione i dettami dell'islam a livello politico, sociale e giuridico gli stati musulmani hanno la possibilità di emergere come blocco contro l'Occidente. Il pensiero di Quṭb esposto nei due contributi qui presentati rappresenta in modo significativo l'approccio che i Fratelli Musulmani, nonché i nuovi movimenti islamici radicali, hanno rispetto ai problemi sociali, politici ed economici delle società arabe contemporanee: per essi l'islam è la sola risposta risolutiva di tutti i problemi, perché garantito dall'autorità della rivelazione divina. È chiara in questi testi l'asserzione del legame ineliminabile tra dimensione religiosa e politica, contro qualsiasi tentativo di scindere i due aspetti per aprire nuove interpretazioni dell'islam in rapporto alle mutate situazioni del mondo moderno.

Sulle medesime posizioni ideologiche si situa il testo di al-Sammān, il quale, enfatizzando l'importanza del militantismo perché l'islamizzazione possa diffondersi nella società, presenta bene sia il tipo di prassi sociopolitica moderna scelta dai Fratelli Musulmani per diffondersi nel contesto sociale sia l'ideale morale e religioso che nel militantismo trova espressione concreta.

Infine si propongono due brani di Rashid Ghannūshī, già capo del movimento islamista tunisino, attualmente in esilio a Londra, il quale operando un'analisi politica del mondo musulmano contemporaneo giudica fallita l'opera dei vari movimenti nazionalisti di tendenza modernizzante che hanno governato i vari stati a partire dal momento della loro indipendenza. Accogliendo le posizioni dei Fratelli Musulmani e del pakistano al-Mawdūdī, al-Ghannūshī afferma che occorre passare dal riformismo alla «rifondazione», per riproporre l'islam come unità globale in grado di reggere stato e società, e presenta come rappresentanti esemplari della vera cultura islamica i Fratelli Musulmani nel mondo arabo, la *jami'a islami* in Pakistan, il movimento islamico iraniano in Iran. In particolare riconosce ad al-Bannā il merito di avere riproposto la necessità di organizzare politicamente l'islam, dopo l'abolizione del califfato nel 1924.

Dal momento che, come si è detto, all'interno del mondo musulmano si elevano molte critiche all'interpretazione dell'islam in senso politico, si propongono poi alcuni testi di intellettuali egiziani che si pongono in modo critico verso tali concezioni. È da ricordare che sia pur con finalità diverse, l'interpretazione politica dell'islam è sostenuta non solo dalle correnti radicali, che in Iran e in Sudan hanno preso il po-

tere dando origine a nuove repubbliche islamiche, ma anche da taluni stati conservatori, come l'Arabia Saudita, che sulla rigida applicazione giuridica e politica dell'islam legittimano il proprio potere sia all'interno sia in relazione agli altri stati musulmani.

In questo contesto di variegato richiamo all'islam politico, il testo di Abū Zayd si propone di analizzare nel dettaglio il discorso religioso islamico contemporaneo, cogliendone i valori costanti e i meccanismi su cui è strutturato. La tesi dell'autore, che si professa musulmano credente e che come docente universitario di letteratura araba è personalmente impegnato in nuove forme di esegesi coranica<sup>10</sup>, è che la differenza tra i discorsi moderati e i discorsi estremisti attuati in seno ai movimenti islamici e a molte istituzioni dell'islam ufficiale degli stati sia una pura differenza di grado e non di natura: non emerge infatti alcuna differenza per ciò che riguarda i loro fondamenti intellettuali e i meccanismi che strutturano il discorso, nei quali la dimensione religiosa e quella politica vengono sempre fatte coincidere. In particolare due elementi vengono identificati e analizzati dall'autore: il metodo di analisi del testo sacro e il problema della sovranità. Si tratta di due problemi fondanti, perché dal modo con cui vengono concepiti conseguono approcci ben diversi con la modernità e il ruolo che in essa l'islam può avere. Nella parte finale l'autore sostiene che se l'islam radicale sembra avere successo e trovare adesione nelle giovani generazioni, questo è dovuto alla mancanza di un più ampio rinnovamento culturale nelle società musulmane, in cui non si è stati ancora capaci di trattare in modo esaustivo il rapporto dell'islam con la modernità, in primo luogo a livello di metodo. Infatti solo una rilettura delle fonti in senso storico-critico permette di enucleare il messaggio religioso-morale, che resta valido, dalla prassi giuridica e sociale, che non può che risultare oggi datata. È chiaro che questa prospettiva è l'esatto contrario di quanto propongono i sostenitori dell'islam politico, a qualunque tendenza appartengano.

Un ulteriore approfondimento sui temi della sovranità e del governo di Dio, che costituiscono elementi centrali del discorso dei movimenti islamisti, è offerto da un saggio del giurista e consigliere di stato egiziano al-Ashmawy, il quale, partendo da un'adesione personale alla religione musulmana, opera una critica sistematica dei vari assunti avanzati da coloro che propongono l'islam politico, mostrando come da un lato sia necessario l'approccio storico per comprendere l'islam delle origini e la sua evoluzione nei secoli, dall'altra che lo stesso approccio storico e sociologico è necessario per comprendere le dinamiche del presente, piuttosto che interpretare tutto, sia i problemi sia le soluzioni, in chiave esclusivamente politico-religiosa. In particolare al-Ashmawy critica le stesse modalità con cui si struttura il pensiero islamista, cui rimprovera di essere totalmente autoreferente, rifiutando qualsiasi confronto con opinioni diverse, senza mai mantenersi su un piano di discussione razionale, ma ricorrendo continuamente alla propaganda e all'indottrinamento.

Da parte sua Fouad Zakariya, partendo da una prospettiva laica chiaramente influenzata dal marxismo, identifica nel richiamo all'islam politico il segno evidente di una forte crisi culturale che il mondo musulmano sta attraversando. Di fronte all'incapacità di recepire al proprio interno il pensiero liberale o quello marxista e di operare una sintesi tra tali pensieri moderni e la cultura musulmana, sia a livello di dottrina sociale e politica sia a livello di organizzazione economica, la soluzione prospettata dai sostenitori dell'islam politico è in effetti una fuga nel passato priva di ra-

zionalità e di prospettiva per risolvere i reali problemi delle società arabe e musulmane. In particolare Zakariya rimprovera ai sostenitori dell'islam politico la mancanza di un reale progetto di società, che egli imputa in particolare alla dottrina dei Fratelli Musulmani per i quali occorre costruire l'uomo musulmano e la riforma sociale islamica seguirà poi naturalmente, senza rendersi conto che ogni reale riforma sociale ha bisogno di presupposti teorici e concreti ben precisi. Infine Zakariya rifiuta la stessa dizione diffusa internazionalmente di «risveglio dell'islam», perché a suo avviso all'aumento quantitativo dei movimenti islamisti corrisponde un decadimento sensibile del livello di riflessione teorica interno all'islam, e la sua cristallizzazione su posizioni puramente ideologiche.

Nell'ultimo contributo Farag Fawda presenta in modo sintetico le varie correnti che oggi si richiamano all'islam politico in Egitto, seguita da un'analisi delle principali categorie con cui viene letto il fenomeno dell'emergere dell'islam politico nelle società arabe. L'autore considera che il problema sia eminentemente politico, ma che venga affrontato in maniera retrograda e confusa sotto forma di un'argomentazione religiosa. Interessante è poi l'inserimento del problema dell'islam politico nel contesto dei mass media egiziani, che, a parere dell'autore, sono ben lungi dallo svolgere un ruolo costruttivo, perché mantengono il dibattito sul piano religioso, senza portarlo su quello sociale e politico, che è il piano reale di riferimento anche del discorso islamista. Secondo Farag Fawda il problema che occorre affrontare è quello di favorire lo sviluppo del pluralismo in un quadro democratico; egli dunque considera come elementi positivi da un lato l'emergere di intellettuali laici che permettono un rinnovamento culturale del dibattito portandolo sul piano razionale della discussione giuridica, politica o sociale, dall'altro il ruolo svolto nella società egiziana dai copti. Questi ultimi sono egiziani ma di religione cristiana, e favoriscono l'evoluzione verso uno stato di diritto democratico nella misura in cui hanno sviluppato una difesa dei propri diritti contro i propagatori dell'islam politico non sulla base di privilegi religiosi, ma richiamandosi ai diritti dell'uomo, che sono valori di per sé internazionalmente condivisi, anche se nel mondo islamico si hanno resistenze ad accettarli.

L'ampio spettro di posizioni presentate, senza avere la pretesa di essere esaustivo, è certamente una prova significativa dell'articolato e vivace dibattito che percorre la società egiziana contemporanea in transizione verso nuovi modelli culturali e politici. Nello stesso tempo l'insieme dei vari contributi presentati mostra che il confronto tra islam e modernità, tra forme antiche e nuove di adesione all'islam e di apertura al pluralismo culturale è un tema centrale di tale dibattito, spesso condotto in un clima caratterizzato da forti tensioni: i fautori dell'islam tradizionale, che siano membri delle istituzioni religiose ufficiali o dei movimenti, sia pure con modalità diverse tendono infatti a ostacolare l'evoluzione in senso moderno dell'islam e della cultura araba, utilizzando gli strumenti più diversi per colpire anche direttamente gli intellettuali impegnati in questo senso. Non è un caso che gli scritti di al-Ashmawy siano stati più volte proscritti dalla censura dell'Università islamica di al-Azhar, che Farag Fawda, uno dei più noti intellettuali egiziani, sia stato assassinato nel 1992 dagli islamisti radicali di *al-Jihād*, che Abū Zayd sia stato processato come apostata da un tribunale egiziano nel 1995<sup>11</sup>. Tuttavia, nonostante le gravi difficoltà, l'impegno

culturale e politico di tanti intellettuali aperti alla modernità continua a creare spazi concreti di confronto, in cui possano essere elaborati nuovi modelli culturali, radicati nella tradizione arabo-musulmana, ma in dialogo fecondo con i valori positivi della modernità e delle altre culture.

<sup>1</sup>J. Reissner, «I gruppi islamici militanti» in W. Ende e U. Steinbach, *Islam oggi*, Bologna, 1991, pagg. 698-99.

<sup>2</sup>I nuovi movimenti islamici radicali aderiscono alle posizioni di Sayyid Qutb, uno dei principali ideologi dei Fratelli Musulmani negli anni cinquanta e sessanta. Nella sua analisi dei governi degli stati musulmani a lui contemporanei Qutb giunge ad affermarne la non conformità all'islam e teorizza la necessità di non attuare alcun compromesso con i governi, ma di combatterli anche con l'uso della violenza per conquistare il potere e instaurare il governo islamico. Qutb fu processato e impiccato in Egitto durante il governo di Nasser nel 1966. I Fratelli Musulmani negli anni successivi hanno preso chiare distanze dalle sue posizioni estreme e dall'uso della violenza, e hanno riaffermato la loro linea originaria che privilegia l'azione di islamizzazione della società. I movimenti islamici radicali diffusisi a partire dagli anni settanta fanno invece proprie le posizioni rivoluzionarie di ispirazione islamica di Qutb, esposte in particolare nel libro *Ma'alim fil-tariq* («Segnali di pista», «Pietre miliari», 1964).

<sup>3</sup>In seguito a un decennio di forte opposizione al governo siriano, connotato anche da attentati terroristici e culminato con la rivolta di Hama in cui i Fratelli Musulmani richiedevano l'instaurazione dello stato islamico sull'onda della rivoluzione iraniana del 1979, il governo ha attuato in Siria una forte repressione dei Fratelli Musulmani dichiarandoli illegali dal 1982.

<sup>4</sup>Sana Adeb Kotab, «The Accommodationist Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt» in *International Journal of Middle East Studies*, N. 3, agosto 1995, pagg. 321-25.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 326.

<sup>6</sup>Per una panoramica delle varie posizioni riguardanti l'argomento dell'applicazione della *sharra* nel mondo musulmano contemporaneo, vedi *Dibattito sull'applicazione della sharia*, Dossier Mondo Islamico 1, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.

<sup>7</sup>I Fratelli Musulmani, insieme ad altri gruppi di opposizione hanno boicottato le elezioni politiche del 1990 per protestare contro un cambiamento della legge elettorale; hanno continuato però a presentarsi localmente ottenendo solo il 15% dei voti nelle aree rurali e il 15% nelle aree urbane (si veda *Arab Strategic Report: 1992*, Il Cairo, al-Arham Center for Political and Strategic Studies, 1994). Nelle elezioni politiche del dicembre 1995 i risultati conseguiti dai Fratelli Musulmani sono stati assai scarsi, ma l'Associazione accusa il governo di brogli elettorali e di atti di intimidazione compiuti contro i sostenitori e gli aderenti al Movimento.

<sup>8</sup>Alla fine degli anni ottanta i Fratelli Musulmani hanno ottenuto il controllo delle associazioni professionali dei medici, ingegneri e farmacisti, e nel 1992 hanno raggiunto il controllo del più antico e importante sindacato, l'associazione degli avvocati; questa loro espansione, che spesso era motivata dall'astensionismo di molti membri delle associazioni professionali al momento delle elezioni sindacali di categoria, ha fatto sì che il governo nel 1993 abbia cambiato la legge sui sindacati, stabilendo che almeno il cinquanta per cento dei membri del sindacato devono votare perché le elezioni siano valide: si veda Kotab, *op. cit.*, p. 329.

<sup>9</sup>MTI: Mouvement de Tendance Islamique.

<sup>10</sup>Una sintesi approfondita del pensiero di Abū Zayd e del suo metodo di esegesi coranica è offerto da C. Van Nispen ed E. Farahian, possibile un rinnovamento del pensiero islamico?» in *La civiltà cattolica*, N. 3447,5 febbraio 1994, p. 232.

<sup>11</sup>In seguito al riconoscimento giuridico dell'apostasia di Abū Zayd, il tribunale egiziano ne ha dichiarato sciolto il matrimonio, in quanto per il diritto musulmano l'apostata perde i diritti civili e il suo matrimonio non viene più considerato valido; per evitare ulteriori rappresaglie, dovute al fatto che il diritto musulmano classico prevede la condanna a morte per l'apostata, Abū Zayd ha dovuto lasciare l'Egitto e rifugiarsi in Europa. Per una lettura giuridica delle modalità del processo cui è stato sottoposto Abū Zayd si veda B. Dupret, «L'affaire Abū Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie. Le procès: l'argumentation des tribunaux» in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, 151, gennaio-marzo 1996, pagg. 18-22.



Parte prima  
L'islam e la società moderna nella visione dei Fratelli Musulmani



## Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani *Hasan al-Bannā*

### *L'islam dei Fratelli Musulmani*

Permettami, Signori, d'impiegare tale espressione. Non voglio dire con questo che i Fratelli Musulmani professino un islam nuovo, diverso da quello stabilito dal Profeta Maometto. Voglio dire piuttosto che molti musulmani, in diverse epoche, hanno posto sull'islam riserve, o gli hanno assegnato caratteristiche, definizioni o descrizioni, tutte di testa propria, utilizzando a torto la sua flessibilità e la sua ampiezza, qualità derivanti soltanto dalla Sapienza Superiore. In tal modo si sono venute a creare divergenze enormi sul senso dell'islam e si sono fissate nell'animo dei suoi fedeli numerose immagini vicine, lontane o conformi al primo islam che il Profeta e i suoi Compagni hanno illustrato nel migliore dei modi.

Vi sono così alcuni che vedono nell'islam soltanto la definizione esteriore del culto; seguendo tale culto e vedendolo seguito sono tranquilli e soddisfatti, credendo di essere arrivati all'essenza dell'islam. Questa è la concezione più diffusa nella maggioranza dei musulmani.

Altri invece vedono nell'islam soltanto la natura superiore, la sublime spiritualità e quel nutrimento filosofico che alletta l'intelletto e lo spirito, allontanandolo dal sudiciume del mondo materiale, tirannico e ingiusto.

Altri ancora si limitano ad ammirare l'islam per i suoi concetti vitali e pratici, senza cercare altro, né desiderare di spingere oltre la loro riflessione.

Altri infine considerano l'islam come una sorta di raccolta di credenze ereditarie e di atti tradizionali senza utilità e incompatibili con lo sviluppo. Non si sentono a proprio agio con l'islam e con tutto ciò che ad esso si collega. Quest'ultima concezione è molto diffusa tra coloro che hanno acquisito una cultura occidentale e non hanno mai avuto l'occasione di entrare realmente in contatto con le verità dell'islam: non hanno conosciuto dell'islam alcunché di autentico, oppure ne hanno avuta

Il presente testo e quello che segue sono incentrati sul Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani, tenutosi al Cairo nel gennaio 1939. A quell'epoca, il Movimento aveva dieci anni di vita; era già ben strutturato e funzionava in modo efficiente.

Il Congresso elaborò l'ideologia e i grandi orientamenti dei Fratelli Musulmani, così come furono vissuti e messi in pratica nel corso degli anni seguenti. Vi si noterà affermata la volontà di ritrovare:

- un islam purificato, basato esclusivamente sul Corano e sulla *sunna*;
- un islam globalizzante, che non lascia da parte nessun settore dell'esistenza;
- un islam militante e impegnato nella Città, solidale con tutti i membri della nazione musulmana.

un'immagine deformata, venendo in contatto con musulmani che ne erano indegni rappresentanti.

Tutte queste categorie si suddividono poi in sottocategorie, ognuna delle quali ha una concezione più o meno diversa dall'altra. Pochi hanno dell'islam un'immagine completa e chiara che integri tutti questi concetti.

Le molteplici immagini che gli uomini si sono fatti dell'unico islam li hanno portati a divergere notevolmente sul modo di intendere i Fratelli Musulmani e il loro pensiero. Alcuni li considerano un gruppo di predicatori o di guide spirituali, il cui unico scopo consiste nell'ammonire gli uomini, invitandoli all'ascesi in questo mondo e ricordando loro quello futuro<sup>1</sup>. Altri immaginano i Fratelli Musulmani come una confraternita sufi<sup>2</sup> mirante a insegnare agli uomini i diversi tipi di *dikir*<sup>3</sup>, le tecniche del culto, nonché il distacco e l'ascesi che gli sono collegati. Altri ancora li considerano un gruppo di teorici e di giuristi il cui unico scopo è trovare un accordo su un gruppo di precetti, argomentare e combattere in loro favore, condurre gli uomini ad aderirvi, disputare o arrivare a una conciliazione con quelli che non si schierano dalla loro parte. Pochi hanno frequentato i Fratelli Musulmani e condiviso la loro vita — senza limitarsi soltanto ad ascoltarli, o a proiettare su di loro la propria concezione dell'islam — così da conoscerli veramente e cogliere tutti gli aspetti teorici e pratici della loro predicazione.

Per questo, vorrei parlarvi brevemente della concezione e dell'immagine dell'islam secondo i Fratelli Musulmani, perché sia chiaro e manifesto il fondamento che propugniamo e in cui siamo fieri di trovare il nostro punto di riferimento e la nostra origine.

1. Noi, Fratelli Musulmani, riteniamo che i precetti e gli insegnamenti universali dell'islam comprendano tutto ciò che riguarda la vita dell'uomo in questo mondo e nell'altro<sup>4</sup> e che sono nell'errore quanti pensano che tali insegnamenti trattino soltanto dell'aspetto cultural o spirituale, a esclusione di altri. L'islam è in effetti credo e culto, nazione e cittadinanza, religione e stato, spiritualità e azione, Libro<sup>5</sup> e spada. Il nobile Corano parla di tutto questo, considerandolo sostanza e parte integrante dell'islam, e raccomanda di conformarvisi globalmente, come viene indicato in questo nobile versetto:

Cerca piuttosto, con le ricchezze che Dio t'ha dato, di acquistarti la Dimora dell'Oltre e non dimenticare il tuo dovere nel mondo, e benefica gli altri così come Iddio ha beneficiato te<sup>6</sup>.

Nel Corano o nella preghiera, a proposito del credo e del culto, si recita questa parola di Dio:

Eppure non ebbero altro comando che quello di adorare Iddio in sincerità di culto, da puri credenti, di compiere la Preghiera, di pagare la Decima: questo è l'autentico culto<sup>7</sup>.

Ma ugualmente si recita quello che Dio ha detto riguardo al potere, alla giustizia e alla politica:

Ma no! Per il tuo Signore! Essi non crederanno finché non ti avranno costituito giudice delle loro discordie e allora non troveranno alcun imbarazzo ad accettare la tua decisione e a sottomettervisi di sottomissione piena<sup>8</sup>.

Si legge ugualmente il suo pronunciamento a proposito dei debiti e del commercio:

O voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo, e lo scriva tra voi uno scrivano, con giustizia, e non rifiuti lo scrivano di scrivere come Iddio gli ha insegnato; che scriva dunque sotto dettatura del debitore, e tema Iddio, il suo Signore, e non ne diminuisca nulla; se poi il debitore è deficiente o debole di mente o non possa dettare egli stesso, detti allora il suo tutore con giustizia; convocate due testimoni, uomini della vostra gente, e se non ci sono due testimoni, un uomo e due donne, scelti tra coloro che accettate come testimoni, cosicché se una delle donne sbagliasse, l'altra le possa ricordare il fatto; i testimoni, quando sono invitati a testimoniare, non si rifiutino di farlo; non vi disgusti metter per iscritto il debito, piccolo o grande che sia, fissandone il termine di scadenza: questo è cosa più giusta presso Dio e più acconcia alla testimonianza, e più facile a non farvi venir dubbi. Ma se l'oggetto del contratto è merce pronta che fate girare fra di voi non ci sarà nulla di male se non metterete la cosa per iscritto. Chiamate comunque dei testimoni quando fate un atto di compravendita, e non si faccia violenza né a scrivani né a testimoni, ché se lo farete sarà una turpitudine; temete dunque Iddio e Dio vi instruirà, ché Egli conosce tutte le cose<sup>9</sup>.

Si recita ancora quello che dice a proposito del *jihād*<sup>10</sup>, del combattimento e della razzia:

E quando tu ti trovi alla loro testa in una spedizione e dirigi per loro la Preghiera, stia ritto al tuo fianco un gruppo, ma prendano le loro armi con sé, e quando avranno compiuto la prostrazione, prendano posto dietro di voi; allora s'avanzi un altro gruppo di soldati che non abbiano ancora pregato e preghino con te prendendo le precauzioni dovute e con le armi in pugno. Piacerebbe agli infedeli che voi trascuraste le vostre armi e le vostre salmerie, per irrompere su di voi tutt'a un tratto. Non sarà peccato se deporrete le armi se siete disturbati dalla pioggia o malati: state in guardia tuttavia<sup>11</sup>.

Ci sono molti altri versetti sugli stessi temi o su altri, inerenti al comportamento in generale o alla vita in società.

Così i Fratelli Musulmani sono in assiduo contatto col Libro di Dio, ne hanno tratto ispirazione e guida arrivando alla conclusione che l'islam è questa concezione totale, di portata universale, destinata a regolare tutti gli aspetti della vita che, di conseguenza, devono esserne impregnati, sottomettersi al suo potere, seguire i suoi precetti e insegnamenti, prendendoli come riferimento nella misura in cui la comunità<sup>12</sup> vuole essere autenticamente musulmana. Ma se è musulmana soltanto nel culto mentre negli altri aspetti della vita imita i non-musulmani, è una comunità che ha lasciato l'islam, simile a quelli che Dio fustiga:

Credete dunque in una parte della Scrittura rinnegando l'altra? Ma la punizione di quelli di voi che così agiscono non può essere altro che l'ignominia in questa vita terrena e al di della Resurrezione saran gittati nel più crudele castigo, perché Iddio non è ignaro di ciò che voi fate!<sup>13</sup>

2. Accanto a ciò, i Fratelli Musulmani credono che la base e la fonte degli insegnamenti islamici siano il Libro di Dio e la tradizione del Profeta<sup>14</sup>. Se la comunità prende entrambi come regola di vita, non sarà mai nell'errore. Molte delle teorie e delle scienze che sono entrate in contatto con l'islam e se ne sono impregnate portano il segno delle epoche che le hanno viste nascere e dei popoli che furono loro contemporanei. Per questo, occorre che le leggi islamiche che la comunità prende a riferimento attingano alla fonte pura, la fonte del primo zampillo. Occorre com-

prendere l'islam come lo compresero i Compagni e i loro successori<sup>15</sup> di buona stirpe. Occorre che ci adeguiamo a questi precetti divini e profetici per non scegliere una linea di condotta diversa da quella donata da Dio e non imporre alla nostra epoca il marchio di non conformità a essa, poiché l'islam è la religione di tutta l'umanità.

3. Parallelamente i Fratelli Musulmani credono che l'islam, in quanto religione universale, abbracci tutti gli aspetti della vita, per ogni popolo e comunità, in ogni epoca e periodo storico. L'islam è così completo e vasto da non poter esser esposto alla frammentarietà di questa vita, specialmente alle semplici contingenze mondane. Offre piuttosto principi universali che regolano tali contingenze, mostrando agli uomini il modo pratico in cui li si deve applicare, camminare sulla loro linea e vigilare, o almeno cercare, che l'applicazione sia corretta.

Preoccupazione cara all'islam è la cura dell'anima umana, che è l'origine dei sistemi di pensiero, la materia base della riflessione, della rappresentazione e della figurazione. Le ha prescritto rimedi efficaci per purificarla dalle passioni, lavarla dalla contaminazione dei desideri e dell'inclinazione, condurla alla pienezza e alla perfezione, proteggerla dall'ingiustizia, dalla negligenza, dall'avversità. Una volta che l'anima si sia raddrizzata e purificata, tutto ciò che ne emana è sano e bello.

Si dice che la giustizia non risiede nel testo della legge, ma nell'anima del giudice diamo una legge completa e giusta a un giudice animato dalla passione e dall'interesse, ed egli la applicherà in maniera ingiusta, senza equità. Diamo una legge incompleta e ingiusta a un giudice integro e giusto, ed egli la applicherà in maniera integra, giusta, piena di bontà, misericordia ed equità. È per questo motivo che l'anima umana è oggetto di una grande attenzione nel Libro di Dio. Le prime anime forgiate dall'islam costituirono dei modelli di umanità piena.

Per tutti questi motivi, la natura dell'islam è adatta a ogni epoca e comunità, estendendosi a ogni scopo e obiettivo. È sempre per questo che l'islam non rifiuta di trarre profitto da ogni sistema valido che non si opponga alle sue leggi generali e ai suoi principi universali.

Signori, non vorrei dilungarmi troppo in questa dichiarazione. Il campo è vasto. Ci accontenteremo di questi brevi esempi che fanno luce sul senso generale della dottrina islamica che professano i Fratelli Musulmani.

La dottrina dei Fratelli Musulmani «comprende in sé tutte le concezioni riformiste»<sup>16</sup>. È proprio perché i Fratelli Musulmani considerano l'islam universale e totalizzante che la loro dottrina abbraccia tutti gli aspetti del Riformismo sorti all'interno della comunità, così come tutti gli elementi del pensiero riformista; ogni riformista sincero e fervente vi ritrova l'oggetto delle sue aspirazioni. Vi si trovano tutte le speranze di coloro che, amando il Riformismo, hanno conosciuto la dottrina dei Fratelli Musulmani e ne hanno compreso la portata.

Si può dire a giusto titolo che i Fratelli Musulmani sono:

a) *Un invito al ritorno alle fonti*, in quanto invitano a far tornare l'islam alla pura fonte del Libro di Dio e della tradizione del suo Profeta<sup>17</sup>;

b) *Una via tradizionale*, in quanto si sforzano di agire in tutto secondo la pura tradizione, specialmente per quanto riguarda le verità di fede e il culto, per quanto possibile;

c) *Una realtà sufi*<sup>18</sup>, in quanto sanno che il fondamento del bene è la purezza dell'anima e del cuore, la perseveranza nell'azione, la rinuncia alle creature, il desiderio di Dio e l'attaccamento al bene;

d) *Un'entità politica*, in quanto rivendicano la riforma del potere all'interno e il riesame del bene della comunità musulmana rispetto alle altre comunità all'esterno. Promuovono l'educazione del popolo alla fierezza, alla nobiltà e alla salvaguardia più vigilante del suo nazionalismo;

e) *Un gruppo sportivo*, in quanto si preoccupano dei loro corpi e sanno che il credente robusto è migliore del credente debole, perché il Profeta ha detto: «Il tuo corpo ha su di te dei diritti». Sanno che tutto quello che l'islam richiede non può essere portato a compimento se non con un corpo robusto: la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio, l'elemosina<sup>19</sup> richiedono un organismo adatto a sopportare i pesi dello studio, del lavoro e del combattimento per il bene quotidiano. Di conseguenza i Fratelli Musulmani consacrano grande attenzione ai loro gruppi e associazioni sportive, e più volte è capitato loro di battere diverse associazioni specializzate nella pratica dell'esercizio fisico;

f) *Una lega scientifica e culturale*, in quanto l'islam fa dell'acquisizione della scienza un precetto valido per ogni musulmano e musulmana: i circoli dei Fratelli Musulmani sono in realtà scuole d'insegnamento e di cultura, nonché istituti di educazione fisica, intellettuale e spirituale;

g) *Un'impresa economica*, in quanto l'islam si preoccupa di gestire i beni e di acquisirli. Così ha detto il Profeta: «La benedizione del denaro onesto per l'uomo onesto»; o ancora: «Chi si addormenta affaticato dal lavoro delle sue mani, si addormenta perdonato»; o anche: «Dio ama il credente che pratica un mestiere»;

h) *Una dottrina sociale*, in quanto si preoccupano dei mali della società musulmana e cercano sistemi per curarli e guarire la comunità.

Vediamo dunque come questa concezione totalizzante dell'islam abbia portato la nostra dottrina a toccare tutti gli aspetti del Riformismo, dirigendo l'attività dei Fratelli Musulmani in tutti i settori: nel momento in cui si preoccupano di un certo settore, intendono abbracciarli tutti e sanno che l'islam tutti li rivendica.

Per questo molti aspetti dell'attività dei Fratelli Musulmani sembrano contraddittori, mentre non lo sono: così si può vedere il Fratello Musulmano prostrarsi nel *mibrāb*<sup>20</sup> perso nella preghiera, piangere e umiliarsi, e poco dopo eccolo in persona predicare e insegnare, martellando gli orecchi con gli accenti della sua predicazione. Appena un po' più tardi, lo si ritrova a giocare a pallone come un elegante sportivo, oppure mentre si esercita nella corsa o nel nuoto. È sempre lo stesso che si ritrova in seguito nel suo negozio o nel suo laboratorio mentre esercita con coscienza e devozione la sua professione. Tutti questi aspetti possono essere percepiti dalla gente come contraddittori, non coincidenti gli uni con gli altri. Se costoro sapessero che è l'islam a riunirli tutti, è l'islam che li prescrive e invita a praticarli, ne vedrebbero l'armonia e la complementarità. Con tale approccio globale i Fratelli Musulmani evitano tutto quello che, in questi diversi settori, si presta alla critica o alla negligenza. Allo stesso modo evitano il fanatismo degli appellativi, visto che l'islam unificatore li riunisce in un solo nome: i «Fratelli Musulmani».

<sup>1</sup> Divisione caratteristica della teologia islamica tra la vita terrena e quella ultraterrena.

<sup>2</sup> Termine tecnico indicante la corrente mistica dell'islam.

<sup>3</sup> Pratica mistica consistente nella menzione continua del nome di Dio.

<sup>4</sup> Si veda la nota 1.

<sup>5</sup> Si intende il Corano.

<sup>6</sup> Corano 28:77, trad. ital. di Alessandro Bausani, Firenze, Sansoni, 1955, numerose edizioni.

<sup>7</sup> Corano 98:5.

<sup>8</sup> Corano 4:65.

<sup>9</sup> Corano 2:282.

<sup>10</sup> Lett. «sforzo», indica la lotta che ciascuno deve compiere, innanzitutto con se stesso, per opporsi al male e diffondere la predicazione dell'islam.

<sup>11</sup> Corano 4:102.

<sup>12</sup> In arabo *umma*, è il termine tecnico indicante l'insieme di tutti i musulmani.

<sup>13</sup> Corano 2:85b.

<sup>14</sup> In arabo *sunna*, è l'insieme delle tradizioni relative al Profeta, riportate in sei raccolte principali a opera di al-Bukhārī, al-Tirmidī, Muslim, al-Nasā'ī, Abū Dāwūd e Ibn Maja.

<sup>15</sup> La generazione dei contemporanei del Profeta e quella seguente.

<sup>16</sup> Il movimento dell'*Islāh*, sorto tra la fine del XIX secolo e i primi del novecento, si proponeva di riformare la società islamica. I principali esponenti di tale corrente sono Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muhammad 'Abduh e Rashīd Ridā.

<sup>17</sup> Si veda la nota 14.

<sup>18</sup> Si veda la nota 2.

<sup>19</sup> Sono elencati quattro degli obblighi del musulmano. Ad essi va aggiunta l'attestazione di fede in Dio e nel suo Profeta Maometto.

<sup>20</sup> Nicchia situata sulla parete di fondo della moschea, indicante la direzione della Mecca.

Da *Memorie della predicazione e del predicatore*  
*Hasan al-Bannā*

*Il Quinto Congresso ordinario dei Fratelli Musulmani al Palazzo Ludalldh, Giza (Il Cairo) 13 Dū l-Hijja 1357 H*

Risoluzioni del Congresso:

1. I congressisti decidono di sostenere l'Ufficio della Guida Suprema<sup>1</sup> dei Fratelli Musulmani in questa tappa coronata dal successo e ne ringraziano gli illustri membri perché portano il peso della *da'wa*<sup>2</sup>

2. Ogni cellula è incaricata di lavorare per la diffusione della *da'wa* nei villaggi e nei centri circostanti, così come per la formazione delle falangi e delle sezioni di «illuminati»<sup>3</sup>, ciascuna nella sua disciplina.

3. I congressisti propongono all'Ufficio della Guida Suprema di affrettare la formazione delle commissioni seguenti:

a) Una commissione *costituzionale*, composta da membri competenti dell'Associazione, col fine di studiare i testi della Costituzione egiziana, compararli con le regole fondamentali del sistema di governo islamico e lavorare in seguito per sostituire con regole islamiche quelle che non sono con esse in accordo.

b) Una commissione *legislativa*, al fine di comparare la legge positiva con la legge islamica in ogni suo settore, stabilire chiaramente i punti di divergenza tra di esse e richiedere al governo di modificare la legge in modo che sia conforme alle prescrizioni dell'islam.

c) Una commissione *scientifica* incaricata di elaborare un saggio breve e istruttivo sulle verità di fede, gli elementi del culto, la morale e le regole di vita sociale secondo l'islam. Il saggio dovrà basarsi su argomenti dedotti dal Corano, dalla *sunna*<sup>4</sup>, evitando controversie e divergenze d'opinione, e costituirà un libro di riferimento per i Fratelli e per coloro che lo desiderano.

d) Una commissione *tecnica* incaricata di studiare un piano per la costruzione di un immobile destinato ad accogliere l'Ufficio della Guida Suprema, al Cairo, e di raccogliere le informazioni necessarie al riguardo.

e) Una commissione *speciale* incaricata di studiare la questione di Tripoli e di adottare le misure necessarie e preservare il suo carattere arabo e islamico<sup>5</sup>.

4. Il Congresso saluta il Gran Muftì e i valorosi combattenti in Palestina, così come i membri del Supremo Comitato Arabo e gli illustri membri delle delegazioni islamiche alla Conferenza di Londra; invia telegrammi a Sua Eminenza il Gran Muftì nella sua residenza londinese, a Sua Eccellenza il capo della delegazione egiziana al-

la Conferenza di Londra e al Ministro inglese degli Affari Esteri, esprimendo il suo appoggio alle rivendicazioni arabe in occasione del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani<sup>6</sup>.

5. Si richiede al governo egiziano di promulgare senza indugio le disposizioni legislative necessarie alla salvaguardia dei buoni costumi, della morale e delle verità di fede. I congressisti suggeriscono al governo di istituire rapidamente una commissione composta di saggi dell'Università di al-Azhar, di uomini appartenenti alle associazioni islamiche e di uomini di legge; tale commissione indicherà al governo quello che deve fare in questo campo, in tutti i settori importanti dell'istruzione e riguardo alla preparazione delle leggi necessarie. La questione non ammette ulteriori ritardi.

6. Queste risoluzioni saranno presentate a Sua Maestà il Re e trasmesse alle autorità competenti; saranno pubblicate sui giornali e portate a conoscenza delle sezioni dei Fratelli Musulmani nel paese e all'estero.

<sup>1</sup> L'organismo centrale di controllo e indirizzo del movimento, guidato da al-Bannà fino alla sua morte.

<sup>2</sup> Termine tecnico indicante la predicazione del messaggio dell'islam, divenuto un elemento centrale del programma dei Fratelli Musulmani.

<sup>3</sup> Illuminati dalla luce del Corano.

<sup>4</sup> Si veda la nota 14 di p. 18.

<sup>5</sup> Si allude probabilmente alla decisione del governo italiano di attribuire alla Libia lo statuto di provincia italiana.

<sup>6</sup> La Conferenza di Londra (1939) riunita su iniziativa del governo britannico si proponeva di trovare una soluzione al problema della Palestina. Il capo della delegazione egiziana era 'Abd al-Rahmān 'Azzām.

## Per un ritorno a un'autentica società islamica: le cinquanta richieste

*Hasan al-Bannā*

### 1. *Nel campo politico e giudiziario*

1. Condannare le divisioni di parte e orientare le forze politiche della nazione verso la costituzione di un fronte unico.

2. Riformare la legge di modo che sia in accordo con la legislazione islamica, in particolare nel campo penale e in quello delle punizioni legali.

3. Rinforzare l'esercito, moltiplicare le sezioni dei giovani e infiammarli alla *jihād*<sup>1</sup> islamica.

4. Rinforzare i legami tra tutti i paesi musulmani, in particolare i paesi arabi, al fine di predisporre una riflessione seria e pratica sul problema del califfato<sup>2</sup> scomparso.

5. Diffondere lo spirito musulmano nelle sfere di governo, perché tutti i cittadini si sentano obbligati ad applicare gli insegnamenti dell'islam.

6. Sorvegliare la condotta personale dei funzionari, vegliare affinché non vi sia un divario tra la sfera privata e quella lavorativa.

7. Anticipare gli orari di lavoro negli uffici, d'estate e d'inverno, per facilitare la pratica dei precetti religiosi e impedire le veglie serali troppo frequenti.

8. Condannare la corruzione e il favoritismo, per ricorrere solo alla competenza e ai favori conformi alla legge.

9. Fare in modo che il governo agisca seguendo le norme e gli insegnamenti dell'islam: che l'organizzazione delle prigioni e degli ospedali non contravvenga a tali insegnamenti; che i turni di servizio siano distribuiti in modo da non interferire con gli orari della preghiera, tranne in caso di necessità; che le celebrazioni ufficiali rivestano un carattere islamico, e così via.

10. Attribuire alcune funzioni militari e amministrative ai diplomati di al-Azhar<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nell'agosto 1936, la Guida Suprema dei Fratelli Musulmani (Hasan al-Bannā) lanciava un appello «ai re e ai principi, ai membri delle organizzazioni legislative e delle società islamiche, a chi possiede giudizio e senso dell'onore nel mondo musulmano».

<sup>2</sup> Il documento terminava con cinquanta richieste, di cui presentiamo la traduzione. In principio inserite nell'opera autobiografica *Mudakkirāt al-da'wa wa-l-dā'ir* (Memorie della Missione e del Predicatore), furono riedite nel fascicolo *Nahwa al-nūr* (Verso la Luce), stampato dalla tipografia dei Fratelli Musulmani (Il Cairo, s. d.).

## 2. Nel campo sociale e pratico

1. Abituare il popolo al rispetto dei costumi pubblici, stabilire ferme direttive per preservare la legge in questo campo e aggravare le sanzioni contro gli attentati alla moralità.

2. Risolvere il problema della donna in modo da salvaguardare sia la sua promozione sia la sua protezione, in accordo con gli insegnamenti dell'islam. Tale questione, la più importante delle questioni sociali, non deve essere lasciata alla discrezione di penne tendenziose e di opinioni irresponsabili di gente condizionata da interessi personali.

3. Condannare la prostituzione in forma clandestina o pubblica, e considerare la fornicazione, in ogni circostanza, come un crimine abietto, il cui reo deve essere punito.

4. Condannare i giochi d'azzardo in ogni forma: giochi, lotterie, corse e così via.

5. Combattere l'uso del vino come quello delle droghe, vietarne il consumo e liberare la nazione dai mali da esso derivati.

6. Lottare contro gli abbigliamenti provocanti e la licenza morale, guidare le donne verso ciò che deve essere, con insistenza. Questo vale in particolare per le istitutrici, le allieve, le dottoresse e le studentesse, e tutte coloro che hanno un identico statuto.

7. Rivedere i programmi di insegnamento destinati alle ragazze e separarli nettamente da quelli dei ragazzi, nei diversi gradi di istruzione.

8. Impedire la promiscuità tra studenti e studentesse. Considerare che ogni relazione appartata tra un uomo e una donna è un delitto e deve essere punita.

9. Incoraggiare il matrimonio e la procreazione attraverso tutti i mezzi appropriati ed elaborare una legislazione atta a proteggere e incoraggiare la famiglia e a regolare i problemi coniugali.

10. Chiudere le sale da ballo e le discoteche, impedire la danza<sup>4</sup>.

11. Sorvegliare le rappresentazioni teatrali e i film, operare una scelta rigorosa delle *pièces* e dei film.

12. Censurare e selezionare le canzoni ed esercitare una stretta sorveglianza in questo campo.

13. Operare una saggia selezione delle conferenze, delle canzoni e delle trasmissioni diffuse nel paese, e utilizzare le stazioni radio per promuovere una buona educazione morale e patriottica.

14. Confiscare le *pièces* provocatrici, le opere che propugnano lo scetticismo e la corruzione, nonché i giornali che concorrono a diffondere l'immoralità e che si dedicano a uno sfruttamento svergognato delle passioni.

15. Organizzare dei campi estivi per eliminare il disordine e la permissività che annullano l'obiettivo fondamentale di tale attività.

16. Regolare gli orari di apertura e chiusura dei caffè pubblici, sorvegliarne il personale e i clienti, orientarli verso ciò che è loro utile e non permettere a questi locali di restare aperti troppo a lungo<sup>5</sup>.

17. Utilizzare i caffè per insegnare agli analfabeti a leggere e scrivere. Giovani energici presi tra gli insegnanti e gli studenti daranno il loro contributo in questo settore.

18. Combattere i costumi nocivi sul piano economico, morale e altro; distogliere da essi le masse per orientarle verso le buone abitudini, o correggerle per accordarle all'interesse comune. Ciò avvenga per matrimoni, funerali, cerimonie di nascita, feste e celebrazioni. Il governo dia l'esempio su questo punto.

19. Considerare come facente parte degli insegnamenti dell'islam il ricorso alla *hisba*<sup>6</sup> e la condanna di quanti la ostacolano o attentino a essa, rompendo il digiuno di Ramadān<sup>7</sup>, abbandonando la preghiera intenzionalmente, insultando la religione, e così via.

20. Nei villaggi, collegare le scuole primarie alle moschee e migliorare lo stato degli impiegati e l'igiene; esercitare la massima cura affinché i piccoli siano iniziati alla preghiera e i grandi al sapere.

21. Decretare che l'insegnamento religioso sarà una materia essenziale nelle scuole di ogni categoria e nell'università.

22. Incoraggiare la memorizzazione del Corano nelle scuole elementari pubbliche e private; farne condizione essenziale per il conseguimento dei diplomi religiosi e linguistici; in ogni scuola, farne imparare a memoria una parte.

23. Elaborare una politica stabile per promuovere l'insegnamento, elevarne il livello, dare unità di obiettivi e fini alle sue diverse sezioni, riconciliare le diverse culture della nazione. L'insegnamento si dedicherà innanzi tutto a diffondere un alto spirito patriottico e una morale autentica.

24. Sollecitare l'insegnamento della lingua araba in tutte le fasi dell'istruzione; nella prima fase, accordarle preminenza, escludendo ogni altra lingua straniera.

25. Interessarsi alla storia dell'islam, alla storia nazionale e a quella della civiltà musulmana.

26. Riflettere sul miglior modo per unificare progressivamente l'abbigliamento nella nazione.

27. Condannare le abitudini straniere nelle famiglie per quanto riguarda la lingua, i costumi, i vestiti, le governanti e le nutrici; egizianizzare il tutto, in particolare nelle famiglie appartenenti a un ceto elevato.

28. Dare un sano orientamento alla stampa, incoraggiare gli autori e gli scrittori a trattare temi islamici e orientali.

29. Occuparsi della Salute pubblica, generalizzando la propaganda sanitaria con ogni mezzo; moltiplicare gli ospedali, il numero dei medici e dei dispensari ambulanti e facilitare il ricorso alle cure.

30. Interessarsi al villaggio: organizzazione, proprietà, purificazione delle acque, mezzi di coltivazione, divertimenti, istruzione.

### 3. *Nel campo economico*

1. Organizzare la *ḡakāf*<sup>8</sup> come fonte di entrata, seguendo gli insegnamenti della legge musulmana liberale; utilizzarla per la realizzazione di progetti di beneficenza necessari: ricoveri per gli anziani e i poveri, orfanotrofi, e per rinforzare l'esercito.

2. Vietare il prestito a interesse e organizzare le banche in modo da raggiungere

tale obiettivo. Il governo darà l'esempio su questo punto, rinunciando agli interessi nelle imprese che da esso dipendono: istituti di credito, prestito industriale, e così via.

3. Incoraggiare le imprese economiche, moltiplicarle, procurare lavoro ai disoccupati, sottrarre agli stranieri le percentuali che possiedono, per farne imprese puramente nazionali.

4. Proteggere il pubblico dalla tirannia delle compagnie commerciali, imporre loro sanzioni e cercare di procurare al pubblico ogni profitto possibile.

5. Migliorare le condizioni dei piccoli funzionari, aumentando il loro salario, pagando loro premi e indennità, riducendo il trattamento degli alti funzionari.

6. Limitare i posti di funzionario, specialmente quelli pletorici, e restringerli al numero indispensabile; distribuire il lavoro tra i funzionari in modo equo; essere precisi su questo punto.

7. Incoraggiare l'aiuto all'agricoltura e all'artigianato; avere cura della promozione del contadino e dell'artigiano nel campo della produzione.

8. Prestare attenzione ai problemi tecnici e sociali degli operai, elevare il loro livello di vita nei differenti campi.

9. Sfruttare le risorse naturali, le terre incolte, le miniere trascurate, e così via.

10. Accordare priorità all'elaborazione ed esecuzione dei progetti necessari a danno dei superflui.

Il Cairo, Ufficio della Guida Suprema dei Fratelli Musulmani

<sup>1</sup> Si veda la nota 10 di p. 18.

<sup>2</sup> Tale istituzione fu abolita definitivamente da Atatürk nel 1924, con la deposizione dell'ultimo califfo ottomano. La perdita del simbolo dell'unità e della gloria della storia musulmana costituì uno dei nodi principali della riflessione politica islamica nella prima metà del XX secolo.

<sup>3</sup> La prestigiosa Università religiosa del Cairo.

<sup>4</sup> L'Autore riprende un divieto elaborato da Ibn Taymiyya, giurista del XIII secolo, esponente del rito hanbalita, la più rigorosa delle quattro scuole giuridiche ufficiali all'interno della comunità sunnita.

<sup>5</sup> Si ricordi che uno dei luoghi privilegiati della predicazione di al-Bannà era proprio il caffè, tradizionale luogo di incontro della società egiziana.

<sup>6</sup> Obbligo imposto da Dio a tutti i musulmani di «ordinare il bene e proibire il male».

<sup>7</sup> Il digiuno rituale nel mese di Ramadàn è uno dei cinque doveri fondamentali del musulmano (attestazione di fede in Dio e Maometto, preghiera rituale, digiuno, elemosina rituale, pellegrinaggio alla Mecca).

<sup>8</sup> Elemosina rituale islamica (Bausani: «decima»). Uno dei doveri fondamentali: si veda la nota 7.

# Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam<sup>1</sup>

*Sayyid Quṭb*

## 1. *Il potere politico nell'islam*

Ogni discorso a proposito della «Giustizia sociale nell'islam» deve necessariamente trattare del «Potere politico nell'islam», seguendo il principio che abbiamo esposto precedentemente a proposito della «natura della giustizia sociale». In effetti essa riguarda tutti gli aspetti della vita, tutti i generi di attività, così come tutti i valori spirituali e materiali, che sono inestricabilmente collegati tra loro.

Il potere politico è legato a tutto questo. In conclusione, ne dipende l'applicazione della legge, la cura della società in tutti i settori, la realizzazione della giustizia e della ripartizione equilibrata delle ricchezze secondo le basi stabilite dall'islam

Parlare del «potere politico nell'islam» richiede tempo ed esige uno studio speciale. Poiché lo scopo di questo capitolo è mostrare quello che riguarda la giustizia sociale nel campo della politica, cercheremo dunque, per quanto possibile, di trattare soltanto questo aspetto, anche se, esaminando l'islam, lo studioso si rende conto che tutti i suoi aspetti sono collegati tra loro, senza possibilità di separazione. In effetti, questa religione forma un tutt'uno: il culto e la vita sociale, la politica e l'economia, le leggi e i consigli, il credo e la condotta di vita, la vita terrena e quella ultraterrena<sup>2</sup>. Tutti questi costituiscono elementi armoniosamente combinati in un sistema perfetto, in cui è difficile isolarne uno in un discorso, senza intaccare tutto il resto. Tuttavia noi ci proveremo, per quanto possibile!

Alcuni musulmani che parlano del sistema islamico si sforzano di stabilire dei paragoni tra esso e i diversi sistemi che in passato l'umanità ha conosciuto e che oggi conosce, prima e dopo l'avvento dell'islam. Alcuni credono di poter dare un solido sostegno al sistema islamico, paragonandolo ai sistemi mondiali antichi e nuovi.

Questo tentativo non può che provenire da una sensazione interiore di sconfitta innanzi ai sistemi occidentali. L'islam non si rafforza per il fatto di assomigliare a tali sistemi, né il contrario gli arreca danno. In effetti, l'islam offre all'umanità un si-

Il sistema islamico, scrive Sayyid Quṭb nel testo che segue, si basa su due idee fondamentali:

— l'umanità è una;

— l'islam è un sistema universale ed eterno.

Nell'islam, la politica si basa su tre principi:

— l'equità dei governanti;

— l'obbedienza dei sudditi;

— la consultazione tra governanti e governati.

stema perfetto, senza eguali in alcun sistema conosciuto, prima o dopo di esso. L'islam non cerca, né ha mai cercato, di imitare nessun sistema, né di stabilire con esso legami o somiglianze. Ha scelto piuttosto la sua via unica e singolare e ha proposto all'umanità la soluzione perfetta per tutte le sue difficoltà.

È possibile che nello sviluppo dei sistemi umani si siano verificati ora un avvicinamento, ora una separazione tra questi e l'islam. Malgrado ciò, esso è un sistema indipendente e completo, senza alcun rapporto di vicinanza o separazione con altri sistemi. Separazioni o vicinanze sono del tutto accidentali e non riguardano che dettagli e l'accordo o la divergenza su dettagli accidentali non merita certo la nostra attenzione. Determinante è soltanto l'intuizione fondamentale e la filosofia originale. Ora, l'islam ha la sua intuizione fondamentale e la sua filosofia propria, a partire dalle quali si ramificano gli elementi secondari, avvicinandosi o allontanandosi rispetto agli elementi secondari di altri sistemi. Quindi l'islam segue la sua via unica, al di là di ogni somiglianza o divergenza.

Il ruolo dello studioso musulmano, nel momento in cui si occupa del sistema islamico, non risiede quindi nella ricerca della somiglianza e dei punti di incontro dell'islam con un qualsiasi altro sistema, vecchio o nuovo. Tale somiglianza, assieme ai punti di incontro (tralasciando il fatto che sono superficiali e parziali e che risultano dalla corrispondenza di elementi secondari e non della filosofia generale e dell'intuizione fondamentale), non rafforza affatto l'islam, come invece pensano alcuni musulmani. Seguirebbero un metodo migliore se esponessero i fondamenti della loro religione così come sono, nella ferma convinzione che rappresentino principi completi, e prescindendo dal fatto che si accordino o meno con l'insieme degli altri sistemi. Il semplice fatto di cercare conferma del sistema islamico nella somiglianza e nell'accordo con gli altri sistemi deriva da una sensazione di fallimento, come abbiamo detto, sensazione che non sarà mai provata da uno studioso musulmano che conosca veramente a fondo la sua religione.

Di certo il mondo ha conosciuto, nel corso della sua formazione e del suo sviluppo, numerosi sistemi. Il sistema islamico, tuttavia, non è uno tra i tanti, né una miscela o una risultante degli altri sistemi. Esso è piuttosto un sistema rigorosamente autonomo e indipendente nella sua dottrina e autosufficiente nei mezzi. Dobbiamo quindi presentarlo come indipendente, poiché è nato indipendente e ha seguito indipendentemente il suo corso.

Per questo, non approvo l'espressione utilizzata dal dottor Haykal a proposito del mondo islamico, vale a dire «impero islamico», né la sua affermazione: «L'islam è un sistema imperiale»<sup>3</sup>. Non vi è incomprensione più totale dell'autentico spirito islamico quanto nel definirlo imperiale, quale che sia la distinzione da noi operata tra il significato del termine «impero islamico» e il senso abituale del termine impero. Non vi è incomprensione maggiore dei legami esistenti all'interno del mondo islamico del fatto di dire che si tratta di un impero islamico!

È strano vedere come il dottor Haykal, parlando del potere nell'islam ne *La vita di Maometto*, in *Abū Bakr al-Siddiq*, oppure in *Umar al-Fārūq*<sup>4</sup>, tocchi con mano la differenza profonda che esiste tra la natura dell'islam e quella degli altri sistemi che il mondo ha conosciuto. E come, nonostante questo, si lasci andare facilmente al-

l'uso di queste due espressioni, tratto in inganno dall'apparenza esteriore delle realtà straniere; ed effettivamente alcuni aspetti esteriori dell'islam e dell'impero si assomigliano

Probabilmente è l'aspetto esteriore formale che ha dato un certo grado di unità al mondo musulmano, in partenza diviso in una moltitudine di regioni distinte da razze e culture diverse, in cui il potere faceva riferimento a un unico centro. Questo ha dato l'apparenza di un impero! Ma è una pura apparenza. In questo caso sono determinanti la natura dell'atteggiamento del centro rispetto alle regioni periferiche e la natura dei loro rapporti reciproci.

Tutti coloro che seguono lo spirito dell'islam e che hanno esperienza del suo modo di governare, affermano categoricamente che questi aspetti non hanno niente a che vedere con i sistemi imperiali conosciuti. In effetti, l'islam stabilisce l'uguaglianza tra i musulmani in tutto il mondo; rifiuta il particolarismo fondato sulla razza e la terra, anzi, in molti casi, non si cura nemmeno del particolarismo religioso, come abbiamo detto in precedenza. Seguendo questo spirito, non trasforma le regioni in colonie e in luoghi di sfruttamento, né esse diventano fonti di introiti che si riversano nel centro a unico vantaggio di quest'ultimo. Ogni regione è un membro dell'unico corpo rappresentato dal mondo musulmano e i suoi abitanti godono degli stessi diritti di cui godono gli abitanti del centro. E se un *wālī* governa una certa regione a nome dell'amministrazione islamica centrale, lo fa solo in qualità di musulmano adatto a esercitare il comando e non in quanto governante colonizzatore. Analogamente, alcune regioni conquistate sono state governate da uno dei loro abitanti, non in quanto appartenente a tale regione, ma perché adatto a esercitare il comando. Allo stesso modo le entrate provenienti dalle regioni erano dapprima impiegate sul posto; il rimanente veniva inviato nella Cassa del Tesoro musulmano, perché fosse usato in favore dei musulmani secondo il loro bisogno, non certo per essere sottratto da chi si occupava dell'amministrazione islamica centrale, per povero che fosse, come invece avviene nei sistemi imperiali.

Tutto questo porta a un'enorme distanza tra il mondo musulmano, o più precisamente la comunità musulmana, e il sistema imperiale. Dire che l'islam è un sistema «imperiale» è un *lapsus* che introduce un termine estraneo allo spirito e alla storia dell'islam. Meglio sarebbe descriverlo come umanitario, in base alla sua forte considerazione dell'unità del genere umano e del suo sforzo per realizzare l'unione di tutta l'umanità, sotto la bandiera dell'uguaglianza e della fraternità.

Certamente il dottor Taha Husayn è stato più preciso quando ha trattato la questione del sistema islamico in rapporto agli altri sistemi, nella prefazione del suo libro *La grande prova: 'Utmān*<sup>6</sup>. Egli constata la sua fondamentale differenza da tutti gli altri sistemi; il che è giusto, se si considera lo spirito del potere e la sua natura, ma non lo è se si considerano i suoi aspetti esteriori e secondari.

L'islam, come ho detto, offre soluzioni originali ai problemi dell'umanità, traendole dalla sua dottrina unificata, dai suoi principi fondamentali e dai suoi mezzi specifici; occorre dunque che, nell'accingerci a esaminarlo, non gli attribuiamo altri principi o altri punti di vista che lo interpretino o gli aggiungano qualcosa. Infatti l'islam è una visione completa del mondo e un'entità omogenea. Ogni intrusione di elementi estranei lo corromperebbe!

Ho fatto questa breve precisazione perché molti di coloro che sono stati contaminati culturalmente e ideologicamente dagli elementi dei sistemi stranieri pensano di dare all'islam nuova forza innestandolo con altri sistemi. Ma non è altro che un'illusione pericolosa che corrompe l'islam e paralizza il suo spirito, e allo stesso tempo nasconde dietro di sé la paura della sconfitta, anche se apertamente costoro non lo ammetterebbero.

Il sistema islamico si basa su due idee fondamentali che derivano dall'idea universale dell'esistenza, della vita e dell'uomo: l'idea dell'unità dell'uomo per quanto riguarda il genere, la natura e l'origine; e l'idea secondo la quale l'islam è il sistema universale ed eterno per il futuro dell'umanità.

Quanto all'idea dell'unità dell'umanità per quanto riguarda il genere, la natura e l'origine, ne abbiamo parlato dettagliatamente in *Basi della giustizia sociale nell'islam*<sup>7</sup>. Vi abbiamo mostrato come i diritti concessi ai *dimmi*<sup>8</sup> e agli infedeli legati ai musulmani da un patto vengono stabiliti su di una base puramente umana, che non fa differenza tra gli uomini di diversa religione, poiché si attiene soltanto alle relazioni umane generali. Quindi, se l'islam ordina di combattere gli infedeli, si tratta unicamente di una guerra difensiva, volta a respingere l'aggressore e assicurare la libertà di *da'wa*<sup>9</sup> e di fede:

È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché son stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli; cioè coloro che son stati cacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano: Il Signore è nostro Dio! E certo se Dio non respingesse alcuni uomini per mezzo d'altri, sarebbero ora distrutti monasteri e sinagoghe, e oratori e templi nei quali si menziona il nome di Dio di frequente. Orbene Iddio soccorrerà per certo chi soccorre Lui; in verità Dio è potente e possente<sup>10</sup>.

Si tratta della guerra che respinge lontano dai musulmani l'aggressione fisica, perché non cedano all'apostasia, e che elimina gli ostacoli materiali alla *da'wa*<sup>11</sup>, perché questa raggiunga tutti gli uomini. L'islam, nel rispetto dei patti stabiliti con i non musulmani, arriva fino a rifiutare di soccorrere musulmani in lotta contro la Gente del Patto:

Se vi chiedono aiuto per cose della religione è dover vostro aiutarli, a meno che non si tratti di combattere contro gente con la quale siete legati da un patto di alleanza<sup>12</sup>.

Ecco un caso limite esemplare di rispetto del patto, basato su un punto di vista umano, largo e universale, che va al di là di interessi locali e obiettivi limitati, anche se questi fossero in collegamento con la religione.

Quanto all'idea secondo la quale l'islam è il sistema universale ed eterno per il futuro dell'umanità, essa deriva dal fatto che Maometto è l'Inviato di Dio a tutti gli uomini, è il Sigillo dei profeti e la sua religione è la più fondata: «E non ti inviamo che agli uomini tutti»<sup>13</sup>.

Malgrado ciò, l'islam non forza gli uomini ad aderirvi: «Non vi sia costrizione nella Religione: la retta via ben si distingue dall'errore»<sup>14</sup>. Al contrario, accorda loro la più grande libertà e protezione perché possano osservare le loro leggi religiose. Partendo da questo alto senso della libertà, arriva a ordinare ai soli musulmani il pagamento dell'imposta della «*zakāt*»<sup>15</sup>: in compenso preleva dai *dimmi*<sup>16</sup> la *jisya*<sup>17</sup>: per il

fatto che essi, beneficiando della protezione dello Stato islamico, devono partecipare alle sue spese. Tuttavia, l'islam non ha imposto ai *dimmi* la *zakāt* eccetto nel caso che essi l'abbiamo desiderato e accettato, perché la *zakāt* è un obbligo islamico e un atto di culto riservato ai musulmani; allo stesso modo l'islam non vuole obbligare i *dimmi* a compiere un qualsiasi atto di culto islamico. Quindi preleva da costoro l'imposta unicamente in quanto imposta, eliminando da essa ogni carattere religioso che invece è implicito nell'obbligo della *zakāt*. Il modo di trattare gli altri denota il suo senso estremo della giustizia.

L'islam, per il fatto di lasciare ai non musulmani la loro libertà così definita, influenza col suo spirito tutta l'umanità. Crede che, quando sarà dato agli uomini di considerare l'islam, riflettendo con attenzione, senza l'impedimento di una costrizione materiale o di ignoranza intellettuale, essi ritorneranno naturalmente a questa religione che realizza il perfetto equilibrio tra tutti gli scopi ambiti dalle religioni precedenti e tutte le aspirazioni e i desideri presenti nella natura umana. Infatti esso garantisce l'uguaglianza assoluta tra tutti e la perfetta solidarietà e si propone di realizzare l'unità dell'umanità nel campo dei sentimenti e del sistema [politico].

Il fatto che il sistema islamico si sia basato su queste due idee ha condizionato la sua natura e il suo orientamento; gli ha concesso il diritto di occuparsi delle leggi e degli orientamenti politici ed economici e di tutte le restanti istituzioni. L'islam non legifera per una classe o un gruppo di uomini, ma per tutte le classi e tutti i gruppi. Resta fedele ai principi umani universali in tutte le sue leggi e istituzioni, nella realizzazione dei fondamenti generali, nei grandi principi e nel fatto di lasciar da parte le realizzazioni contingenti, legate all'evoluzione dei tempi e all'apparizione di nuovi bisogni.

Questo orientamento verso i principi generali è chiaro nell'ambito della politica, cui consacriamo in modo particolare questa sezione.

La politica nell'islam si basa sull'equità dei governanti, l'obbedienza dei sudditi e la reciproca consultazione. Queste sono in sintesi le linee essenziali, da cui derivano gli altri punti.

## 2. L'equità dei governanti

In verità, Dio ordina la giustizia<sup>18</sup>

Quello che Dio preferirà il Giorno del Giudizio e che sarà assiso più vicino a Lui sarà *l'imām*<sup>19</sup> giusto. Quello che Dio detesterà di più il Giorno del Giudizio e che sarà castigato più duramente sarà *l'imām* ingiusto<sup>20</sup>.

Si tratta della giustizia assoluta, la cui bilancia non si piega per l'amore, l'odio, l'amicizia o il risentimento; la giustizia che non è influenzata dall'inimicizia personale o dalla rivalità tra i popoli e di cui gioiscono tutti i membri della comunità musulmana. Non fa distinzione di persone in funzione a merito, nascita, ricchezza o reputazione. Allo stesso modo, tutti gli altri popoli ne gioiscono, anche nel caso intercorrano rapporti di odio tra costoro e i musulmani. Tale espressione massima della giustizia non è stata ancora raggiunta da alcuna legge, internazionale o nazionale, fino a oggi.

Chi volesse contestare tutto questo, non dovrebbe fare altro che considerare come le potenze esercitino la giustizia nei confronti dei deboli, a livello internazionale, o anche come la esercitino certi belligeranti nei confronti degli avversari. Considerino anche la giustizia esercitata dai bianchi nei confronti dei pellirossa e dei neri negli Stati Uniti, oppure dai bianchi nei confronti dei neri in Sudafrica e così via. Sono le condizioni del colonialismo che tutti conoscono.

Il fatto importante nella giustizia islamica è che essa non è rimasta semplicemente nel campo delle idee, ma che ha raggiunto la vita concreta. E la storia ne conosce tutta una serie di esempi, il cui commento verrà al momento opportuno. Ora infatti ci siamo proposti di esporre semplicemente le «idee» islamiche, così come sono espresse nei testi.

### 3. *L'obbedienza dei sudditi*

«O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità»<sup>21</sup>.

Il fatto di aver messo insieme in questo versetto Dio, il Profeta e i detentori del potere offre un'indicazione sulla natura e i limiti di tale obbedienza. In effetti, l'obbedienza a chi detiene il potere deriva dall'obbedienza a Dio e al Profeta, poiché nell'Islam non si obbedisce a chi detiene il potere in quanto tale, ma in quanto egli si basa sulla legge di Dio e sul suo Profeta. Dal fatto che egli stesso applica questa legge deriva il diritto all'obbedienza. Se quindi egli si allontana dalla legge, si annulla l'obbligo dell'obbedienza nei suoi confronti e l'esecuzione dei suoi ordini non è più obbligatoria. Dice il Profeta:

Il musulmano deve obbedire, gli piaccia o no; a meno che non gli venga ordinato di compiere il male. In questo caso, non deve obbedire<sup>22</sup>.

Dice ancora:

Obbedite! anche se vi sia dato come capo uno schiavo etiope la cui testa somiglia a uva passa. Ecco ciò che vi ordina il Libro di Dio, che sia esaltato!<sup>23</sup>

È chiaro secondo il *hadit*<sup>24</sup> che la modalità dell'obbedienza è stata prescritta dal Corano. Non è un'obbedienza assoluta e perpetua alla volontà di chi comanda, se quest'ultimo si allontana dalla legge di Dio e del suo Inviato.

Nella persona del governante occorre distinguere tra l'applicazione della legge religiosa e il fatto di detenere il potere in base alla religione. Egli non ha un potere religioso che si presume ricevuto dal cielo, come era il caso di alcuni re di un tempo. Diviene capo soltanto grazie alla scelta dei musulmani in assoluta libertà: in questo costoro non sono condizionati né da impegni presi dal precedente governante, né dall'eredità familiare. Inoltre, dopo l'elezione, egli mantiene il potere per il fatto che applica la legge. Quindi, se i musulmani non l'accettano, non avrà l'investitura; e se, una volta accettato, trascura la legge di Dio, non sarà più obbedito.

In base a ciò, ci rendiamo conto della saggezza del Profeta nel non aver indicato il suo successore. Sarebbe stata una presunzione che avrebbe favorito il potere religioso del suo successore, in quanto sarebbe stato designato dall'Inviato.

L'islam non riconosce un collegio di religiosi, come il «il Collegio dei Chierici» nella Chiesa cristiana. Il governo islamico non si incarna in un collegio particolare, ma in ogni governo in cui viene applicata la legge di Dio. Se il senso di governo religioso indica, nelle altre tradizioni religiose, che è un preciso gruppo confessionale a detenere il potere, al contrario l'islam è estraneo a tutto questo. Non trova quindi scusanti l'affermazione che nell'islam il potere esiga altro che l'applicazione della legge.

Ogni governo in cui viene applicata la legge islamica è considerato islamico, quale che sia la forma o la denominazione, e ogni governo in cui non viene applicata questa legge non è riconosciuto dall'islam, anche se è retto da un collegio di religiosi musulmani o se è denominato islamico. L'obbedienza dei sudditi è condizionata e limitata unicamente dall'applicazione o dalla non applicazione della legge islamica da parte di chi comanda. Nell'esercizio del governo non vi sono altre condizioni che l'equità e l'obbedienza a Dio.

#### 4. *La consultazione tra governanti e governati*

Consultati con loro sul da farsi<sup>25</sup>.

La consultazione è una delle basi del governo nell'islam, tuttavia non ne definisce le forme precise. La sua applicazione dipende quindi dai bisogni e dalle circostanze. L'Inviato consultava i musulmani su questioni che non erano oggetto di rivelazione e accettava i loro consigli a proposito di questioni relative alla loro vita, che essi conoscevano meglio di lui, come ad esempio le posizioni e i piani di battaglia. Li consultò in occasione della battaglia di Badr, installandosi presso i pozzi di Badr e levando l'accampamento da una località più lontana. Ascoltò la loro opinione nel corso della battaglia del Fossato. Tenne conto del loro parere a proposito dei prigionieri, andando contro 'Umar finché la rivelazione non confermò l'opinione di quest'ultimo. Chiaramente in materia di rivelazione non vi era posto per la consultazione, trattandosi di una prescrizione religiosa, facente parte del privilegio profetico. «Gli stessi califfi hanno praticato la consultazione dei musulmani»<sup>26</sup>.

Ecco dunque come è stata effettuata la consultazione, senza un ordine prestabilito, poiché furono le circostanze storiche a produrre questo o quel tipo di consultazione. Il principio generale lascia infatti campo aperto a una moltitudine di modi non definiti dall'islam, che ne ha stabilito soltanto il principio generale.

Chi governa, dunque (eccetto per ciò che riguarda l'obbedienza a lui dovuta, il consiglio e l'assistenza nella fissazione della legge) non ha alcun diritto in più che il musulmano non possieda.

Anche se il Profeta non fu un governante, era però maestro della legge. Così egli ha attribuito limiti a chi governa, nel quadro dei diritti accordati dall'islam. D'altronde i califfi hanno camminato secondo la sua «guida», come spiegheremo parlando del contesto storico.

Chi governa non ha diritti supplementari in materia di sanzioni o di beni, né i suoi parenti hanno diritti differenti da qualsiasi altro musulmano.

Chi governa non ha il diritto di maltrattare gli uomini nel loro spirito, corpo, spose o beni. Una volta stabilite le sanzioni e applicati i precetti obbligatori, è giunto al limite del suo compito e termina qui il suo potere sugli uomini. Dio sottrae alla sua autorità i loro spiriti, corpi, spose e beni.

L'islam ha salvaguardato con ordini chiari e universali gli spiriti, i corpi, le spose e i beni in questione, senza lasciar spazio a equivoci, nel desiderio di assicurare la sicurezza, la pace e la dignità di ognuno.

O voi che credete! Non entrate in case altrui senza aver prima chiesto il permesso e aver salutato le persone della casa<sup>27</sup>.

Ogni musulmano è sacro per il musulmano• il suo sangue, il suo onore e i suoi beni<sup>28</sup>.

Mentre l'islam limita il potere personale di colui che governa, allarga all'estremo il suo dovere di salvaguardare i beni trasmessi alla comunità, beni che non sono oggetto di alcuna prescrizione e che si rinnovano con il progredire del tempo e delle circostanze. Il principio generale è che il «sultano»<sup>29</sup> debba introdurre delle innovazioni nelle sue decisioni nel caso in cui incontri difficoltà, conformemente alla Parola di Dio: «Non vi ha imposto nella religione pesi gravosi»<sup>30</sup>; oppure nel quadro degli obiettivi generali della religione, per migliorare la situazione dell'individuo, della società e dell'umanità tutta intera, nei limiti stabiliti nell'islam e secondo la clausola d'equità cui l'*imām* deve sottostare.

Quindi, il sultano deve eliminare tutto ciò che in qualsiasi modo arrechi danno alla comunità e similmente deve realizzare tutto ciò che può arrecare del bene alla comunità, a patto che non contrasti con un qualsiasi precetto religioso.

Tali poteri sono ampi e inglobano tutti gli aspetti della vita. L'attuazione della giustizia sociale, con tutto ciò che implica, deriva da questi poteri. Ad esempio, in campo finanziario non bisogna limitarsi alla *zakāt*<sup>31</sup>, ma è necessario ricorrere ad altre imposte al fine di stabilire l'equilibrio e una migliore distribuzione delle ricchezze. Spariranno allora il risentimento e il rancore e saranno estirpati dalla comunità i mali dell'opulenza corruttrice e della miseria degradante, mali derivanti dall'elevazione artificiale dei prezzi, dovuta all'inflazione e così via, lungo l'arco di tutte le considerazioni che giustificano il ruolo del sultano.

Il contesto storico nella vita della comunità islamica ha suggerito molteplici metodi volti alla salvaguardia dei beni trasmessi alla comunità. A questo proposito, ci sono applicazioni adatte a tutti i tempi, che citeremo di seguito in dettaglio. Per il momento, è importante affermare che l'islam non è un sistema fossilizzato e che le sue realizzazioni non si limitano a un'epoca o situazione precisa.

Questo discorso riguarda l'aspetto «ufficiale» della politica nell'islam: sopra di esso si colloca l'aspetto volontario, seguendo il quale l'orientamento e il consiglio vanno al di là dei comandamenti e delle disposizioni ordinati dalla legge sulla via dell'islam. Riservando alla legge il livello più basso e al consiglio quello più alto, lascia all'uomo un largo campo d'azione tra i due, in cui egli opera nella misura delle sue possibilità.

La politica nell'islam si basa sui principi della coscienza ancor prima che su quelli della legge. Essa dipende dal principio secondo il quale Dio è presente in ogni momento presso il governante e il governato, sorvegliando entrambi nello stesso tempo:

Tutti coloro che non circondano di consiglio il gregge che Dio ha chiesto loro di pascere non avranno riposo in paradiso<sup>32</sup>.

Non consumate tra voi le vostre ricchezze invano, e non fatevene un mezzo per corrompere i giudici perché fraudino peccaminosamente parte della gente dei loro beni, sapendo il male che fate<sup>33</sup>.

Quindi il pastore e il gregge necessitano entrambi della custodia vigile di Dio in ogni azione, e il timore reverenziale garantisce, in ultima analisi, la messa in pratica della giustizia. Troviamo che l'islam fa dipendere dalla coscienza umana, una volta educata, questioni importanti inerenti le sanzioni legali e i beni. Se non vi è timor di Dio nella coscienza, non vi è alcuna garanzia, in quanto si potrebbe deviare dalla legge o abbandonarla; allora il governante, il giudice e il popolo agiranno ingiustamente.

Non si deve intendere con questo che il sistema sociale islamico si basi unicamente sulla coscienza, ma occorre comprendere che nell'islam vi è un'altra garanzia, diversa dalla pura e semplice legge. Essa è considerata come una delle sue particolarità, che lo distingue dagli altri sistemi basati unicamente sulla legge, senza fare appello alla coscienza morale e intellettuale.

Vedremo in seguito che questa coscienza sviluppata ed educata dall'islam ha giocato un ruolo pericoloso, nutrendo la vita dei musulmani di illusioni e chimere nel corso dei secoli.

<sup>1</sup> Tratto da Sayyid Qutb, *al-'Adala l-ijtima'iyya fi l-islam*, Il Cairo, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1954<sup>4</sup>, pagg. 90-102.

<sup>2</sup> Si veda la nota 1 di p. 18.

<sup>3</sup> Muhammad Husayn Haykal (1988-1956) fu giornalista e uomo politico egiziano. Ricoprì la carica di Presidente del Senato e di Ministro, dopo essere stato a capo di diverse formazioni politiche. L'opera cui Qutb fa riferimento qui è *al-Imbaraturiyya al-islamiyya*.

<sup>4</sup> Vengono citate alcune tra le opere più celebri di M. H. Haykal: *Abū Baker il Veritiero* e *'Umar il Veggente*.

<sup>5</sup> Governatore.

<sup>6</sup> Illustre letterato egiziano (1889-1973). L'opera qui citata venne pubblicata al Cairo nel 1947.

<sup>7</sup> Si tratta di un capitolo dell'opera *al-'Adala l-ijtima'iyya fi l-islam* (si veda la nota 1), pagg. 34-73.

<sup>8</sup> Termine tecnico indicante cristiani, ebrei e mazdei (la Gente del Libro) residenti nel territorio islamico.

<sup>9</sup> Appello all'islam, «missione». Si veda la nota 2 di p. 20.

<sup>10</sup> Corano 22:39-40. L'Autore cita anche Corano 2:190.

<sup>11</sup> Si veda la nota 9.

<sup>12</sup> Corano 8:72.

<sup>13</sup> Corano 34:28. L'Autore cita di seguito anche Corano 21:107; 33:40; 5:3; 17:9.

<sup>14</sup> Corano 2:256. Bausani traduce qui: «Non vi sia costrizione nella Fede».

<sup>15</sup> L'elemosina rituale, uno dei cinque pilastri della fede islamica.

<sup>16</sup> Si veda la nota 8.

<sup>17</sup> «Testatico»: è la tassa cui sono soggetti i non musulmani residenti nel territorio islamico.

<sup>18</sup> Corano 16:90. L'Autore cita anche 4:58; 6:152; 5:8.

<sup>19</sup> Guida della preghiera e, per gli sciiti, della comunità.

<sup>20</sup> Al-Tirmicli, *Abkam*, 4.

<sup>21</sup> Corano 4:59.

<sup>22</sup> Al-Bukh5ri, *Abkam*, 4, e *Jibeid*, 108.

<sup>23</sup> *Id.*, *Zakāt*, 4.

<sup>24</sup> Tradizioni relative al Profeta, riportate in sei raccolte principali: il loro insieme costituisce la *sunna* del Profeta. Si veda anche la nota 14 di p. 18.

<sup>25</sup> Corano 3:159. L'Autore cita anche Corano 42:38.

<sup>26</sup> Segue una serie di esempi concernenti in particolar modo il califfo Abū Bakr, il primo successore del Profeta alla guida della comunità musulmana.

<sup>27</sup> Corano 24:27. L'Autore cita anche Corano 2:189 e 49:12.

<sup>28</sup> Muslim, *Birr*, 32.

<sup>29</sup> Cioè «il detentore del potere».

<sup>30</sup> Corano 22:78.

<sup>31</sup> Si veda la nota 15.

<sup>32</sup> Al-Bukhāri, *Abkām*, 8.

<sup>33</sup> Corano 2:188.

## L'islam e l'organizzazione della città<sup>1</sup>

*Sayyid Qutb*

### *L'islam deve governare*

Se si vuole che l'islam agisca, esso deve governare. Questa religione non è sorta per ritirarsi negli eremi e nei templi, né per rifugiarsi nei cuori e nelle coscienze. Essa è venuta per esercitare il potere sulla vita e disporne liberamente per forgiare la società secondo la concezione globale che essa ha della vita; non solo attraverso l'esortazione e il consiglio, ma anche grazie ai poteri legislativo e amministrativo. Questa religione si è manifestata per tradurre i suoi principi e punti di vista in forma di vita [concreta], per imporre i suoi ordini e i suoi divieti a una società e a un popolo fatto di carne e sangue, che si muova su questa terra e che nel comportamento, nell'organizzazione della vita, nei legami sociali e nella forma di governo sia un modello di applicazione dei principi, delle concezioni, delle regole e delle leggi di questa religione.

Dal saggio precedente sulle difficoltà sociali e nazionali e sul modo con cui l'islam le supera, appare, senza ambiguità, la necessità per l'islam di governare, altrimenti come potrebbe affrontare tali difficoltà, e anche maggiori, e come potrebbe porvi rimedio e soluzione?

L'islam non ha alcun potere per ripartire le ricchezze in funzione dei bisogni della società, per retribuire equamente il lavoro, per accordare a tutti lo stesso livello di beni nella vita, per mobilitare le forze inattive in vista del lavoro e della produzione, per incitare lo stato a prendere una posizione precisa in campo internazionale, per mobilitare l'esercito e preparare le truppe, per... per... per tutto quello che concerne i principi fondamentali su cui si basa la sua stessa essenza, che si ritrovano nel pensiero universale con cui l'islam si è manifestato per modellare la vita. Esso dunque non avrà alcun potere su tutto questo se si ridurrà a una credenza segretamente nascosta nella coscienza, a una umile liturgia nella moschea, o ancora a un commercio intimo tra il servitore e il suo Signore.

Coloro che parlano dell'islam, sostenendo l'assenza del bisogno del governo, o la

<sup>1</sup> Il cristianesimo, rifugiato nel deserto e nelle sue chiese, abbandona a Cesare l'organizzazione della Città.

Il comunismo e il socialismo non propongono all'uomo che un ideale di benessere materiale.

L'islam, che è insieme Religione e Stato, può e deve informare e reggere la vita del cittadino nella sua totalità.

Per questo, occorre che abbia il potere e che tutte le leggi della Città siano fatte derivare dalla Legge islamica.

possibilità che esso avrebbe di realizzarsi nella vita senza governarla, non affermano altro che una concezione insignificante e vana che non merita neanche l'onore di essere confutata, né l'interesse di essere dibattuta! Costoro, non solo mostrano la loro ignoranza della natura dei fondamenti di questa religione e delle realtà elementari dell'islam, cosa riprovevole anche per un principiante nella religione; ma anzi danno prova di misconoscere tutti gli elementi costitutivi della natura umana, tutti i fattori determinanti nella formazione della società, tutti gli elementi di civiltà necessari al futuro della vita umana, senza parlare della responsabilità del governo sulla vita.

Tuttavia, l'inferiorità e la stupidità galoppante presente in molti rappresentanti di questa generazione, così come la superficialità intellettuale e la cultura ristretta, fanno loro accettare talvolta discorsi di questo tenore, al punto che ministri di governo li ripetono senza alcuna vergogna di mostrare in Egitto o altrove a che punto arriva l'ingenuità e l'incoscienza, di cui peraltro si compiacciono, così come la loro superficialità e l'estraneità alla cultura. Ecco quelli che pretendono di esser chiamati «uomini di cultura».

Nel mondo cristiano occidentale, l'individuo entra in chiesa e ascolta la predicazione e le preghiere; può succedere che il suo cuore si sottometta ascoltando la voce convincente del predicatore, la folla che canta, le preghiere mormorate, e respirando i vapori di incenso profumato...

Ma nel lasciare la chiesa, si accorge che la vita quotidiana è regolata e informata da leggi diverse; trova una società fondata sui principi di queste leggi, che non hanno niente a che vedere con lo spirito del cristianesimo.

Spesso sono entrato in quelle chiese, ho ascoltato i predicatori, la musica, le preghiere e i cantici; ho spesso ascoltato le trasmissioni dei Padri alla radio, in occasione delle feste cristiane. I Padri cercavano sempre di stabilire un legame tra il cuore dell'individuo e Dio. Uno di costoro, che io però non ho sentito di persona, così disse: «Come divenire cristiani nella vita di ogni giorno? Il cristianesimo non è che un invito alla purificazione spirituale, non comporta una legislazione per la vita presente, ma lascia questo a Cesare».

La conseguenza, nel mondo cristiano, è che il cristianesimo è stato relegato da un lato e la vita dall'altro. Nel corso dei secoli il cristianesimo si è confinato all'interno delle chiese, mentre la vita ha eliminato, al loro esterno, quello che derivava dal suo spirito generoso e purificatore. Quando la Chiesa ha cercato attivamente, in questi ultimi anni, di raggiungere la società, la sua preoccupazione non è stata quella di elevare il popolo al suo livello, ma ha scelto di abbassarsi lei stessa al livello del popolo. Quando dico «abbassarsi», non voglio intendere che essa si sia semplificata e che abbia affrontato la vita in modo pratico; voglio soltanto dire che essa ha lusingato i gusti e le passioni del popolo, chiudendo gli occhi sui suoi appetiti avvilenti e i suoi slanci impetuosi, per assicurarsi che la società non la rifiutasse nuovamente, come all'inizio del Rinascimento.

E noi, con una stupidità folle e una leggerezza insensata, abbiamo cercato di fare la stessa cosa con l'islam. Non perché l'islam non contenesse in sé le leggi che regolano e informano la società, ma perché noi, con la nostra mentalità da schiavi e il nostro comportamento da scimmie, abbiamo voluto fare dell'Egitto una parte del-

l'Europa. E poiché l'Europa era retta da leggi civili e non religiose, anche noi abbiamo fatto lo stesso! Senza capire che per l'Europa non c'era altra soluzione, poiché essa non ha trovato nel cristianesimo una legislazione per la vita; al contrario, ha trovato nel cristianesimo una semplice credenza spirituale e una preghiera!

L'islam si è reso conto che un credo religioso non può realizzarsi nella vita presente fin tanto che non si concretizza in un'organizzazione sociale precisa, fin tanto che non si trasforma in legge che regge la vita e che ne modella le relazioni concrete che si rinnovano di giorno in giorno. Ma noi, nella nostra folle stupidità, non abbiamo tradotto in realtà quello che l'islam ha percepito e i principi sui quali si è modellato: una credenza che si concretizza in una legge, mentre la legge interpreta e mette in pratica questa credenza; un'unità dell'ambito della coscienza e della legge che si realizza nella vita concreta e che si evidenzia nella credenza religiosa e nel comportamento, nel culto e negli affari, a livello interno ed esterno, tra gli individui e nei gruppi sociali.

Abbiamo sentito gli europei dire: «La religione è un legame tra l'individuo e il suo Signore; non deve intervenire nella vita civile». E noi abbiamo ripetuto, come pappagalli senza cervello, quello che avevamo ascoltato!

Sì! La religione nel cristianesimo è un legame tra l'individuo e il suo Signore; e l'Europa trova una scusa in questo, perché la sua religione non le ha mostrato come intervenire nella vita civile. Se gli uomini di Chiesa intervengono in tale campo, lo fanno a titolo privato e secondo lo spirito degli affari del mondo, non secondo lo spirito del cristianesimo, che non contiene nulla che riguardi la vita civile. Quando la pressione della Chiesa e dei suoi uomini ha pesato sul popolo, mutandosi in potere dittatoriale, la Chiesa ha posto sulla religione un velo per nascondere le proprie ambizioni mondane. Il popolo si è scrollato di dosso questo potere e ha relegato la Chiesa e i suoi uomini nei loro limiti, posti già dalla religione stessa, cioè la soglia della chiesa. L'islam, da parte sua, ha già creato una società retta dalle sue leggi, a cui è possibile tornare facendo cessare ogni oppressione operata da coloro che chiamano se stessi «uomini di religione», proprio per la somiglianza con gli uomini di Chiesa e per il tentativo di accaparrare il potere religioso.

Malgrado la chiarezza e la semplicità di queste verità, troviamo, nella generazione di esseri inferiori in seno alla quale noi viviamo, persone che si sforzano di sembrare colte, pronte alla separazione tra lo Stato e la religione, col pretesto che la religione debba consacrarsi alle cose dello spirito e abbandonare la vita alle leggi terrene.

In periodi di declino, appare, in popoli fino a quel momento ben radicati, una debolezza impressionante e sconcertante. Allora, il piccolo rapace rizza le sue piume e fa l'importante. Ma l'ora degli esseri inferiori in Egitto volge al termine e sta per scomparire!

Personalmente, credo in modo fermo che non vi sia né salvezza, né vita per questa nazione, se non nel ritorno a una credenza di massa che possa sbarazzarla dall'inferiorità e dalla stupidità di questa generazione e che riempia la sua vita di movimento, vitalità e slancio.

Questa credenza di massa, oggi, non può essere rappresentata in Egitto da altro che dall'islam.

L'ideologia nazionalista da sola non basta; ne è prova il fatto che in molti luoghi del mondo non riesce a resistere al comunismo. In effetti, l'idea della giustizia sociale tra gli individui, nella società, inizia a prevalere con forza sul sentimento di fiera nazionalità in alcuni paesi che dividono i loro cittadini in schiavi e padroni.

L'islam è il solo che possa realizzare allo stesso tempo queste due idee, senza che vi sia contraddizione, opposizione o distorsione: l'idea di nazionalismo in seno alla grande nazione islamica, ovunque si estenda l'ombra dell'islam, e l'idea di perfetta giustizia sociale in questa grande nazione.

L'islam non realizza questa perfetta giustizia sociale in questa grande nazione solo per coloro che appartengono alla comunità musulmana, ma anche per tutti i cittadini, malgrado la differenza di religione, razza, lingua e colore. Questa è la sua più grande qualità umana, che nessuna ideologia può realizzare.

Ma occorre ripetere senza sosta che tutto questo non può realizzarsi soltanto andando alla moschea, celebrando l'illustre nascita del Profeta, pronunciando discorsi a lode del Principe degli Inviati; né si realizza per il fatto che la terra si riempia di illuminati<sup>2</sup> e di dervisci che recitino preghiere, compiano il *diker*<sup>3</sup>, sgranellino rosari e mormorino o lancino grida.

Niente di tutto questo gioverà; la sola cosa utile è che l'islam governi la vita e la modelli, che lo Stato goda di un governo islamico, il quale pubblichi in base alla legge islamica i decreti che regolano le relazioni degli uomini tra loro e con il governo e quelle del governo con loro. Non si tratta soltanto del codice relativo allo statuto personale, ma anche del codice penale, civile, del commercio e di tutti gli altri codici e delle leggi che compongono l'immagine della società e le conferiscono la sua forma e il suo ordine specifico.

La costituzione attuale dello Stato specifica che l'islam è la religione ufficiale. Questo però non ha senso se non in uno Stato che stabilisce tutte le leggi a partire dalla legge islamica. Infatti, la legge islamica è in grado di offrire risposte alla vita moderna, al suo sviluppo e al suo rinnovamento, grazie all'esperienza che ci è propria e all'esperienza dell'umanità intera in quei campi che sono in accordo con il pensiero globale dell'islam e con i suoi supremi principi concernenti la vita.

Non pretendo che il diritto islamico attuale sia immediatamente in grado di coprire tutte le esigenze della vita moderna, in ogni loro aspetto, poiché tale diritto è stato fissato ormai molto tempo fa. Ma i fondamenti della legge islamica, grazie alla loro duttilità e universalità, sono in grado di soddisfare le esigenze della vita, come ho chiaramente dimostrato a proposito delle nostre principali difficoltà. È sufficiente redigere gli articoli della legge a partire dai principi generali, in funzione dei nuovi bisogni.

Alcuni sicuramente obietteranno: «Perché tanta pena? Perché non lasciamo completamente da parte questa legge e stabiliamo i nostri codici a partire dalle esperienze belle e pronte che l'umanità ha già fatto?» È l'affermazione di chi crede sia bene prendere in prestito ciò che è già pronto, fino a far svanire ogni briciolo di coscienza della propria personalità, del senso di appartenenza a un popolo e alla sua storia vivente di cui egli stesso fa parte. È anche l'affermazione dell'essere superficiale che ignora come l'individuo e il suo ambiente siano in armonia profonda; infine è l'affermazione di chi non sa da dove le nazioni traggono le radici della loro permanenza e della loro resistenza nel campo di battaglia della vita.

La via che noi sosteniamo è la via che permette allo spirito di questa nazione di tendere e mirare sempre a una vita nobile e onorevole. Le permette di far emergere il blocco islamico e di realizzare la distinzione tra i due blocchi orientale e occidentale; esso potrà emergere grazie a una società particolare che ha le sue caratteristiche evidenti, la sua personalità indipendente e la sua economia propria. Attualmente quest'ultima si sviluppa e progredisce solo grazie ad apporti esterni di forniture e sussidi. Ma il mendicante insolvente non sarà mai detentore di un capitale di base, anche se passa la vita a chiedere e mendicare.

L'islam deve governare per realizzare la sua essenza, per realizzare la società perfetta e giusta di cui abbiamo descritto i tratti principali. Niente di tutto ciò potrà realizzarsi fin tanto che l'islam sarà lontano dal potere sulla vita.

L'islam deve governare per presentare all'umanità un altro stile di società, in cui l'uomo possa trovare l'ideale che il comunismo cerca di realizzare, ma che poi distrugge relegandosi entro le frontiere del mangiare e del bere; l'ideale che il socialismo, a sua volta, cerca di raggiungere, ma che la sua natura materialista priva dello spirito e della libertà; l'ideale che il cristianesimo, infine, cerca di vivere, ma senza avere previsto leggi e decreti atti a realizzarlo.

L'islam deve governare perché è la sola ideologia positiva e creativa che forma, a partire e dal cristianesimo e dal comunismo, una combinazione perfetta che riprende i loro obiettivi, aggiungendovi l'equilibrio, l'armonia e la misura<sup>4</sup>.

Il mondo ha bisogno di una credenza positiva. Il cristianesimo ha svolto il suo ruolo e non è stato considerato come un fattore positivo in seno all'umanità. Le masse si sono messe a guidare la Chiesa e la Chiesa le segue senza esitazione, riserva o resistenza, nemmeno per ciò che riguarda il Santo dei Santi o l'ideale più nobile del cuore e della coscienza.

Infine l'islam deve governare perché esso è fortemente consapevole della sua natura e della natura della vita; afferma che non vi è islam senza potere e che non vi è musulmano senza islam: «Chi non governa secondo quanto Dio ha rivelato, costui è un infedele!»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Tratto da Sayyid Qutb, *Ma'rakat al-islam wa-l-ra'smaliyya*, Il Cairo, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1952<sup>2</sup>, pagg. 70-79.

<sup>2</sup> Si veda la nota 3 di p. 20.

<sup>3</sup> Si veda la nota 3 di p. 20.

<sup>4</sup> E curioso vedere come l'Autore operi una comparazione e stabilisca dei legami tra l'Islam, da una parte, e il cristianesimo, il comunismo e il socialismo, dall'altra; in effetti, nel suo *al-'Adāla l-ijtimā'īyya fi l-islām* (La giustizia sociale nell'islam), 1954<sup>3</sup>, stigmatizzerà violentemente un tale tentativo, col pretesto che esso nega il carattere assolutamente unico dell'Islam.

<sup>5</sup> Corano 5:44. Bausani traduce: «Coloro che non giudicano con la rivelazione di Dio, son quelli i Negatori».



## I pilastri della missione islamica

*Muhammad 'Abd Allāh al-Sammān*

### 1. Il *militantismo*, quarto pilastro della missione islamica<sup>1</sup>

Il militantismo è il quarto pilastro della missione islamica<sup>2</sup>; esso sta alle missioni e ai movimenti come le mura a un edificio. Tale pilastro è di grande importanza poiché rappresenta in qualche modo le forze latenti delle missioni e l'armatura stessa che le costituisce. Le missioni veramente viventi e attive non possono allontanarsi un solo giorno dal militantismo, altrimenti assomiglierebbero a un gioiello smarrito che non ha né proprietario né guardiano, o ancora agli scacchi che si manipolano distratamente con le dita.

Il militantismo nei movimenti islamici è più importante del militantismo nell'esercito, poiché quest'ultimo è un'organizzazione richiesta dal bene dello Stato, eretta dalle sue leggi, dettata dal patriottismo dei cittadini. Il militantismo nelle organizzazioni islamiche invece è richiesto per il bene dell'islam, che è ben più vasto e importante. È animato dal credo religioso, che è più forte e più nobile; è modellato dalla fede, che è il nerbo e il supporto del militantismo.

Il militantismo nell'esercito si basa sulle armi, la forza e l'equipaggiamento. Il militantismo nei movimenti islamici si basa sul credo e la fede, la devozione e il sacrificio, l'intelligenza, la logica e l'abnegazione. In tempo di pace, il militantismo nell'esercito è una manifestazione di timore e di rispetto, in tempo di guerra una manifestazione di audacia e di eroismo.

Il militantismo dei movimenti islamici è azione silenziosa, efficienza senza rumore; in tempo di guerra è sacrificio nella determinazione, dono di sé in tutta umiltà.

Il militante è un mattone nell'edificio del militantismo. Se i mattoni sono buoni e sani, questo conferisce all'edificio solidità e stabilità; altrimenti la costruzione diviene traballante e minaccia di rovinare.

*Al-da'wa*: questo termine, che nel Corano indica l'invito a riconoscere il Dio unico<sup>3</sup>, fu spesso ripreso nell'islam da movimenti di riforma o di opposizione religiosa.

Divenuta invito ad abbracciare una dottrina, la *da'wa* fu alla base della predicazione ismā'īlita, al punto da arrivare a designare il movimento stesso, specie nella sua realizzazione fātimide.

Ripreso da Rashīd Ridā, che fondò all'inizio del secolo la *Dār al-da'wa wa-l-Irsād*, il termine *da'wa* entra a far parte del vocabolario tecnico dei Fratelli Musulmani, col senso di predicazione, appello, missione (quest'ultima traduzione viene di seguito adottata).

La *da'wa* islamica, scrive Muhammad al-Sammān, si basa su cinque pilastri: 1) il dogma (*'aqida*); 2) la fede (*īmān*); 3) lo spirito di sacrificio (*tadhīyya*); 4) il militantismo (*jundiyya*); 5) l'esercizio del comando (*qiyada*). Viene qui presentato il capitolo riguardante il militantismo.

Il credo, la fede e il sacrificio sono in qualche modo un lasciapassare senza il quale l'individuo non riceve l'onore di militare nei movimenti islamici; e se l'onore manca, il militante non vale più di un pugno di terra: non serve che come elemento di parata nelle feste e nelle fiere che si organizzano in alcune occasioni.

E se un militante è stato gratificato con l'onore del titolo di militante, occorre che si immerga nel crogiolo del *fiqb*<sup>4</sup>, della moralità e dell'obbedienza. Questi tre elementi sono una condizione essenziale della sua formazione. Se uno solo, o tutti e tre, vengono meno, egli è come un mattone difettoso nell'edificio del militantismo, un membro in decomposizione nel suo corpo.

## 2. Il *fiqb*

Il *fiqb* è indispensabile al militante nella missione islamica poiché il militante è depositario di una missione animata dal credo religioso. Per questo deve essere munito del *fiqb* in tutti i settori del suo credo; la sua unica arma, in un campo come questo, è la legislazione islamica. Se non è circondato dalla sua filosofia e dai suoi segreti, è disarmato e si ritrova isolato e impotente.

Per diffondersi, il suo credo ha bisogno della logica perché sia persuasivo; ma la logica non è accordata all'ottuso e all'ostinato, bensì al docile e al giudizioso.

Il militante deve capire che la legislazione islamica è stata istituita al solo fine di promuovere il bene. Così ad esempio i giuristi decretano che lo stato di necessità elimina il divieto e che in tal caso non vi è né male né pregiudizio; che dovunque sia il bene, là è il volto di Dio; e ancora che evitare lo scandalo è più importante che promuovere il bene. Decretando tutto ciò, e molto altro, i giuristi intendono solamente affermare la duttilità della legislazione, la sua larghezza di vedute e la sua capacità di evolversi al ritmo dell'evoluzione del tempo.

Il *fiqb* del militante non deve preoccuparsi di questioni controverse, insignificanti, che non modificano l'islam e non gli giovano a nulla.

Il *fiqb* non deve far perdere tempo al militante nella missione islamica in stupidità, questioni futili o senza importanza.

## 3. La moralità

È un elemento importante nella formazione della personalità del militante nella missione islamica, che è un modello per gli altri; se rifiuta la moralità, egli attenta alla reputazione della sua missione, ne è un cattivo rappresentante, come una pianta maleodorante che mette in fuga gli uomini.

Il militante nella missione islamica è considerato come un riformatore; se la sua moralità non è esemplare, non saprà riformare il suo prossimo; sarà incapace di guadagnare alla propria causa anche un solo individuo.

La veridicità, la fiducia, la benevolenza e l'indulgenza, la cordialità, l'onestà, l'altruismo e la generosità, la castità, il pudore, la purezza: queste virtù morali e altre an-

cora costituiscono un alto esempio, devono essere il marchio della personalità del militante, perché egli riesca a portare a compimento la sua missione.

Ciò di cui il militante ha più bisogno è la fraternità fondata sull'amore reciproco e autentico tra i militanti, legame che unisce i cuori dei militanti e avvicina gli spiriti.

La menzogna, il tradimento, la malevolenza, l'orgoglio, la grossolanità, la maleducazione, l'invidia, la falsità, l'egoismo, l'avarizia, il rancore e l'odio: tutti questi comportamenti grossolani e altri ancora rappresentano microbi mortali che corrodono il valore del militante, lo screditano e lo espongono allo sfaldamento e alla rovina. Il microbo più fatale per il militante è la vanità. Il militante in missione, infatti, se è preso dalla vanità, è inutilizzabile; non saprà essere un mattone nell'edificio della missione, poiché non fa altro che preoccuparsi di appagare la sua vanità, il suo orgoglio e la sua autosufficienza.

I musulmani furono sconfitti a Hunayn soltanto perché montarono in vanità.

E nel giorno di Hunayn quando vi compiacevate del grande numero, ma a nulla vi servi, allorché l'ampio terreno della valle vi parve angusto e fuggiste, le spalle al nemico<sup>6</sup>.

La vanità incita il militante a gloriarsi, se ve n'è motivo, della sua battaglia, della sua lotta, del suo sacrificio; perde così uno dei valori essenziali del militantismo: l'abnegazione.

Bilāl e Suhayb subirono il supplizio — così come Salmān e Khabīb, 'Ammār, Yāser e Sumayya<sup>7</sup> — e l'umanità non ne conobbe di peggiori, ma nessuna delle vittime si inorgogli della sua pazienza, né si gloriò della sua prova. Bilāl disse: «Ero schiavo e Dio mi ha affrancato, ero lontano e Dio mi ha messo sul retto cammino, ero povero e Dio mi ha colmato di beni».

Khālid b. al-Walīd<sup>8</sup> ha al suo attivo molte battaglie, come la storia non ne ha viste per nessun generale, e, al culmine delle sue vittorie in Siria, giunse l'ordine del califfo 'Umar di allontanare Khālid dal comando e di sostituirlo con Abū 'Ubayda b. al-Jarrāh. Khālid non si oppose all'ordine del califfo e si pose sotto il comando di Abū 'Ubayda. Non fu preso dalla vanità dell'orgoglio per le sue battaglie e per il suo passato nel mondo delle vittorie.

Il militante nella missione è animato da un credo religioso, per il quale deve sacrificarsi, mostrarsi coraggioso per assicurargli la vittoria; tuttavia non ha motivo di vantarsi del suo sacrificio, né di trarre vantaggi dal fatto di essere stato un artefice della vittoria.

#### 4. *L'obbedienza*

L'obbedienza è il terzo elemento nella formazione della personalità del militante. Il militantismo non si organizza senza che vi sia ordine, né potrebbe prevalere se l'obbedienza non divenisse parte integrante dello spirito, del cuore e della coscienza del militante.

Durante la battaglia di Uḥud, i musulmani si sono lasciati scappare la vittoria finale perché hanno disobbedito al Profeta; se il destino avesse voluto che obbedissero, la coesione delle loro schiere non sarebbe stata colta in fallo. Ma la sconfitta fu la loro sorte.

Nell'islam, obbedire al comando è segno di fede autentica e di credo radicato. Disobbedire o ribellarsi è segno d'ipocrisia e di credo vacillante. Il Corano lo dichiara in numerosi versetti:

E dicono: Crediamo in Dio e nel Suo Messaggero, e loro ubbidiamo!, ma poi una parte di loro volge le spalle; non sono quelli i credenti<sup>9</sup>.

Invece il parlar dei credenti, quando son chiamati avanti a Dio e al Suo Messaggero perché giudichi fra loro, è: Abbiamo udito e obbediamo! Ecco quelli che prospereranno!<sup>10</sup>

Nella missione, l'obbedienza cieca al comando è peggiore della disobbedienza e della ribellione; è più pericolosa poiché introduce nel comando la vanità, la dittatura e il dispotismo stupido. L'obbedienza cieca non sarà considerata come devozione alla missione o al suo comando: è piuttosto ignoranza, codardia, degradazione.

Non occorre qui riferire elementi e testimonianze tratte dalle pagine della prima missione islamica. Il primo capo non era oggetto di cieca obbedienza: anche il più piccolo dei musulmani lo consigliava, esponendogli il suo punto di vista e il Profeta si adeguava, soddisfatto di lui e fiero della sua capacità di giudizio.

L'islam non riconosce l'obbedienza cieca, richiesta invece dai sistemi fascisti, nazisti o comunisti, e dai sistemi dittatoriali della stessa risma, che l'islam peraltro aborrisce.

L'obbedienza cieca nelle missioni è uno dei fattori della loro rovina o del loro declino, in quanto uccide la libertà di opinione, e le missioni in cui i militanti non godono della libertà d'espressione non valgono nemmeno un pugno di terra.

<sup>1</sup> Tratto da Muhammad `Abd Allah al-Samrī, *Arkan al-da wa bislamiyya*, Il Cairo, 1954, pagg. 44-52.

<sup>2</sup> *Da'wa*, si veda la nota 2 di p. 24.

<sup>3</sup> Corano 41:33.

<sup>4</sup> *Fiqh*: la scienza della giurisprudenza islamica.

<sup>5</sup> Il termine indica letteralmente «coloro che si rifanno ai fondamenti», «fondamentalisti». L'Autore sembra voglia intendere gli «esperti della giurisprudenza islamica».

<sup>6</sup> Corano 9:25.

<sup>7</sup> I personaggi citati appartengono alla generazione dei Compagni del Profeta.

<sup>8</sup> Contemporaneo del Profeta e abile generale, guidò le prime campagne militari dell'islam.

<sup>9</sup> Corano 24:47.

<sup>10</sup> Corano 24:51-52.

# La *da'wa* o l'invito a seguire la retta via<sup>1</sup> *Rashīd al-Ghannūshī*

## 1. *Decadenza della civiltà islamica*

Il mondo islamico non cessò mai, nel corso di molti secoli, di condurre la carovana della civiltà sul cammino della fede, della giustizia e della libertà, finché in questo universo non apparvero fattori di decadenza, per effetto di cause interne, di cui le principali sono: la preponderanza del governo individuale, che ha sostituito il governo basato sulla consultazione, la diffusione di credenze fataliste, l'abbandono alla mistica e alla sclerosi degli uomini di legge; e per effetto di altre cause esterne, di cui le principali sono: l'invasione del mondo islamico da parte dei mongoli e dei crociati.

## 2. *Il Rinascimento europeo*

Mentre la civiltà islamica ha potuto addomesticare i mongoli, al punto da convertirli e da fonderli nel suo crogiolo, non è riuscita altrettanto con i crociati, poiché l'Europa era carica di sentimenti di odio e di ambizione. Tra l'altro, l'Europa era pronta per il Rinascimento, per questo si preparava a impossessarsi della civiltà islamica e ad appropriarsi delle sue realizzazioni con l'intenzione di compiere il grande Rinascimento che l'avrebbe posta nel cuore dell'egemonia mondiale. Quel Rinascimento ha realizzato nell'uomo occidentale il sogno dei greci e dei romani, secondo cui la sua funzione tra i popoli era come quella del padrone rispetto allo schiavo; ha ugualmente soddisfatto con ciò il risentimento caratteristico del crociato, ereditato dal Medioevo. Infine, ha soddisfatto l'avidità del capitalista ebreo nei confronti del guadagno e del lusso, senza tenere in alcun conto i valori di libertà di cui pure ha parlato così spesso nei suoi discorsi soltanto per addormentare i popoli.

Questo contributo e il seguente sono tratti dalla rivista *al-Ma'rifa*, espressione dei Fratelli Musulmani e dei loro simpatizzanti in Tunisia. La rivista è stata pubblicata in Tunisia fino agli inizi degli anni ottanta, ma sembra essere stata vietata dopo di allora. Questi articoli permettono di vedere come siano ripresi ed espressi in anni recenti i principi formulati un tempo dal fondatore e dai primi teorici del Movimento.

L'autore Rashīd al-Ghannūshī è stato il capo del Movimento islamista tunisino.

### 3. *L'Occidente dedica tutti i suoi sforzi a imporre elementi di decadenza nel mondo islamico*

È normale e naturale, per l'Occidente, mettere in azione tutte le sue capacità per imporre fattori che favoriscano la decadenza del mondo islamico, la perdita della sua identità e la diluizione dei suoi valori, questo al fine di alienargli ogni spirito di rinascita e di ritorno ai suoi splendori. Il fine di questa azione è subordinare il mondo islamico all'Europa, la quale consuma la sua energia materiale e umana, a un prezzo infimo che non tarda a recuperare, in cambio di prodotti manifatturieri e di strumenti di piacere e di lusso che fornisce a un prezzo esorbitante. Il mantenimento di una tale situazione nel mondo islamico ha richiesto all'Europa di intraprendere campagne militari per intimidire il mondo islamico, nonché di lanciare offensive a livello intellettuale e spirituale, attraverso gli orientalisti e i missionari, per seminare il dubbio tra i musulmani sulla capacità dell'islam di risolvere i problemi attuali, sulla storia islamica, sulla lingua del Corano e sul Profeta dell'islam, tessendo allo stesso tempo l'elogio dell'Occidente, della sua storia e delle sue rivoluzioni. Inoltre, ha fomentato la creazione di legami tra il mondo islamico e tutta una serie di banche e di società di sfruttamento che hanno ostacolato le potenzialità della comunità musulmana, inchiodandola alla macchina dell'Occidente.

Accanto a questo, l'Occidente opera un grande sforzo per incoraggiare e sostenere i movimenti che hanno solo un debole legame con l'islam, o che se ne sono allontanati, o ancora che gli si oppongono, tutto questo attraverso il denaro, le armi e la propaganda, per arrivare fino ai centri nevralgici di influenza.

### 4. *L'Occidente sta in guardia rispetto ai movimenti islamici*

Non c'è da stupirsi che l'Europa, rispetto ai tentativi di rinascita e di ritorno della coscienza e dello spirito nel mondo islamico, stia in guardia e si accampi su una posizione di sospetto, diffamazione e minaccia, o che si metta a incitare, intrigare, suscitare difficoltà e a mobilitare i suoi lacchè che operano dal di dentro e che ha posto come suoi guardiani all'interno del mondo islamico, perché possa compiere le sue rapine in tutta sicurezza rispetto al padrone di casa. Questo sentimento di sfiducia di fronte a ogni tentativo di risveglio della coscienza islamica lo incontriamo a diversi livelli nell'uomo occidentale — eccetto un'infima parte — sia egli ateo come Sartre o religioso come il cardinale Lavignerie, liberale come Voltaire o socialista come Marx o Lenin, al punto che è diventato una delle componenti dell'inconscio occidentale. Ecco quello che incide sull'anima del musulmano. Questo sentimento si è acuito durante gli ultimi anni a causa di tre fattori:

- 1) lo sviluppo della coscienza islamica;
- 2) la crisi energetica, con le crisi sociali e politiche che ha causato in Occidente;
- 3) l'utilizzo di forze intimidatrici di pressione, a livello dell'informazione e dell'economia, detenute in Europa dal sionismo, che ha colto l'occasione per far rica-

dere sugli arabi la responsabilità di tali crisi, per il semplice fatto che essi hanno reclamato il diritto a godere delle loro risorse. In forza di ciò, i poteri dell'imperialismo sionista hanno trovato un'occasione eccellente per esacerbare l'odio del crociato occidentale, così come il senso del pericolo permanente che minaccia la sua tranquillità, al punto che egli si allea, con tutte queste forze, accanto al sionismo per annientare ogni tentativo di rinascita del mondo islamico.

##### 5. *Testimonianze del senso di tensione*

Se vogliamo apportare testimonianze del sospetto e della sfiducia che l'Occidente oppone ai tentativi di rinascita e di ritorno della coscienza islamica scomparsa, e conoscerne le diverse forme, non abbiamo che l'imbarazzo della scelta a motivo dell'abbondanza di tali testimonianze. Ci limiteremo a qualche esempio — senza trarlo dagli scritti dei missionari cristiani, portati al fanatismo dalla loro stessa funzione — ma unicamente da ciò che pubblica la stampa indipendente e dalle prese di posizione di uomini politici che pretendono di essere i difensori della libertà nel mondo.

a) Il grande pensatore francese, Maxime Rodinson (ebreo marxista), ha scritto in sintesi su «Le Monde», all'epoca del primo Congresso del Vertice Islamico di Rabat: «Il fatto che si tenga un congresso dei leader dei paesi islamici di diverse tendenze ha suscitato nella coscienza occidentale parecchi timori, perché richiama alla memoria l'unità del mondo islamico e la sua invasione dell'Europa»<sup>2</sup>.

b) Il giornale francese «L'Aurore» ha pubblicato, riguardo al permesso accordato per la prima volta dal governo di costruire una moschea a Roma, in risposta alla richiesta di re Faysal: «Maometto ha invaso l'Europa».

c) Infine, abbiamo seguito la campagna propagandistica diffamatoria e di opposizione contro i segnali di risveglio che si sono manifestati nel mondo islamico nel corso degli ultimi anni, così come contro la ricerca di identità, contro il desiderio di superare anni d'impotenza, di vassallaggio e di rovina, nonché contro lo studio di un modello di società moderna che si sviluppi grazie al tesoro inesaurito delle sue ricchezze: l'islam lontano dai labirinti del pensiero occidentale. Si tratta dell'articolo scritto dalla famosa giornalista Nancy G. White per la rivista americana *Newsweek* del 20 novembre 1978, basato sulla testimonianza di due corrispondenti della stessa rivista, il primo a Kuala Lumpur (Holger Jensen) e il secondo al Cairo (William Schmidt). Titolo: «Una nuova guerra santa»<sup>3</sup>. Questo articolo trabocca di sentimenti di disdegno, odio e disprezzo nei confronti dei movimenti islamici; è una violenta requisitoria contro tali movimenti.

L'autrice presenta l'incontro dei musulmani nel periodo del Pellegrinaggio, prendendosi gioco dei loro riti, calunniando i predicatori che «nei loro discorsi spingono alla vecchia politica di lotta contro le altre religioni e che invitano i loro fratelli a dichiarare una nuova guerra santa contro l'influenza della decadente civiltà occidentale»!

Descrive i rivoluzionari in Iran come «contrari alla modernità» e dice: «Questi sentimenti ostili alla modernità li ritroviamo tra la maggior parte dei musulmani nel mondo»! Tra le manifestazioni di questo rifiuto della modernità vi è, a suo avviso,

«il rifiuto delle leggi occidentali da parte del Pakistan e la loro sostituzione con le disposizioni della legge islamica che ordina di lapidare l'adultera e di tagliare la mano al ladro» (menziona tutto questo con tono sarcastico). Inoltre, sempre tra i segni del rifiuto della modernità e dell'attaccamento ostinato a principi reazionari e antiquati, vi è, a suo avviso, la diffusione in Egitto della moda degli abiti lunghi che arrivano a coprire interamente il corpo della donna, testa compresa:

Questa infatuazione per l'autenticità non la ritroviamo solo nel popolo, ma anche tra la gente colta. In Egitto, i musulmani della *Da'wa* controllano otto università su dodici (...) e il governo di Sādāt si è scontrato con una forte resistenza da parte della destra musulmana. In Malesia, un gruppo di studenti è rientrato in patria per cercare il conforto della religiosità (!). Inoltre, la figlia del primo ministro ha abbandonato gli studi in Europa, criticando la decadenza della società europea. La maggioranza degli studenti malesi reclama il ritorno alle disposizioni della *shari'at*, dopo aver obbligato la televisione nazionale a interrompere i programmi per trasmettere l'appello alla preghiera.

L'autrice nota, a proposito dell'uccisione dello *shaykh* al-Dhahabī, che «è stata commessa da un piccolo gruppo di giovani musulmani» (sebbene questa notizia non sia stata confermata), aggiungendo falsamente che è avvenuta «mediante un proiettile sparato contro l'occhio sinistro, che è il rifugio di Satana, secondo il Corano» (!). Commenta la vicenda affermando che lo *shaykh* in questione «era contro il ritorno all'autenticità religiosa» (!).

Inoltre l'autrice offre informazioni sulle «organizzazioni islamiche segrete che obbligano a gettare a mare i non musulmani (! !), mentre altre profanano i luoghi di culto non musulmani» (!).

Tali organizzazioni terroriste islamiche sono incoraggiate — a suo avviso — da alcuni governi islamici che mirano al sabotaggio; per esempio, la Libia che sostiene finanziariamente gruppi che si spostano per diffondere l'idea della guerra santa (!).

L'autrice mostra che l'uso della forza non è nuovo, poiché «i musulmani impegnati e seri hanno usato la forza contro le altre nazioni fin dai tempi antichi» (!).

Infine, l'autrice manifesta la sua simpatia verso quei governi che, nel mondo islamico:

cercano con tutti i mezzi di limitare l'azione delle forze islamiche e di rinvigorire il popolo attraverso un moderno modo di pensare che sostituirebbe la logica antica, secondo la quale ogni azione umana dipende da Dio.

In paesi quali l'Egitto, il Sudan e la Nigeria, in cui i movimenti islamici reclamano l'applicazione della *shari'a*, vediamo che le forze non musulmane manifestano la loro paura dell'oppressione e della discriminazione (!); e come esempio dell'inflessibilità di tale Legge, (citeremo) il fatto che essa vieta di accettare la testimonianza di un non musulmano (!).

È difficile, a causa della traduzione, rendere la valanga eccessiva di atteggiamenti infamanti, spregiativi e menzogneri che contiene questo articolo, nonché rendere l'allarmismo dell'osservatore occidentale, sotto l'effetto della paura e della sfiducia, in cui la coscienza occidentale si ripiega innanzi al risveglio islamico che rifiuta di edulcorarsi e trasformarsi

d) Quanto alle posizioni degli uomini politici occidentali rispetto alle vicende del mondo islamico, esse confermano chiaramente quello che abbiamo poc'anzi detto, al punto che i discorsi alla luce dei quali viene generalmente analizzata la politica

mondiale, come una lotta tra la destra e la sinistra, oppure una battaglia tra il socialismo e il capitalismo, perdono a questo proposito ogni significato. Tutte le contraddizioni esistenti tra l'Oriente e l'Occidente si comprendono se si riducono a una realtà puramente islamica: ad esempio, il caso della rivoluzione dei musulmani iraniani contro l'occidentalizzazione intrapresa dallo *shāh* d'Iran: mentre Carter continua ad assicurare il suo sostegno allo *shāh*, il leader cinese Hua Kuo-feng vola verso l'Iran per rinvigorire il suo coraggio... e la Russia manifesta il timore che i rivoluzionari iraniani estendano la loro influenza fino ai cinque milioni di musulmani imprigionati dietro la cortina di ferro russa, nonché ai loro omologhi cinesi. Quanto alla Francia, malgrado l'impresa coraggiosa di concedere l'asilo all'*imām* Khumayni, quando la terra araba e musulmana, sebbene immensa, divenne troppo stretta per lui, malgrado ciò, appunto, il governo francese, sotto la forte pressione di molti parlamentari e giornalisti, minaccia di espellere l'*imām* musulmano reazionario, mentre siamo nel secolo del progresso<sup>5</sup>.

Nel Corno d'Africa sono installate forze che spesso hanno rivendicato per se stesse, come hanno fatto anche i loro sostenitori nel mondo islamico a questo proposito, il fatto di giocare un ruolo di fortezza della libertà contro le forze imperialiste installate saldamente e apertamente al fianco del regime fascista etiopico. Allo stesso tempo, la rivoluzione eritrea si trova privata di ogni sostegno orientale od occidentale, come lo fu in precedenza la vicina Somalia, nella lotta contro il fascismo etiopico e la dittatura socialista e colonialista. La posizione delle forze progressiste (!) nel mondo arabo, contro questa rivoluzione, come Libia e Yemen del Sud, ha superato i limiti, coprendo di vergogna il volto di chi ha adottato una tale posizione.

#### 6. *Tensione della dirigenza del mondo islamico contro i movimenti islamici*

Non ci meraviglia affatto che il canale occidentale dell'odio trasmetta sentimenti di rancore da cui provengono atteggiamenti ostili ai segni precursori del risveglio e ai presagi della resurrezione islamica. Siamo abituati a tutto questo, specialmente nel momento in cui la coscienza occidentale soccombe sotto il peso della pressione ebraica. Ma è veramente impressionante che siffatte provocazioni, rancori e intrighi trovino orecchie attente e risposte all'interno del mondo islamico stesso.

Ovunque la vita abbia iniziato a rifiorire nelle moschee, che per in un certo periodo si erano ridotte ad assomigliare a ospizi per anziani, e ovunque le case di Dio si riempiano di intellettuali e operai, grazie allo slancio vitale dei tempi nuovi, spazzando via dalle moschee le favole, le storie e i sermoni da funerale per lasciar spazio a discorsi sull'islam nella sua forma originale: una fede che si basa sulle più recenti scoperte dello spirito umano, una legge che, per la sua chiarezza, risolve i casi e i problemi attuali, proponendo soluzioni adatte, una cultura che spezza le catene del conservatorismo, della sclerosi, dell'imitazione cieca e dell'instabilità, che rende fieri di appartenere a questa nazione e a questa comunità, che libera le energie del musulmano, le mobilita per realizzare un'impresa moderna che tiene conto delle acquisizioni attuali e le impiega per costruire una società islamica in cui coabitino la materia e lo spirito, l'economia e la morale, l'individuo e il gruppo, il mondo terreno e l'aldilà<sup>6</sup>...

Ovunque sia apparso l'islam nelle università e negli istituti scientifici per spezzare gli ostacoli che li incatenavano alla cultura colonialista dissolvante e al terrorismo delle organizzazioni di sinistra che cercavano di infiltrarsi...

Ovunque gli abiti della castità e del pudore si siano posati sulle grazie delle parti nude del corpo per velarle e per salvaguardare la nobiltà della donna, vegliando a che sia considerata un essere umano, il cui valore risiede in quello in cui crede e fa e non in gambe, braccia e petto esposti come mercanzie sui mercati della prostituzione e dei traffici, chiamati a torto «Concorso per l'elezione delle reginette di bellezza» e «liberazione della donna»...

Ovunque si elevi la voce degli oratori per dichiarare con forza che la povertà, agli occhi dell'islam, è legata alla miscredenza e che la privazione, da un lato, e il lusso e lo spreco, dall'altro, non porteranno che alla rovina e alla guerra di tutti contro tutti, cosa che l'islam chiama scandalo della guerra civile...

Ovunque si sia realizzata una di queste cose, in modo modesto o ampio, allora sono scattate le sirene di allarme per avisare del pericolo, allora sono partiti in fretta i telegrammi e gli avvisi, allora gli oratori hanno lanciato l'attacco, ordinando di svegliarsi e tenersi costantemente in guardia, allora hanno cominciato a diffondersi notizie riguardo la messa in atto di misure di proibizione, limitazione e resistenza, misure che mandavano un odore ripugnante. Ma qual era il pericolo che minacciava il paese?

Il musulmano si sarebbe dato pubblicamente alla mercé dei vizi, le case di prostituzione e di piacere avrebbero spalancato i battenti, mentre l'onore e le risorse della comunità sarebbero stati sparsi in liberazione sull'altare del desiderio?

I propagandisti dell'eresia avrebbero espresso pubblicamente le loro eresie e avrebbero minacciato l'islam nel cuore stesso della sua casa, prendendosi gioco delle credenze della comunità, facendo a pezzi il Corano nelle scuole, portando scherno alla religione, e ben di peggio, insultando il Signore della gloria mattina e sera, mentre gli uomini non avrebbero neanche mosso un dito e si sarebbero divertiti?

O ancora, la corruzione, l'ingiustizia e il disprezzo dei divieti e delle cose sante si sarebbe diffuso al punto da arrivare a bere vino durante il Ramadān<sup>7</sup> e a far sentire, un domani, il musulmano straniero alla propria lingua e alla propria religione?

Se fosse stato così, sarebbe stato facile!

Ma allora, qual è dunque il problema, se non si tratta di questo?

Si tratta dei «Fratelli».

Chi sono questi «Fratelli», amico mio? Descrivimeli, cosicché io prenda le distanze dai loro misfatti e non cada nei loro tranelli.

Sono reazionari fanatici che non bevono vino, non commettono adulterio, neanche con lo sguardo, non accettano alcuna bustarella, non praticano il gioco d'azzardo, non rubano, non mentono, non commettono né dicono nulla di indecente, compiono la preghiera al momento opportuno, animano le moschee con le meditazioni, la lettura del Corano e lo studio della religione; religione che per loro non consiste nel mormorare parole, né si definisce in riferimento a un luogo, ma che consiste unicamente in alcune credenze e pratiche culturali, in un comportamento e un modo di vita. Per loro la pratica religiosa è legata al comportamento dell'uomo nella moschea, per strada, al mercato, a scuola e a casa. Essi invitano, ovunque si stabiliscano, alla

preghiera, alla rettitudine di vita, al rifiuto delle superstizioni e del fanatismo. Sembra che si astengano persino dal fumo!

Se questi sono i «Fratelli», allora non sono una setta all'interno della comunità musulmana, come si dice, ma sono la comunità musulmana in cui si è risvegliata la coscienza; sono l'avanguardia di un miliardo di musulmani, che veglia attentamente per il progresso e per la civiltà all'ombra dell'islam, vale a dire per la pace per il mondo intero. Per cui, invece di calunniarli e definirli con appellativi in cui essi non si riconoscono, sarebbe meglio essere chiari e coerenti e dunque condannare l'islam, calunniandolo e qualificandolo come reazionario e venale, perché i Fratelli non sono altro che l'immagine vivente dell'islam (o almeno cercano di esserlo).

### 7. *La nuova crociata*

La nuova crociata non consiste nelle armi letali che l'Occidente prepara per resistere all'islam, questa è una vecchia questione, anteriore anche alla religione; si incarna innanzi tutto in un gruppo di figli «della nostra razza, che parlano la nostra lingua», come li ha definiti l'Inviato di Dio in un *ḥadīṭ* riportato da Muslim<sup>8</sup>. Portano l'elmo dei crociati, consapevolmente o inconsapevolmente, e si levano per resistere a ogni movimento che nasca all'interno di questa comunità, nelle sue radici o nella sua storia, senza combattere l'argomentazione con l'argomentazione e il dialogo onorevole, ma unicamente attraverso l'astuzia, l'inganno e la diffamazione, riducendosi spesso a un regolamento di conti e a scontri.

È stato forse prescritto per questa comunità che il male debba dimorare sempre attivo al suo interno, che la sua casa debba essere distrutta dalle sue stesse mani e che debba cavarsi da sola gli occhi? In conclusione, pensi forse che non sono costoro i nemici della comunità?

Non è venuto forse il tempo di rendersi conto che tali procedimenti di diffamazione, intimidazione e liquidazione sono superati nella logica attuale? D'altronde, quando mai tali metodi hanno potuto risolvere un problema o sradicare un'idea o una credenza dal cuore dei loro sostenitori, fossero anche sbagliate? Le idee e le credenze sono come chiodi, ogni volta che le si colpisce con un martello, si aumenta la loro stabilità; ancor di più, quando ci si attacca alle radici che si trovano nella parte più profonda della comunità e della sua storia, come le credenze dell'islam. Non è forse la storia una scuola da cui traiamo insegnamento? Che cosa guadagnerà l'Egitto a combattere la religione, se non il fatto di mettersi nella situazione di chi si arrende, alla fine, a un nemico inflessibile? Quale vantaggio trarrà lo Shāh dai suoi spioni e dalla loro tirannia?

### 8. *Un invito a seguire la retta via*

La cosa migliore e più ragionevole per tutti sarebbe il dialogo aperto e franco con tutti coloro che non sono d'accordo con noi, stante il fatto che, sotto il sole e la libertà, l'errore non può permanere e fissarsi stabilmente. Si sono usati metodi di dia-

logo con quelli che il giornale *al-'Amal* definisce, secondo le affermazioni del capo del Partito, come

gente che si nasconde dietro slogan religiosi, che non desidera altro che seminare il dubbio, causare destabilizzazione e diffondere la divisione? La gente del popolo deve quindi temere i misfatti di questa minoranza, che non mira altro che a seminare il dubbio e la violenza, cosa che esige una vigilanza costante<sup>9</sup>.

### 9. È la *da'wa* l'invito a seguire la retta via

Dio sa che questa *da'wa*<sup>10</sup> procede da cuori che sono nel timore e nel tremore, non per loro stessi, Dio ne è testimone! È essa che ci ha insegnato i rudimenti delle credenze dell'islam: «Non ci capiterà che quel che Dio ha decretato per noi»<sup>11</sup>. Il necessario per vivere, la morte, la vita, i rovesci e la fortuna, è il Signore dei cieli e della terra che ce li procura, Lui, i cui insegnamenti luminosi si rivelano nel descrivere un popolo di credenti nella nostra stessa situazione:

Quelli cui dice la gente: S'adunano per perdervi i nemici, temeteli!, tali discorsi non fanno che accrescerne la fede e rispondono: Ci basta Dio, ed è un buon protettore! E se n'andarono così colmi della grazia e del favore di Dio<sup>12</sup>.

Analogamente, non saremo in ansia né avremo timore per il nostro islam, perché esso è troppo grande perché siano respinte indietro le sue radiose falangi che penetrano nelle caverne tenebrose del nostro mondo.

Saremo in ansia soltanto per una comunità che si è allontanata dal suo cammino storico, per perdersi e precipitare nella confusione dell'imitazione e della dipendenza, invece di preoccuparsi innanzi tutto di cercare la sua identità, per uscire dalla dipendenza. Ecco che subito si è impegnata per forza in tutta una serie di questioni e di dissensi interni, si lanciano attacchi, si fanno perquisizioni e si minacciano i reazionari e «quelli che si nascondono dietro slogan religiosi». Sanno forse, questi oratori, che la difficoltà, in realtà, non risiede nell'esistenza di un gruppo di «perturbatori» o di reazionari fanatici, oppure di «Fratelli», in Iran, Pakistan, Egitto o Tunisia, ma la difficoltà è rappresentata innanzi tutto dalla contraddizione profonda e radicale che esiste tra, da una parte, le situazioni che prevalgono nel mondo islamico, influenzato in maniera minore o maggiore dall'eredità della cultura colonialista occidentale e, dall'altra parte, la coscienza profonda di questa comunità, la sua cultura e la sua storia, il cui spirito è rappresentato dall'islam. Fin tanto che non si risolverà questa contraddizione fondamentale — e noi speriamo che avvenga presto — e che il corpo non ritroverà lo spirito, con la messa al bando dell'occidentalizzazione, che invece si giova dello stato attuale del mondo islamico, la lotta proseguirà e gli sforzi spesi per lo sviluppo e l'esame dei suoi fondamenti e i suoi moventi andranno in fumo. Ecco ciò per cui siamo in ansia.

L'ultima cosa per la quale siamo in ansia, e non è di minor importanza, è l'Occidente stesso che, direttamente o indirettamente, punta il dito accusatore e volge le sue armi contro l'islam e i suoi propagandisti. Noi temiamo per lui, perché, malgrado il suo enorme progresso industriale, la sua immensa ricchezza e la sua schiacciante

potenza, non ha raccolto la gioia, la sicurezza e la stabilità cui aspira e che desidera con ardore. Non ha raccolto altro che l'angoscia, il turbamento e la paura davanti al futuro, ingrossando la carovana dell'umanità che esso conduce alla rovina a causa del suo livido materialismo. Sa forse che il suo lusso è costruito sul divieto, che i grattacieli sono plasmati del sangue e del sudore di popoli deboli e che una vita in cui sono spezzati i legami con il Creatore della vita e dell'uomo non produrrà nient'altro che il male, la rovina e la miseria?

Non è venuto il tempo di porre fine alla crociata guidata dall'Occidente, direttamente o indirettamente, contro l'islam e i suoi propugnatori?

Fino a quando l'Occidente affronterà l'islam con il rancore e i pregiudizi ereditati dal Medioevo oscurantista? Perché non affronta direttamente la realtà musulmana, servendosi della logica attuale e utilizzando il metodo scientifico obiettivo?

E perché tutta questa paura nei confronti dell'islam, che invece è in pace col mondo intero? Non hanno letto negli immortali insegnamenti coranici: «E te non abbiamo inviato che in segno di grazia pel mondo»<sup>13</sup>

La *da'wa* è un invito a seguire la retta via e un appello al dialogo onesto, lungi da sentimenti di rancore e pregiudizi, da trappole e macchinazioni. Forse troverà orecchie attente e cuori vigilanti, all'interno come all'esterno. Allora il mondo gioirà della giustizia e della pace, l'uomo si riconcilerà con la sua anima, che ora si perde nella ricerca di un godimento illecito, si riconcilerà con suo fratello, l'uomo, e col suo Signore, nel quadro delle chiare credenze dell'islam e della sua giusta legge. Tale è

la Natura prima in cui Dio ha creato gli uomini. Nessun mutamento patisce la Creazione di Dio: quella è la religione retta, ma i più degli uomini non sanno<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Editoriale tratto dalla rivista tunisina *al-Ma'rifa*, V, 2 (8 gennaio 1979), pagg. 3-6.

<sup>2</sup> Questo Congresso si tenne il 22, 23 e 24 settembre 1969. Maxime Rodinson, in un articolo dal titolo «Islam et Politique», apparso su «Le Monde» di martedì 23 settembre 1969 alle pagine 1 e 4, scrive testualmente: «La Conferenza Islamica di Rabat ha suscitato nell'opinione europea una certa perplessità. Vi deve scorgere la formazione di un blocco islamico unificato che potrebbe avere un peso considerevole nella politica mondiale? (...) In Europa e in America, risorge talvolta un certo timore, radicato nei nostri ricordi di scuola, dell'onda arabo-berbera contro la Spagna e della battaglia di Poitiers, fino ai kanati del Volga».

<sup>3</sup> Non abbiamo ritrovato questo articolo secondo il riferimento indicato. Consultando la *Readers' Guide to Periodical Literature*, NN. 36, 37, 38, 39, che raccoglie tutti gli articoli apparsi su *Newsweek* e le altre riviste americane, nel periodo compreso tra il marzo 1976 e il febbraio 1980, non abbiamo trovato alcuna traccia né dell'articolo né dell'autrice.

<sup>4</sup> La legge islamica, basata sul Corano e la tradizione profetica.

<sup>5</sup> Si veda sulla rivista *Jeune Afrique*, N. 932 del 15 novembre 1978, «Qui a le pouvoir en Iran?», p. 23; Marc Yared, «Le Shah dans la souricière», pagg. 23-25; *Id.*, «Khomeiny, un héritier d'une tradition "subversive"», pagg. 25-26; Amin Moolouf, «Pourquoi l'Iran a explosé», pagg. 5-6. Non vi è nulla in questi articoli di quanto l'autore sembra trovarci, a proposito dell'atteggiamento della Francia.

<sup>6</sup> Si veda la nota 1 di p. 18.

<sup>7</sup> Nono mese del calendario lunare, consacrato al digiuno e alla preghiera.

<sup>8</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ, Imāra*, 51 (vol. 3, pagg. 1475-76). Questo *ḥadīth*, abilmente menzionato dall'Autore, è citato in effetti da Muslim nel contesto dell'apparizione della *Fitna* (divisione), che divise la comunità. È riportato anche da Ibn Māja, *Zuhd*, 29, e *Fitan*, 12, nonché da al-Bukhārī, *Fitan*, 11, e *Manāqib*, 25.

<sup>9</sup> *Al-'Amal*, 28 novembre 1978.

<sup>10</sup> Si veda la nota 2 di p. 20.

<sup>11</sup> Corano 9:51.

<sup>12</sup> Corano 3:173-74.

<sup>13</sup> Corano 21:107.

<sup>14</sup> Corano 30:30.



# Capi del movimento islamico contemporaneo<sup>1</sup>

*Rashīd al-Ghannūshī*

All'inizio di ogni secolo, Dio invia a questa comunità qualcuno che rinnovi la sua religione.

Abū Dāwūd, riprendendo Ibn Hurayra<sup>2</sup>

## 1. *Necessità del rinnovamento*

L'uomo ha sempre avuto e avrà sempre bisogno della profezia, per conoscere il senso della sua esistenza e la strada da seguire per gioire del suo ruolo di vicario di Dio<sup>3</sup>. Le missioni profetiche si sono succedute fino alla rivelazione di questo versetto: «Oggi v'ho reso perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'islam»<sup>4</sup> Fu assolutamente chiaro, da allora, che l'uomo era ben guidato e che conosceva il «codice della strada» che Dio voleva per la vita dell'umanità; non era più necessario che un autista prendesse posto accanto a lui per guidare la sua macchina.

Tuttavia, nel corso del viaggio, sorgevano sulla sua strada ostacoli dovuti alla sua ignoranza del codice o del modo in cui applicarlo in presenza di situazioni nuove e complicate; diveniva allora necessario trovare uomini capaci di ridare purezza alla legge divina, eliminando le illusioni umane e le esperienze negative che la offuscavano, cercando di risolvere i nuovi problemi creati dall'evoluzione, alla luce dei testi ben stabiliti e degli obiettivi superiori della legge. Questo avrebbe ringiovanito la religione e avrebbe mantenuto il legame tra ciò che è mutevole e ciò che è stabile, tra il Corano e il tempo. Così il Corano sarebbe rimasto capace di guidare l'umanità sulla via della verità, del bene e della giustizia.

## 2. *L'islam eterno*

L'eternità dell'islam e la stabilità della sua comunità sono dovuti soltanto a due fattori:

1. La flessibilità con la quale la natura di questa religione si accorda armoniosamente con la natura umana e la sua capacità di rispondere ai bisogni dell'uomo, quale che sia il livello del suo sviluppo.

2. «Dio si è impegnato a dare alla comunità musulmana uomini competenti e forti che erediteranno dai profeti»<sup>5</sup>, che si incaricheranno di purificare la religione e di proporre una soluzione ai problemi dell'oggi, alla luce dei principi della religione.

### 3. *La grande rivoluzione*

Il Profeta ha fondato uno stato che incarnava in maniera meravigliosa i principi dell'islam riguardanti la giustizia, la libertà e la rettitudine; e questo stato si è perpetuato dopo la sua morte, attraverso i suoi Compagni, sotto il governo dei quali l'umanità ha visto realizzarsi le sue speranze e i suoi ideali. Allora si aderì in massa alla religione di Dio, fatto che portò (oltre alle perdite causate nei ranghi dei Compagni dalle guerre di apostasia) a ciò che Abū 'Alā al-Mawdūdī ha chiamato a ragione «la grande rivoluzione nel corso della storia musulmana», poiché fu la causa della diminuzione, nel mondo, del numero dei musulmani di questa specie ideale e magnifica, dei veri musulmani, le cui parole si accordavano con le azioni. Dall'altra parte, aumentava la proporzione di quelli che, pur avendo aderito all'islam per l'ammirazione verso i suoi principi, avevano una condotta (e talvolta una fede) non interamente conforme all'islam. Fu questo fenomeno a causare una grande rivoluzione nella storia musulmana: la trasformazione del califfato in un regno oppressivo. Con questa rivoluzione si produsse la prima calamità: il divorzio progressivo tra la religione e la politica, finché col tempo non restò del califfato che la forma esteriore, come disse Ibn Khaldūn<sup>6</sup>. Qui, il colonialismo è venuto a distruggere anche questa forma esteriore (il califfato ottomano), per stabilire nel mondo musulmano lo stato laico, lo stato socialista e lo stato che fregia la sua costituzione col nome dell'islam.

### 4. *Lo choc provocato dalla caduta del califfato*

La caduta del califfato e l'attacco colonialista che l'ha preceduta e accompagnata causarono uno choc violento sulla sensibilità del musulmano, risvegliandolo dal letargo della decadenza e privandolo della falsa sicurezza di appartenere, ad ogni modo, alla «migliore nazione mai suscitata fra gli uomini!»<sup>7</sup>

### 5. *Confusione e diversa valutazione*

Ciò che contribuì a causare tale choc e a infiammare la sensibilità del musulmano, fu l'aggressione culturale dell'evangelizzazione, che accompagnò l'assalto colonialista contro il mondo musulmano, strappando la cultura islamica dalle sue radici e producendo una generazione di musulmani sradicata e infatuata del colonizzatore, così come può esserlo un vinto del suo vincitore. In queste condizioni, non stupisce che la questione che si poneva il mondo musulmano, all'inizio del secolo, sia stata: «Perché i musulmani sono in ritardo, mentre gli altri hanno progredito?»<sup>8</sup>. Due risposte contraddittorie gli furono date, che continuano, ancora oggi, a dividere il mondo musulmano in due campi inconciliabili.

## 6. *La prima risposta*

«Il problema del ritardo va imputato all'islam stesso; per cui occorre assolutamente che si evolva e si rimodelli, perché si armonizzi con l'Occidente e perché i musulmani raggiungano il gruppo delle nazioni sviluppate». Questa risposta si è trasformata, presso i marxisti, in un appello a sbarazzarsi completamente dell'islam e a combatterlo. È così che il liberalismo di Taha Husayn<sup>9</sup> ha aperto la strada al marxismo di Lutfi al-Khūli<sup>10</sup> e di 'Abdallāh Laroui<sup>11</sup>.

## 7. *La seconda risposta*

«Il problema riguarda i musulmani e non l'islam. L'abbandono della forma autentica dell'islam da parte dei musulmani ha aperto la porta alla decadenza. La soluzione consiste in un movimento di rinnovamento che elimini dall'islam la polvere della decadenza e gli restituisca la sua identità e la sua capacità di costruire società islamiche, non solo avanzate, ma rappresentanti le forme più progredite di sviluppo».

La prima tendenza si è evidenziata in un insieme di movimenti patriottici, nazionalisti e socialisti che prendevano e prendono ancora in prestito dall'Occidente forme e modelli capitalisti e socialisti. Costoro hanno governato il mondo musulmano durante il periodo successivo all'indipendenza; ma hanno fallito nel loro scopo di far rinascere il mondo musulmano. Ancor di più, sotto la loro egida i musulmani si sono orientati verso una maggiore soggezione nei confronti dell'Occidente, verso un tracollo economico e militare, con l'esperienza di dittature insopportabili.

Quanto alla seconda tendenza, essa si è espressa attraverso la voce di numerosi pensatori e intellettuali riformatori, come al-Afghānī, Iqbāl, Mustafā Sabrī, al-Sanūsī, Ibn Bādīs; si è evidenziata ed espressa chiaramente seguendo i tre orientamenti principali che abbiamo scelto di trattare nel presente articolo, in quanto non sono sufficientemente conosciuti, o meglio sono conosciuti secondo la forma distorta che ne hanno offerto i loro avversari. Tali orientamenti hanno visto crescere ed estendersi la loro influenza, non solo a livello locale, ma anche a livello mondiale. Inoltre, sebbene il loro piano generale si inserisca gradualmente in un contesto di moto continuo verso il rinnovamento, attraverso la storia musulmana, il loro concetto di riforma ha assunto tuttavia un'altra dimensione: la rifondazione (vale a dire una nuova fondazione dell'edificio). Ne è che, fin tanto che lo stato islamico è rimasto in piedi, anche in forma decadente, l'azione dei rinnovatori consisteva nel riformare, restaurare e correggere i devianti ed escludere dall'islam i nuovi arrivati. Ma, una volta che la costruzione è definitivamente crollata e non si riconosce più all'islam il suo potere sovrano, occorre che il rinnovamento non consista più soltanto in una semplice riforma, ma sia una nuova fondazione. Ora, quello che vogliamo oggi nel mondo musulmano è un rinnovamento di questo tipo: l'antica società musulmana è andata in rovina e con lei è scomparso uno dei ruoli caratteristici dell'islam civilizzatore. In questi giorni, il mondo musulmano sta assistendo alla riuscita della rivoluzione dell'islam, in Iran e in Pakistan, nel suo ruolo civilizzatore. I tre orientamenti principa-

li del movimento islamico contemporaneo sono: i Fratelli Musulmani, la *jāmia* in Pakistan e il Movimento islamico iraniano.

Quali sono i principi, gli obiettivi e i mezzi che hanno in comune? Quali sono le caratteristiche di ciascuno?

#### 8. *L'espressione «movimento islamico contemporaneo»*

Definiamo con questa espressione tre orientamenti della *Da'wa*<sup>12</sup> islamica, che hanno in comune la visione globale dell'islam e la posizione dinamica rispetto all'instaurazione di una società islamica basata su questa visione globale, attraverso un'organizzazione che lavori al fine di creare uno stato musulmano. Questa nozione si accorda perfettamente a tre correnti principali: i Fratelli Musulmani, la *jāmia* musulmana in Pakistan e il movimento dell'*imām* al-Khumaynī in Iran.

Quanto alle altre correnti musulmane, o appartengono, in un modo o nell'altro, a uno di questi orientamenti, o sono agli inizi e non sono ancora ben definite, oppure la loro azione si limita a un aspetto parziale dell'islam e dell'attività musulmana, come per esempio la *da'wa*, la predicazione, l'istruzione religiosa, l'insegnamento del diritto o il *dīkr*<sup>13</sup>.

#### 9. *Principali elementi comuni: l'idea globale*

In queste tre tendenze, l'islam viene considerato come un'unità globale, in cui ogni elemento particolare è legato all'altro: la dottrina, la legge religiosa e le osservanze religiose formano un tutto integrato, tanto che non vi è la possibilità di una separazione tra la religione e la politica, né tra la religione e lo stato. Numerosi sono i testi nati da ciascuna di queste tre correnti; mi limiterò al seguente testo dell'*imām* al-Khumaynī, in quanto il suo pensiero non è ben conosciuto:

Limitare i doveri degli esperti nel diritto e nelle scienze religiose alle rubriche delle osservanze religiose, alla spiegazione dei precetti che le regolano e alle condizioni di purezza, impurità e della preghiera, sono postumi del veleno dei colonialisti. «Dio li maledica! In quale grave errore sono caduti»<sup>14</sup>. 11 primo dovere del *faqīh*<sup>15</sup> esperto nella legge religiosa islamica è animare e guidare in vista dell'esaltazione della Parola di Dio sulla terra, nonché in vista della Guerra santa continua per purificare la terra dai nemici di Dio. Fate conoscere agli uomini la verità dell'islam, perché la giovane generazione non creda che i saggi delle moschee di al-Najāf<sup>16</sup> vogliano separare la religione dalla politica, o che non praticino altro che lo studio della mestruazione e del sangue del parto, senza aver nulla a che fare con la politica. La lotta politica è un dovere religioso<sup>17</sup>.

Tra i risultati di questa visione globale figura la costituzione di uno stato islamico, scopo per il quale le tre correnti hanno dispensato sforzi immensi: «Fin tanto che questo stato non sarà instaurato, tutti i musulmani saranno colpevoli»<sup>18</sup>.

Uno degli aspetti della visione globale dell'islam consiste nel fatto che tutti i musulmani, malgrado le loro differenze, si considerano come un'unica entità, separata a causa delle peripezie vissute, e ritengono sia loro dovere far rivivere l'entità internazionale dell'islam.

Sayyid Ahmad Ibn al-Khumaynī: «L'Iran proseguirà la lotta rivoluzionaria fino alla liberazione di tutti i paesi musulmani, isserà la bandiera palestinese accanto alla nostra»<sup>19</sup>. Da qui deriva l'interesse verso la causa palestinese e i sacrifici immensi cui i Fratelli si sono sottoposti per essa; da qui anche l'interesse di tutti i musulmani per la causa iraniana e la loro esaltazione per la vittoria.

Quello che non fa dormire gli intellettuali occidentali è che, nello spirito del musulmano, il mondo sia ancora diviso tra «la casa dell'islam» e «la casa della guerra»<sup>20</sup>.

#### 10. *Interesse per la causa nazionale*

Non vi è contraddizione, secondo il movimento islamico, tra l'internazionalismo e il nazionalismo, poiché il secondo sfocia nel primo. La preoccupazione del musulmano per la riforma della sua nazione è un dovere religioso in quanto, ogni volta che la nazione progredisce, diviene più capace di aiutare le altre nazioni islamiche e gli uomini ovunque essi si trovino.

La *Jamā'a* islamica non ha per fine il nazionalismo o il patriottismo, non limita la sua missione a una comunità in quanto tale o a una nazione in quanto tale: l'appello che lancia ha una portata mondiale. Tuttavia, la *Jamā'a* crede che noi, musulmani del Pakistan, fin tanto che non avremo fatto del nostro paese un esempio vivente dell'ordine islamico, non potremo convincere il mondo della fondatezza di questa credenza<sup>21</sup>.

Allo stesso modo, al-Bannā sperava che si instaurasse uno stato islamico in Egitto e si estendesse ad altri paesi. I Fratelli, da parte loro, si sono impegnati molto, anche con sacrifici, nella guerra contro gli inglesi e hanno veramente liberato l'Egitto dal colonialismo. La *Jamā'a* islamica in Pakistan, a sua volta, sacrificò più di mille dei suoi aderenti nella guerra di secessione.

Il musulmano è un nazionalista e non vi è persona cui questo aggettivo si adatti meglio, poiché è lui che diffonde la cultura e le glorie della nazione, mentre gli altri, quelli che non accolgono l'appello dell'islam, sono stranieri a questa nazione e perpetuano la presenza del colonizzatore.

#### 11. *Interesse per la questione economica e sociale*

Applicando autenticamente la visione globale, gli uomini del movimento islamico sono in guerra continua contro la povertà e la sua controparte, il lusso e lo spreco delle ricchezze della comunità musulmana. Pur ammettendo il principio della proprietà, le impongono numerose restrizioni per impedire che diventi un mezzo di sfruttamento e la mettono al servizio della collettività:

È un dovere per l'autorità aiutare gli uomini a trovare un lavoro e occuparsi di loro finché non migliori la loro situazione. Se le entrate dell'individuo non sono sufficienti, o se l'uomo non può lavorare, allora deve essere preso in carico dallo Stato. Se l'elemosina legale<sup>22</sup> non basta a coprire i bisogni dei poveri, incombe a tutti coloro che dispongano di un surplus di denaro di darne una parte agli indigenti. Se il povero è privato di ciò che gli spetta, ha il diritto di battersi per ottenerlo<sup>23</sup>.

[Un'altra applicazione della visione globale consiste nel] liberarsi dalla dipendenza politica ed economica sia dall'Est sia dall'Ovest, che ci corteggiano e ci spiano.

## 12. *Liberarsi dalla cultura occidentale*

Sebbene gli aderenti al movimento islamico non neghino al mondo musulmano il diritto di prendere in prestito dall'Occidente le sue scienze sane, le sue tecniche e il suo *savoir-faire*, essi combattono fin con la violenza il suo materialismo e la sua cultura degradante.

L' *imām* al-Khumaynī dichiara.

La cultura è la base di ogni felicità e di ogni calamità per il popolo: se essa non è sana, i giovani che sono allevati in seno a questa cultura diverranno dei corruttori. La cultura colonialista produce nella nazione giovani che hanno una propensione al colonialismo. Una simile cultura è più pericolosa delle armi degli oppressori. La nostra cultura oggi è colonialista, non è in mano a gente da bene<sup>24</sup>.

## 13. *Fede nella perfezione dell'islam e nella sua capacità di realizzarsi*

*Al-Mawdūdī*: L'islam è adatto a ogni tempo e a ogni luogo; ha provato la sua capacità nel passato, se ne giova anche oggi, resterà così in eterno. Tutto questo dipende dall'esistenza di un popolo che voglia adottarlo nella sua pienezza e non in maniera incompleta<sup>25</sup>.

Il movimento si oppone a ogni operazione di rattoppo o soppressione nella legge islamica.

*Al-Khumaynī*: Se i paesi musulmani, anziché basarsi sull'Est o sull'Ovest, si fossero basati sull'islam e sulle loro possibilità, se avessero posto dinanzi ai loro occhi gli insegnamenti liberatori del Corano, non sarebbero divenuti prigionieri dei sionisti<sup>26</sup>.

## 14. *Ritorno alle fonti*

Intendiamo con questo che l'islam vada a ricercare nelle sue fonti, senza fanatismo, le idee e i concetti importanti nella sua storia. La fonte consiste in quello che viene espresso nel Corano, nella *sunna*<sup>27</sup> e all'epoca dei califfi

*Al-Bannā*: Niente impedisce di dire che i Fratelli Musulmani sono un invito a ritornare alle fonti, in quanto invitano a ricondurre l'islam alla sua pura fonte: il Corano e la *sunna* del Profeta<sup>28</sup>.

All'invitato del giornale «Le Monde» che l'intervistava sullo stato islamico da lui predicato, l'*imām* al-Khumaynī rispondeva:

L'unica base su cui noi ci appoggiamo è l'epoca del Profeta e quella dell' *imām* 'Alī<sup>29</sup>.

Noi vogliamo — *continuava* — *prendere* come norma l'islam come è stato rivelato a Maometto. Non vi è differenza tra sunniti e sciiti in mezzo a noi, poiché queste confessioni religiose non esistevano al tempo del Profeta<sup>30</sup>.

Il ritorno alle fonti esige, tra l'altro, la lotta contro le credenze vane e le superstizioni, fatto che espone gli aderenti al movimento islamico all'accusa di essere wahhābiti<sup>31</sup>. Questo portò l'*imām* al-Khumaynī a criticare coloro che non si occupavano altro che di questioni marginali e accusavano uno di questo, l'altro di quello:

Ci sono — *dice* — organismi ben noti che cercano di far chiasso attorno a problemi secondari. Fanno perdere occasioni preziose, per esempio parlando di uno che è infedele, di un altro che è un rinnegato, di un altro ancora che è un wahhābita<sup>32</sup>.

In un comunicato pubblicato da Muhammad al-Mandī al-Shīrāzī, si legge: «La rivoluzione islamica in Iran è universale, si situa al di là di ogni setta religiosa»<sup>33</sup>.

Il ritorno alle fonti non significa quindi, come pensano alcuni, una guerra alle scuole giuridiche o dogmatiche. Assolutamente no! Sarebbe operare una frammentazione della comunità musulmana. Esso significa semplicemente:

1. Cercare di conoscere il giudizio di Dio, a partire dal Corano e dalla *sunna*, per quanto si possa fare;
2. Evitare di cadere nel settarismo e di predicarlo, perché la setta non arrivi a sostituire l'islam;
3. Praticare la tolleranza nei confronti dell'avversario e considerare la fraternità dell'islam al di sopra di ogni posizione di parte.

Si può unire a questo ritorno alle fonti la riunificazione dei musulmani attorno ai punti necessariamente riconosciuti della religione, per allontanare la divisione e riunire le fila, seguendo la regola d'oro: «Aiutarsi sui punti in comune e perdonarsi sui punti di divergenza».

## 15. *Rimettersi a Dio*

Il movimento islamico afferma, nella formazione da esso data, che occorre accettare le cause, sapendo tuttavia che esse giungeranno a buon fine soltanto col permesso di Dio.

Al-Khumaynī, incitando gli stati musulmani, durante la guerra di Ramadān, a mobilitare tutte le loro forze contro i sionisti, diceva:

Il dovere di ogni stato musulmano, e particolarmente dei governi arabi, è, dopo la fiducia in Dio e nella sua potenza eterna, la mobilitazione delle loro forze<sup>34</sup>.

## 16. *La democrazia*

Il movimento islamico non coinvolge un particolare gruppo del popolo, ma è la coscienza della comunità islamica in cammino, è la parte profonda che si solleva. Allora, rifiuta il termine «lotta di classe», ritenendo che l'islam, ed esso solo, sia capace di sopprimere ogni forma di ingiustizia e di sfruttamento all'interno della società. Ma, in una società che non applica autenticamente l'islam, nascono disparità di clas-

se; allora il movimento islamico si trova dalla parte dei poveri e degli oppressi, come fece il Profeta quando i ricchi rifiutarono di sedersi con i poveri e quando si schierò dalla parte dei poveri in questo comando dato da Dio:

Sii paziente con coloro che invocano il loro Signore al mattino e alla sera pel desiderio del Suo volto e gli occhi tuoi non si stornino da loro per desiderio di bellezze mondane<sup>35</sup>.

S'accigliò e volse le spalle, quando il cieco venne da lui<sup>36</sup>.

Mio Dio! Fammi povero, fammi morire povero e resuscitami in compagnia dei poveri<sup>37</sup>.

Il movimento islamico contemporaneo ha potuto, in una certa misura, liberare l'islam dalla classe dominante.

L'islam si evolve ogni giorno e in più di un paese, passando dal principio secondo cui il potere appartiene al governante a quello secondo cui il potere appartiene al popolo. In Iran è avvenuto che le masse si sono date all'islam. Nella politica araba, l'islam era in mano alle classi reazionarie, che rifiutavano le aspirazioni all'unità e alla liberazione economica e sociale della comunità araba. Le masse attribuirono all'islam il suo significato autentico e fondamentale, da una parte, di forza spirituale che rifiuta l'ingiustizia, dall'altra, di solido legame culturale. In Iran è iniziata una delle operazioni più importanti che si possano compiere nella storia dei movimenti di liberazione di tutta la regione: l'islam si libera dai poteri che cercano di sfruttarlo, in un tempo in cui si estendono i movimenti nazionali".

In Egitto il movimento islamico non avrebbe potuto resistere di fronte ai continui attacchi subiti da parte degli agenti dell'Est e dell'Ovest, se non avesse incarnato la speranza del popolo egiziano di liberarsi dagli inglesi e dai sionisti e di ritrovare la gloria che gli è stata usurpata.

### 17. *L'organizzazione*

Tra gli elementi fondamentali di rinnovamento del movimento islamico contemporaneo, in particolare nel mondo sunnita, figura l'organizzazione. Dopo l'instaurazione del califfato, i musulmani sunniti restarono tranquilli, senza sentire il bisogno di organizzarsi. Perché farlo, d'altronde, se vivevano sotto la protezione di uno stato «islamico»? Per questo, i movimenti di riforma nella storia musulmana sunnita furono imprese individuali, legate alla persona di un intellettuale riformatore, basantesi sulla legittimità degli organismi esistenti. Anche quando si verificavano ingiustizie o episodi di corruzione, non venivano attribuiti alla radice, alla legittimità dello stato. Non si trattava che di una fessura parziale nell'edificio, che era possibile riparare. I riformatori, nel mondo sunnita, videro la necessità di organizzarsi soltanto dopo la perdita delle loro illusioni e la caduta del califfato, che implicò la caduta della legittimità. Non bastava più la posizione riformista, poiché l'edificio era crollato e occorreva ricostruirlo.

Il primo che ebbe l'idea dell'organizzazione, legata a quella della fondazione dello stato islamico, fu l'*imām* al-Bannā. Esistevano certo nel mondo sunnita gruppi di mistici, ma si tenevano lontani da ciò di cui parliamo, cioè la fondazione dello stato islamico. Il principio dell'organizzazione prevaleva invece tra i musulmani khārigiti

e sciiti, che svilupparono l'idea di organizzazione e di azione collettiva, tanto che questa idea divenne una delle rappresentazioni base nella coscienza popolare. Questo è dovuto al fatto che gli sciiti e i khārigiti furono, per gran parte della loro storia, partiti di opposizione, volti a rovesciare il potere, considerato da essi illegittimo. Questo atteggiamento impose loro di organizzarsi e di abbandonare la mentalità individuale, che invece ha prevalso nel mondo sunnita, in particolare nella parte araba<sup>39</sup>.

Al-Bannā è forse il primo riformatore sunnita che abbia fatto penetrare l'idea di organizzazione nella visione globale dell'islam, come mezzo per fargli prendere corpo nella realtà. Sembra che l'idea di organizzazione sia per lui l'evoluzione di un'organizzazione tradizionale: la confraternita; tuttavia egli l'ha sviluppata in modo da farla diventare uno strumento politico e culturale generale, retto da regole e leggi fondamentali e dotato di gradi, nonché di criteri precisi per il passaggio da un grado all'altro. Ogni grado è chiamato con un termine tecnico appropriato; questi gradi comportano anche un modo determinato di prendere decisioni.

### 18. *Tratti caratteristici*

Se passiamo in rassegna dettagliatamente i punti di incontro tra i tre rami del movimento islamico contemporaneo (e sono numerosi), è opportuno delineare i tratti caratteristici di ognuno, per presentare un'immagine più chiara di tale movimento. Parlare delle particolarità presuppone che si ammetta il principio (che riteniamo appartenere all'islam e alla natura della vita) della diversità nell'unità. A questo proposito possiamo notare, in ognuna di queste correnti del movimento islamico, un carattere distintivo, malgrado il principio di globalità al quale tutte credono.

### 19. *Il movimento dei Fratelli*

Quello che salta agli occhi di chi osserva la personalità di questo movimento è la profondità spirituale e la disciplina. L'*imām* al-Bannā era, innanzitutto, una guida e un predicatore, prima che un organizzatore capace.

La sua formazione intellettuale, il suo ambiente di origine e la sua epoca dominata dalle organizzazioni giocarono un ruolo determinante nella formazione di questa personalità. Al-Bannā ha rappresentato il ritorno alla coscienza che il mondo sunnita aveva perso, la coscienza della scomparsa della legittimità islamica del potere, e la messa in opera di mezzi atti a restaurarla. Tuttavia, le circostanze concrete della sua esistenza e della sua epoca non gli consentirono di misurare la sua azione con la realtà; si percepisce che la sua azione mancava di chiarezza, secondo la visione che ne ha dato il professor Nabīh 'Abd Rabbihi, definendola «tattica dinamica»<sup>40</sup>. Ora, quando si tratta di una questione strategica, come quella dell'edificazione di uno stato, è permesso che lo spirito della base e anche lo spirito del popolo intero ne restino all'oscuro? Se vogliamo che il nostro piano si realizzi attraverso il popolo, occorre assolutamente che quest'ultimo percepisca chiaramente qual è la posizione dell'islam rispetto al potere costituito e il cammino da seguire per cambiare questo

potere. Altrimenti si viene a creare una confusione totale nel gruppo e risulta impossibile la mobilitazione delle forze.

Al-Bannā si presentò alle elezioni, convinto dell'utilità degli organi rappresentativi; ma gli venne impedito di esercitare il suo diritto, per cui la folla in collera si radunò gridando: «Bannā al Parlamento!» Allora uno dei manifestanti non tardò a lanciare uno slogan che contraddiceva il precedente: «Parlamento! Da Bannā». La folla riprese questo slogan come un tuono, «coscientemente e con entusiasmo»<sup>41</sup>.

Ma quale coscienza può avere una folla che grida due slogan contraddittori e che enunciano due metodi contraddittori per giungere al potere: la via democratica (Bannā al Parlamento!) e la via rivoluzionaria (Il Parlamento da Bannā)? Nell'ultimo caso, il movimento non riconosce l'ordine stabilito e reclama l'abolizione delle sue istituzioni, per metterle in mano ai capi del movimento. È proprio quello che ha fatto al-Khumaynī. Al-Bannā cercò di seguire una via democratica in un paese profondamente radicato nella dittatura, in cui la democrazia non era che un mezzo per addormentare il popolo.

Tale questione è rimasta oscura, malgrado la sua importanza, dal momento che il clima in Egitto era pronto, come si vede, al lancio di un'azione rivoluzionaria. Ma al-Bannā repressi i capricci della folla, nonché il suo desiderio di rivoluzione, forse a motivo dell'influenza che aveva su di lui la tradizionale posizione sunnita: «Evita la divisione!»<sup>42</sup>. Nondimeno, non c'è alcun dubbio sul fatto che il movimento creato da al-Bannā aveva diffuso il terrore nel cuore dei colonialisti, e, con questo movimento, il futuro del nuovo figlio del colonialismo in Palestina, Israele, si trovò in pericolo. Quindi diventava necessario opprimere tale movimento.

«Se quest'uomo fosse vissuto — disse Robert — avrebbe potuto fare molto per questo paese»<sup>43</sup>. Egli infatti è morto prematuramente, all'età di quarantatré anni e, tuttavia, ha lasciato alla comunità un segno inestimabile.

<sup>1</sup> Estratto dalla rivista *al-Ma'rifa*, V, 4 (1 aprile 1979), pagg. 13-20 e 30.

<sup>2</sup> *Abū Dawūd, Malāhim*, 1. Un testo in rapporto con tale *ḥadīth* è dato in Jābir Ḥamza, «al-Mujaddidūn 'abra l-qurūn» in *Etudes Arabes*, 55-56 (1980), pagg. 2-10.

<sup>3</sup> Espressione coranica che designa l'uomo. Si veda Corano 2:30: «E quando il tuo Signore disse agli angeli: Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario».

<sup>4</sup> Corano 5:3.

<sup>5</sup> *Abbās al-Sīsī (?)*, *Hasan al-Bannā, Dār al-Da'wa*, p. 31.

<sup>6</sup> Secondo Abū 'Alā al Mawdūdī, *al-Islām al-yawm*.

<sup>7</sup> Corano 3:110.

<sup>8</sup> Tratto da un'opera di Shakīb Arslān pubblicata al Cairo nel 1939.

<sup>9</sup> Illustre letterato egiziano, nato nel 1889, autore di numerosi saggi, racconti autobiografici e romanzi.

<sup>10</sup> Scrittore e giornalista egiziano appartenente all'area di sinistra.

<sup>11</sup> Noto storico e saggista marocchino contemporaneo.

<sup>12</sup> Si veda la nota 2 di p. 20.

<sup>13</sup> Si veda la nota 3 di p. 18.

<sup>14</sup> Corano 9:30; 63:4.

<sup>15</sup> Esperto della giurisprudenza islamica.

<sup>16</sup> Località iraniana.

<sup>17</sup> Sayyid Ahmad b. al-Khumaynī, *Durūs fi l-jihād wa-l-rafd*, senza indicazione della pagina

<sup>18</sup> Hasan Al-Bannā, *Messaggio del Quinto Congresso*, in questo volume.

<sup>19</sup> Da una trasmissione della radio iraniana del 20 febbraio 1979.

<sup>20</sup> «Le Monde», senza indicazione di data. Divisione classica del pensiero islamico tra i territori abitati dai musulmani e quelli abitati dagli infedeli.

<sup>21</sup> *Al-Jamā'a al-islāmīyya fī surfir*, Lahore, Dār al-'Urūba.

<sup>22</sup> Si veda la nota 8 di p. 24.

<sup>23</sup> Hasan al-Huḍaibī, nella rivista *al-Muslimin*, IV, 1.

<sup>24</sup> Al-Khumaynī, *Durūs fī l-jihād*. cit, pagg. 264-65.

<sup>25</sup> Al-Mawdūdī, *al-Islām al-yawm*, senza indicazione di pagina.

<sup>26</sup> Al-Khumaynī, *Durūs fī l-jihād* cit., p. 157.

<sup>27</sup> Si veda la nota 14 di p. 18.

<sup>28</sup> Al-Bannā, *Risalat al-mu'tamar al-kebāmis*, senza indicazione di pagina.

<sup>29</sup> «Le Monde» N. 10344.

<sup>30</sup> *Al-Amān*, N. 5.

<sup>31</sup> Corrente tradizionalista dell'islam moderno, sorta nella penisola araba alla fine del XVII secolo, ad opera di Muhammad Ibn 'Abd el Wahhāb, che si caratterizza per un'opposizione feroce al culto dei santi e alla superstizione. È l'attuale confessione dell'Arabia Saudita.

<sup>32</sup> Al-Khumaynī, *Durūs fī l-jihād*. cit., p. 264.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>34</sup> Rivista *al-Akbbār*, III, 12.

<sup>35</sup> Corano 18:28.

<sup>36</sup> Corano 80:1-2.

<sup>37</sup> Al-Tirmidī, *Zuhd*, 37.

<sup>38</sup> Fonte non specificata.

<sup>39</sup> (*Nota dell'Autore*) Ibn Khaldūn si limita a spiegare l'individualismo rispetto alla beduinità, senza tener conto del ruolo giocato dall'elemento politico, senza il quale non possiamo spiegare lo spirito collettivo presso gli arabi sciiti o khārigiti.

<sup>40</sup> Dalla rivista *al-Shibāb*, VI, 19.

<sup>41</sup> Al-Sīsī *Hasan al-Bannā* cit., p. 130.

<sup>42</sup> Nell'opera *Pourquoi a-t-on assassiné l'imām martyr?* (p. 73), si trova un documento molto importante che tende a provare che i Fratelli, al ritorno dalla guerra in Palestina, avendo saputo che il piano di sterminio nei loro confronti messo in atto dal re stava per realizzarsi, chiesero all'*imām* al-Bannā di colpire il re; al-Bannā rispose: «Volete far scoppiare una guerra civile come in Grecia? Sopportiamo la prova, rimettiamoci a Dio e risparmiamo il sangue!»

<sup>43</sup> *Ibid.*



Parte seconda  
Dibattito sull'islam politico



# Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali

*Nasr Hāmid Abū Zayd*

## *Premessa*

Nel presente studio, che ha per oggetto l'analisi del discorso religioso contemporaneo, noi non prenderemo in considerazione la distinzione, costante nei media, tra ciò che, all'interno di questo discorso, sarebbe frutto di «moderazione», e ciò che sarebbe frutto di «estremismo»: poiché ciò che oppone questi due tipi di discorso è una differenza di grado e non di natura. Non si può trovare tra loro alcuna differenza per ciò che riguarda i fondamenti intellettuali e i meccanismi. I due tipi di discorso si basano in effetti su due elementi che sono essenziali e costanti nella costruzione del discorso religioso in generale, elementi non suscettibili di dibattito o negoziato. Due di questi elementi sono fondamentali, e saranno trattati qui: si tratta del «testo» (*al-nass*), e della «sovranità» (*al-hākimiyya*). Così come c'è uguaglianza tra questi due tipi di discorso, dal punto di vista dei loro postulati intellettuali, così c'è uguaglianza tra essi dal punto di vista dei meccanismi ai quali hanno fatto ricorso per esporre i loro concetti e guadagnare partigiani alla loro causa (...)

Questo studio ha per oggetto i meccanismi più importanti del discorso religioso, specialmente quelli che ne rivelano il livello ideologico (...):

— L'amalgama fra il «pensiero» (*al-fikr*) e la «religione» (*al-dīn*), e l'abolizione della distanza tra «sé» (*al-dhāt*) e l'«oggetto» (*al-mawdū*).

— L'interpretazione di tutti i fenomeni riconducendoli a un principio primo o a una causa prima.

— Il ricorso agli antichi e al patrimonio, dopo aver trasformato i testi di questo patrimonio, che sono testi riportati, in testi fondatori, facendoli beneficiare in larga misura di una sacralizzazione che, nella maggior parte dei casi, non è minore di quella dei testi d'origine.

— La sicurezza intellettuale e le deduzioni perentorie, dunque il rifiuto di ogni confronto intellettuale, a meno che il dibattito non verta sui dettagli e non sull'essenziale

— Il disprezzo e la deliberata ignoranza della dimensione storica.

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, ci è necessario mettere in luce alcuni aspetti della corrispondenza tra le due correnti — moderata ed estremista — riguardo

ai postulati intellettuali che esse sostengono, e ciò attraverso il «dibattito» pubblico lanciato e supervisionato dai servizi di sicurezza egiziani dopo l'assassinio dell'ex capo di Stato egiziano. Chiunque presti attenzione a questo dibattito o ad alcuni dei suoi episodi, attraverso le notizie diffuse dalla radio o dalla stampa, percepisce immediatamente che si tratta di un dialogo tra sordi. Nel corso di uno di questi episodi, uno dei dirigenti delle *Jamā'at islāmīyya* (gruppi islamisti), ha interpellato un professore universitario egiziano, decano di una facoltà, domandandogli con malizia il senso dei tre versetti relativi alla sovranità che figurano nella sura «La tavola servita». Il professore ha risposto con un tono che non ammetteva repliche: «Non c'è altra sovranità che quella di Dio» Egli ha ripetuto questo tre volte, poi, dopo un'esitazione, si è messo a enumerare gli aspetti della fede nella società egiziana, evocando con esaltazione la devozione degli egiziani e la qualità della loro pratica dell'islam; egli si è quindi impantanato nelle sue stesse spiegazioni, arrivando a pretendere di dirigere sempre la preghiera di centinaia di studenti il venerdì, nella moschea della facoltà: egli aveva dimenticato — Dio lo perdoni — che il venerdì, giorno di vacanza, i custodi impediscono agli studenti l'accesso all'università. Ammesso e non concesso, inoltre, che ci siano nelle facoltà moschee così vaste per accogliere «centinaia» di studenti..

Mentre il professore non aveva manifestato alcuna esitazione riguardo all'enunciato del principio di sovranità, egli si è perso quando si è trattato di citare l'anatema (*takfīr*) contro la società e le sue ripercussioni sui governanti stessi. Una situazione simile appare nel modo in cui è stata formulata la dichiarazione pubblicata da un gruppo di 'ulamā' dopo i disordini di carattere confessionale che erano scoppiati nel quartiere di 'Ayn Shams: appare chiaramente che questa dichiarazione non affronta che due delle numerose questioni sollevate dalle *Jamā'at islāmīyya* nei loro discorsi: l'anatema e l'abolizione del male attraverso la forza. Nella dichiarazione si afferma, quanto al primo punto, che l'uomo non ha il diritto di scomunicare l'altro e, quanto al secondo, che l'abolizione del male attraverso la forza si limita al governante, nella scala della società, e al capofamiglia nei limiti della sua autorità<sup>1</sup>. Essa utilizza un'espressione particolarmente carica di senso e pericolosa, legata al concetto di sovranità, che riflette la posizione degli 'ulamā' riguardo al potere politico, alla base del conflitto tra i due campi: «I governanti non smentiscono il giudizio di Dio e non contestano i principi dell'islam» È una formulazione ingannatrice, che assolve e accusa nello stesso tempo. In apparenza essa assolve, poiché si rivolge, sotto questo aspetto, alle masse; ma il suo vero significato è accusatore. Poiché nella formulazione ricorre a una negazione, essa suggerisce, in fondo, che i governanti sono innocenti rispetto alle accuse dei gruppi islamisti. Ma in realtà la formulazione rifiuta di qualificare i governanti come apostati per attribuire loro la qualifica di ribelli poiché, senza smentire i principi e i precetti dell'islam, d'altra parte essi non li applicano.

Il conflitto tra i moderati e gli estremisti verte dunque sull'anatema gettato sul governante e sulla società, anche se noi scopriamo in seguito che si tratta, in quel caso, di un conflitto marginale e non di un'opposizione essenziale, come suggerisce la dichiarazione succitata. Il disaccordo a proposito dell'abolizione del male concerne in effetti il momento della sua applicazione e non la sua applicazione stessa. Lo *shaykh* Muhammad al-Ghazālī — uno degli 'ulamā' che hanno firmato la dichiarazione — afferma, in un'intervista accordata al giornale *al-Sha'b*.

L'idolatria è l'atto più riprovevole: come lo ha affrontato il Profeta? Egli non ha distrutto gli idoli, attorno alla Ka'aba dove noi preghiamo, prima di aver raggiunto l'età di sessantun anni, cioè due anni prima della sua morte; egli aboliva il male per mezzo della parola, e preparava la comunità ad abolirlo alla prima occasione propizia, che sopraggiunse al momento della conquista della Mecca.

Se questo autore crede nella moderazione, nel temporeggiare e in una lenta progressione in attesa dell'occasione propizia, un altro autore — rappresentante della corrente moderata — ha scritto nello stesso giornale un articolo avente per titolo «È inevitabile abolire il male», arrivando sino ad affermare che esiste un accordo tra gli antichi '*ulamā*' «sul fatto che il compimento della *ḥisba* (comandare il bene e combattere il male) non richiede l'assenso del governante»: e il suo permesso in effetti come potrebbe essere una condizione necessaria, dato che la *ḥisba* nella maggior parte dei casi si rivolge al governante stesso o ad alcuni di quelli a cui egli accorda la sua fiducia?

L'autore di quell'articolo non si accontenta di ricorrere all'autorità degli antichi: egli confonde le opinioni e le esegesi con «l'islam» stesso e decreta perentoriamente che:

è là l'essenziale della posizione islamica moderata... Se l'islam è il punto di partenza e di riferimento, l'islam non condanna la violenza in se stessa, l'islam non è ostile al principio nel suo assoluto, ma pone condizioni e limiti<sup>2</sup>.

In questa sorta di discorso «moderato», possiamo notare sin d'ora alcuni dei meccanismi che abbiamo citato e di cui discuteremo più avanti in dettaglio: l'amalgama fra il pensiero umano e l'islam, il ricorso all'autorità degli antichi e al patrimonio, l'affermazione perentoria e la sicurezza intellettuale.

Se la dichiarazione degli '*ulamā*' rifiuta di gettare l'anatema sui governanti e la società, essa si astiene ugualmente dal farlo sui giovani islamici. È qui il solo punto di divergenza tra questa dichiarazione e quella pubblicata precedentemente dall'istituzione religiosa ufficiale sotto la firma dello *shaykh* di al-Azhar, dichiarazione che aveva provocato reazioni violente sia dalla parte dei moderati sia da quella degli estremisti. E chiaro che la dichiarazione degli '*ulamā*' mirava, per uno dei suoi aspetti almeno, a pacificare le tensioni risultanti dalla dichiarazione di al-Azhar e, di fronte alle masse almeno, a spingere a raggrupparsi attorno al potere politico. Per questo motivo le autorità — rappresentate dal ministro dei Waqf — hanno vegliato affinché alcuni simboli dell'opposizione fossero presenti tra gli '*ulamā*'; così lo *shaykh* al-Ghazālī era presente, mentre lo *shaykh* Yusuf al-Qardāwī era stato fatto venire precipitosamente dal Qatar, come ha dichiarato il giornale *al-Sha'b*. Questo ci spiega forse il fatto che gli '*ulamā*' si siano presentati testualmente dicendo di non essere né «gli '*ulamā*' del potere né quelli della polizia» e il fatto che essi abbiano disapprovato — al-Ghazālī e al-Qardāwī soprattutto — questa dichiarazione, cosa che al-Qardāwī cita in questi termini in *al-Sha'b*:

La dichiarazione non basta, da sola, a risolvere il problema; e più ancora, essa potrebbe essere interpretata, dalla gioventù che viene descritta come estremista, come un sostegno al governo e una giustificazione per attentare all'azione islamica nel suo insieme e ai gruppi islamici, sotto pretesto di combattere l'estremismo<sup>3</sup>.

La dichiarazione di al-Azhar, traducendo il pensiero degli organismi religiosi ufficiali, ha risposto quel che segue sul soggetto dell'anatema:

L'islam è verità, e non intenzione contraddetta dall'azione; le azioni sovversive di cui la stampa si è fatta eco lasciano presagire un pericolo per la società. E l'eminente istituzione di al-Azhar invita a opporsi, con determinazione, a questi disordini fomentati in nome della religione, poiché l'islam ne è innocente. Che la società tutta intera si metta in guardia e purifichi le sue moschee e le sue associazioni da quelli che dicono il male, che seminano la corruzione, che invitano al disordine<sup>4</sup>.

Rispondere all'anatema con l'anatema è un'attitudine che conferma quello che noi pensiamo, sapendo che il conflitto tra l'estremismo e la moderazione è un conflitto marginale e non essenziale, è un disaccordo a proposito dell'applicazione dei principi e non a proposito dei principi stessi, esattamente come il disaccordo intorno al principio di abolizione del male concerne il momento adeguato o le condizioni propizie della sua messa in opera, e non il principio stesso.

Anche l'anatema, in realtà, rappresenta, accanto alla sovranità e al testo, un elemento essenziale nella struttura del discorso religioso nei suoi due aspetti, moderato o estremista; tutt'al più, è chiaramente enunciato nel discorso degli estremisti, implicito in quello dei moderati. Se ci si ricorda che l'anatema contro la società e i governanti è cominciato nel nostro mondo arabo contemporaneo con gli scritti di Sayyid Quṭb, che si basava sul concetto di sovranità, il pensiero di Quṭb, in gran parte, costituisce la risposta a quello che i Fratelli Musulmani di allora consideravano come appropriazione dell'autorità e della sovranità da parte degli ufficiali della Rivoluzione<sup>5</sup>. Analizzeremo in seguito il principio di sovranità: quello che ora ci interessa è sottolineare che l'anatema ha accompagnato il discorso religioso contemporaneo in maniera tanto esplicita quanto implicita, a seconda che i sostenitori di questo discorso fossero più o meno vicini al potere.

Per questa ragione, non c'è da stupirsi — anche se era sorprendente nel contesto in questione — che uno degli *'ulama'* che hanno redatto la dichiarazione dei «moderati» abbia annunciato alla televisione che egli aveva ringraziato Dio in ginocchio per la disfatta del 1967. La spiegazione fornita dallo *shaykh* non ha niente a che vedere con i sentimenti religiosi di colui che, credendo in Dio l'Altissimo, lo ringrazia sia nelle avversità sia nelle circostanze felici: la giustificazione che lo *shaykh* dà del suo ringraziamento e della sua preghiera è che la disfatta ha spazzato via i comunisti, che Dio li ha abbandonati<sup>6</sup>; non c'è bisogno di un grande sforzo per comprendere che egli designava, con il termine di «comunisti», gli uomini al potere negli anni sessanta. Il comunismo, nello spirito dello *shaykh*, è l'ateismo. Ed è normale, sempre secondo lui, che la vittoria di Israele — nazione di quelle Genti del Libro che includono anche gli ebrei — sui comunisti atei, ralleghi il credente. Non discuteremo qui del carattere giusto o sbagliato dell'argomentazione dello *shaykh*; quello che ci importa è l'anatema che lo *shaykh* indirizza ai governanti di quell'epoca, benché essi siano come i loro successori degli anni settanta o ottanta: «Essi non contestano né il potere di Dio, né i principi dell'islam».

Questa posizione non ha quindi niente di straordinario anche se, come abbiamo detto, essa stupisce nel suo contesto spazio-temporale: il contesto spaziale è quello della struttura mediatica costituita dalla televisione, strumento pericoloso e influente

che lo Stato domina, e che si considera esso stesso come un prolungamento dell'ordine che lo *shaykh* accusa di ateismo. E se si sa che tutto quello che è diffuso da quest'apparecchio è sottoposto a una censura minuziosa, non è difficile concluderne che i responsabili sono d'accordo con tutto quello che vi si dichiara. Per ciò che concerne il contesto temporale, la sorpresa risiede nel fatto che l'anatema gettato sullo Stato da uno dei suoi 'ulamā' «moderati», giunge in un momento in cui lo Stato mobilita i suoi 'ulamā' e i suoi grandi uomini per distruggere la «malattia che minaccia di devastare la nazione», come è menzionato nella dichiarazione dello *shaykh* di alAzhar. E se l'anatema, come del resto è chiaro, è una componente della struttura del pensiero religioso nel suo insieme, esso è, allo stesso modo, una componente dell'ideologia di Stato, sia nella giustificazione dei suoi orientamenti economici e sociali, sia nel suo confronto con l'opposizione. Pensiamo, a questo riguardo, all'utilizzazione, da parte del capo di Stato precedente, di questa arma ideologica, e ciò in larga misura — nelle sue intenzioni e nei discorsi — contro gli avversari politici, fatta astrazione dai loro orientamenti e dalla loro appartenenza.

Ma lo *shaykh* moderato — Muhammad Mitwallī al-Sha'rawī — ha dimenticato o finto di dimenticare, nell'esprimere soddisfazione per la nostra disfatta, di darci la sua opinione rispetto alle vittime di quella guerra: sono martiri che meritano misericordia, o sono caduti per un ordine eretico, cosa che dà ai credenti il diritto di sputare sulle loro tombe? Cosa pensa oggi lo *shaykh*, che si getta nel braciere della politica, lui che se ne è sempre astenuto? Ogni volta che gli sono state poste questioni politiche, egli ha taciuto. E ricordo che il redattore di un settimanale egiziano gli aveva domandato, in un'intervista famosa, la sua opinione sugli accordi di Camp David. Egli aveva risposto che non parlava di politica: a mio giudizio, astenersi totalmente dal mischiarsi alla politica è in contraddizione con la sua fede e con la maggior parte dei movimenti islamici contemporanei, che dicono che l'islam è religione e vita e che l'islam non separa il religioso dal politico. È evidente d'altra parte che, dal punto di vista di questa personalità eminente, le due cose non sono separate se non quando la domanda che gli viene posta è imbarazzante<sup>7</sup>. E se astenersi dall'immergersi nella politica appare come una sorta di circospezione, di prudenza per la funzione e il rango che si occupa, una tale astensione rappresenta ancor di più un sostegno tacito al potere.

Nello stesso modo in cui i moderati e gli estremisti sono sostanzialmente in accordo sui due pilastri essenziali costituiti dall'anatema e dalla «persecuzione del male», essi sono altrettanto d'accordo su numerosi problemi secondari — o che alcuni moderati pretendono essere tali. Ci accontenteremo qui di citare come esempio la posizione di molti rispetto alle lettere e alle arti: una buona parte della gioventù islamista è favorevole alla proibizione della canzone, della musica e delle arti plastiche in particolare, e considera le rappresentazioni teatrali come un divertimento detestabile. Quanto ai moderati, essi pensano che l'islam non si opponga alle arti e alle lettere raffinate, che la proibizione non riguardi che le manifestazioni culturali e artistiche che sollecitano i bassi istinti, e scartano dal campo delle arti e delle lettere tutto ciò che ha a che fare con tali istinti. Ora, il fatto di sollecitare i sensi non può essere un criterio per accusare l'arte nella sua sostanza: è un criterio che giunge in realtà alla negazione di tutte le arti plastiche, cioè alla loro proibizione indiretta, dato che le arti, nel loro insieme, si basano su una sollecitazione dei sensi.

Se le arti plastiche, come anche la canzone e la musica, rappresentano una problematica effettiva nel discorso religioso visto come una totalità, a causa della sua ostinazione ad attaccarsi alla lettera dei testi secondari, questa problematica non dovrebbe sussistere per un testo letterariamente «eccelso», rientrando nell'ambito dei testi letterari in particolare. Eppure, il discorso religioso si lancia in battaglie senza fine contro testi letterari di cui non si può certo dire che «sollecitano i bassi istinti» o «si indirizzano ai sensi». La più recente di queste battaglie — e nello stesso tempo la più antica — è quella che si è svolta attorno al romanzo *Awlād hārīt-nā* («I bambini del nostro quartiere») di Nagib Mahfuz, che è stato censurato in Egitto da più di quarant'anni. Dopo che lo scrittore ha ottenuto il Nobel, e dopo che la commissione che glielo ha attribuito ha citato espressamente questo romanzo, alcuni hanno sperato che al-Azhar avrebbe rivisto le sue posizioni e sarebbe ritornata sulla decisione di censurare l'opera. Ma la voce dei «moderati» si è levata per protestare e opporvisi. Lo *shaykh* al-Ghazālī, nella colonna dell'ultima pagina del giornale *al-Sha'b* intitolata «Tale è la nostra religione» ha formulato una minaccia contro coloro che domandavano la revisione della decisione, prendendone un esempio nel Corano: «Ma se tornate al male, torneremo anche Noi»<sup>8</sup>. Il discorso religioso ufficiale — dopo circa mezzo secolo — fa quadrato sulle sue posizioni affermando che il romanzo contraddice la fede, ed ecco che il discorso «moderato» rifiuta una semplice revisione del giudizio o una rimessa in questione della decisione; lo rifiuta con sicurezza e in maniera categorica<sup>9</sup>.

Questa caratteristica del discorso religioso non riguarda soltanto l'Egitto o il mondo arabo, ma il mondo islamico intero: un romanzo pubblicato in Inghilterra ha provocato un chiasso considerevole, soprattutto in India, nel Pakistan e in Iran, oltre alle proteste dei musulmani in Inghilterra e in America, alle loro manifestazioni contro la casa editrice e l'autore, alla loro richiesta di censurare il libro. Le manifestazioni che hanno avuto luogo in India e in Pakistan hanno causato numerosi morti, secondo le agenzie di informazione. L'*imām* Khumaynī, capo spirituale della rivoluzione iraniana, ha promulgato una *fatwā* ordinando che sia versato il sangue dell'autore, considerando che era dovere di ogni musulmano di compiere la sentenza se lo poteva. E se un musulmano fosse stato ucciso per avere tentato di eseguire la sentenza, egli sarebbe rientrato nel numero dei martiri e si sarebbe guadagnato la vita eterna... Ecco quello che rispose l'autore, di origine indiana, alle accuse che gli si rivolgevano:

Non c'è nel romanzo alcun attacco contro l'islam, ancor meno esso si prende gioco del credo religioso oppure offende chicchessia. Io dubito che l'*imām* Khumaynī o uno degli iraniani che protestano abbia letto il libro, ma nella loro maggioranza essi si basano, per condannare l'opera, su qualche estratto... È spaventoso che la reazione di questa gente raggiunga questo grado di violenza contro un romanzo — un semplice romanzo — che, secondo quanto s'immaginano, minaccerebbe la fede e si scontrerebbe con tutta la storia islamica<sup>10</sup>.

Quest'ultima frase delle opinioni dell'autore dei *Versetti satanici* — che ricorda ciò che dichiarò Nagib Mahfuz a più riprese in tono misurato e conciliante — contiene, o piuttosto rivela, l'enigma e la crisi del discorso religioso. Non è nostra intenzione qui dibattere sul valore letterario del romanzo; è una questione che ha il suo ambito e i suoi specialisti, ed è certo che gli uomini di religione e gli '*ulamā*' non ne fanno

parte: tuttavia, essi si ergono a difensori della fede contro pericoli che sono frutto della loro immaginazione. E supponendo che ci sia contraddizione tra la loro interpretazione, la loro concezione della religione da una parte, e alcune opere letterarie o artistiche dall'altra, questo non significa forse che la fede religiosa è necessariamente la più debole delle due e che rischia lo scacco e la crisi? Questa rappresentazione del mondo, costruita sulla paura permanente, non significa che la debolezza e il deterioramento risiedono nella struttura del discorso religioso stesso? Che i nostri 'ulamā' prendano dunque esempio dalla posizione illuminata di alcuni uomini della Chiesa, i quali hanno rifiutato con vigore la richiesta — la semplice richiesta — di bloccare la proiezione del film *L'ultima tentazione di Cristo* o il suo sequestro; era stato in effetti richiesto che il film fosse censurato, con il pretesto che esso offriva un'immagine del Messia in contraddizione con quella che ne danno i testi sacri. Secondo quegli uomini illuminati, i cristiani erano capaci, se lo desideravano, di boicottare quell'opera, di astenersi dall'andare a vederla. Così gli uomini della Chiesa rinunciano alla logica della «tutela» che gli uomini di religione esercitano da noi sui cuori e sugli spiriti.

Riteniamo che sia un abuso considerevole, senza contare l'inesattezza scientifica, stabilire un rapporto con quella che si chiama la rinascita islamica attraverso i soli discorsi delle *jama'at islāmiyya*, cioè separato dal contesto generale del discorso religioso con le sue due componenti, l'una «ufficiale», l'altra «di opposizione». L'operare una distinzione tra il discorso dei gruppi islamici e il discorso religioso in generale fa pensare che il fenomeno dei gruppi sia un'escrescenza estranea che è germinata sul terreno del pensiero religioso; è esattamente l'idea che propagandano i servizi di sicurezza ed è ciò che suggerisce il discorso religioso ufficiale. L'idea che si tratti di un'escrescenza estranea significa che la sola soluzione è di estirparla. Questo è un abuso schiacciante — il ricercatore deve non soltanto rifiutarsi di avallarlo, ma deve combatterlo con tutti i mezzi e gli strumenti di cui dispone. La gioventù ne è vittima nel senso profondo del termine, e se sembra qualche volta, in alcuni avvenimenti, che essa giochi il ruolo del boia, i veri boia sono coloro che ne infarciscono la testa — con mezzi di propaganda numerosi e diversificati — di tutte queste idee, mettendole così tra le mani la frusta e le catene.

L'inesattezza scientifica risulta chiara se si considera il pensiero delle *jama'at islāmiyya* come prolungamento naturale, come risultato dell'influenza diretta di alcuni orientamenti del pensiero ereditati dalla tradizione, l'eredità della scuola hanbalita soprattutto, come la espongono gli scritti di Ibn Taymiyya e di Ibn al-Qaym in particolare. In realtà, una tale rappresentazione bada poco alle cause dirette e prossime e si dedica a quelle indirette e remote. Ogni analogia fra il pensiero delle *jama'at* e quello di tale scuola non può che passare attraverso il discorso religioso contemporaneo, e una simile mediazione non è evidentemente neutra. Questo discorso riproduce il pensiero della tradizione attraverso la propria posizione ideologica particolare e il prodotto è fonte di influenza diretta nel discorso della *jama'ā*.

Le tesi di questi giovani, infatti, non sono «mature», secondo l'espressione di al-Shuhristāni nella sua descrizione delle prime idee mu'tazilite. La mancanza di maturazione appare nel fatto che esse sono idee frammentarie e che nessun sistema le sintetizza. Esse trovano la loro coerenza e il loro ordinamento quando si integrano nel

«tessuto» del discorso religioso contemporaneo. Altrimenti detto, questi giovani non offrono della religione una concezione o una visione che differisca da — o contraddica le — concezioni proposte dal discorso religioso generale, ma essi passano, con queste tesi, dal dominio del discorso a quello dell'azione e della prassi, a causa del loro confronto con una realtà penosa e della loro avversione per la corruzione generale.

### *I. I meccanismi del discorso*

Nell'analisi di ogni discorso, qualunque esso sia, è difficile separare i meccanismi dai postulati intellettuali, perché essi sono necessariamente incastrati l'uno nell'altro. È frequente che i meccanismi e i postulati si intreccino al punto di confondersi, soprattutto nel discorso religioso, e diviene allora impossibile separarli(...)<sup>11</sup>.

I cinque meccanismi ai quali noi ci limiteremo in questa analisi sono quelli che abbiamo potuto osservare finora; non pretendiamo che essi rappresentino tutti i meccanismi del discorso religioso. E non c'è alcun dubbio che il campo di osservazione — aggiunto alla profondità e alla precisione dell'analisi — resta aperto, sia in ciò che concerne i meccanismi sia in ciò che concerne i postulati. Questi cinque meccanismi rappresentano a nostro giudizio gli ingranaggi fondamentali del discorso religioso. Lo stesso giudizio si applica ai due postulati che analizzeremo in seguito.

#### *1. L'amalgama tra pensiero e religione*

Fin dall'inizio della storia islamica — e all'epoca della Rivelazione e dell'elaborazione dei testi — c'era la coscienza permanente che i testi avevano i loro propri ambiti di intervento, e che esistevano degli altri ambiti sottomessi all'intervento della ragione umana e all'esperienza umana, ambiti ai quali non si applicavano i testi religiosi. I primi musulmani chiedevano spesso, di fronte a una data situazione, se il comportamento del Profeta fosse determinato dalla coscienza o dall'esperienza e dalla ragione. Spesso erano in disaccordo con lui e suggerivano un'altra condotta, se l'ambito in questione era frutto di queste ultime. Ne abbiamo numerosi esempi, a cui si ispirano gli strumenti del discorso religioso: libri, articoli, prediche, programmi... Malgrado ciò, il discorso religioso insiste a estendere il campo di intervento dei testi religiosi a tutti gli ambiti, ignorando le distinzioni che sono formulate nel principio: «Voi siete più al corrente delle cose di questo mondo».

Il discorso religioso non si accontenta di questo, ma confonde anche in modo meccanico questi testi, da una parte, e dall'altra la lettura che ne fa e la comprensione che ne dà. Attraverso quest'assimilazione, il discorso religioso non solo abolisce la distanza cognitiva fra soggetto e oggetto, ma ancor di più, arriva a pretendere implicitamente di poter oltrepassare le condizioni e gli ostacoli esistenziali e cognitivi e di poter accedere all'intenzione divina nascosta in questi testi. Il discorso religioso contemporaneo non si rende conto di avere dato inizio a una pratica pericolosa, «parlare a nome di Dio». È una pratica che il discorso islamico — durante tutta la sua storia, salvo rare eccezioni — ha evitato. Ed è strano che il discorso contemporaneo

pretenda di disapprovare questa via e che la stigmatizzi nelle sue opinioni sulla posizione della Chiesa verso la scienza e gli scienziati nel Medioevo. Bisogna mostrare qui come questo meccanismo sia intrecciato con altri. Il meccanismo della «sicurezza intellettuale e dell'affermazione perentoria», per esempio, può essere considerato come una delle sue conseguenze. Questo non nega la sua autonomia come uno dei meccanismi del discorso religioso. Quanto al meccanismo del «disprezzo della dimensione storica», è considerato, in uno dei suoi aspetti, come una parte della struttura del meccanismo «amalgama tra pensiero e religione»; il fatto è che l'amalgama tra «comprensione» e «testo» — la prima situandosi nel presente e il secondo appartenendo al passato (almeno dal punto di vista linguistico) — non può costituirsi che sul «disprezzo della dimensione storica». E il discorso religioso contemporaneo appare in tutto ciò come se emanasse da assiomi non suscettibili di essere sottoposti a dibattito.

Abbiamo visto, nei paragrafi precedenti, qualche esempio di questo amalgama tra pensiero umano e religione, e tutti parlano dell'islam in assoluto — senza la minima esitazione e senza rendersi conto che non si tratta in effetti che della propria concezione dell'islam. Anche il fatto di basarsi sulle opinioni degli antichi e sulle loro esegesi diviene un'altra esegesi. E se non è nostra intenzione giudicare tale esegesi in rapporto a tal'altra, quello che ci importa non è il valore dell'esegesi in se stessa, ma di rivelare la convinzione, presente nel discorso religioso, di possedere «la verità». Questa convinzione appare in molti dei migliori esempi del discorso dei precursori.

Uno dei rappresentanti della corrente moderata dichiara.

Non c'è un islam progressista e un islam reazionario, allo stesso modo in cui non c'è un islam rivoluzionario e un islam «dei vinti», così come non c'è un islam politico e un altro sociale, o un islam per i dirigenti e un altro per le masse. Non c'è che uno e un solo islam, un solo Libro, che Dio ha rivelato per mezzo del suo Profeta e che il Profeta ha trasmesso alla gente<sup>12</sup>.

Queste affermazioni contraddicono la storia stessa dell'islam, storia che fa sfoggio di molteplicità in materia di tendenze, di correnti e di gruppi, i quali si sono formati per ragioni sociali, economiche, politiche e hanno formulato le loro posizioni attraverso l'esegesi nello studio dei testi. Ma l'ostinazione ad affermare l'esistenza di un solo islam e il rifiuto di un'effettiva pluralità di sfaccettature giunge a due risultati, astrazione fatta dei disegni di un autore o dell'altro. Primo risultato- l'islam ha un significato unico e immutabile che non influenza i movimenti della storia né le differenze tra società, senza contare la molteplicità dei gruppi in ragione del conflitto di interessi nel cuore di una stessa società. Secondo risultato: questo significato unico e immutabile è detenuto da un gruppo di uomini — gli '*ulama'*' senza dubbio — e i membri di questo gruppo sono dichiarati privi di ogni inclinazione e partito preso umano naturale.

Ma il discorso religioso non si piega mai di fronte alle conseguenze logiche di molte delle sue idee: è frequente, al contrario, che amalgami l'idea e la sua smentita. Lo stesso autore dichiara d'altra parte: «Aprite una pagina qualsiasi della storia dell'islam, e la troverete esplicita ad ogni tappa, scritta in un linguaggio chiaro e netto: ciò che voi siete, lo è la vostra religione»<sup>13</sup>. Ed ecco che un altro autore parla di due specie di islam: l'islam «addomesticato», che le autorità politiche benedicono e al qua-

le sono devote, e l'islam «vero», quello del Corano e della *summa*, dei Compagni e discepoli del Profeta»<sup>14</sup>. L'islam «vero», secondo questo autore è anche quello che si manifesta nel discorso degli '*ulamā*', poiché essi soli sono atti a comprendere l'islam autentico. Ciò significa che le autorità atte all'esegesi e alla interpretazione non devono essere esterne alla loro ristretta cerchia:

e chi pretende di rivendicare la conoscenza del Libro e della *summa* si muove a danno degli '*ulamā*' della nazione e non è degno di ricevere le loro prescrizioni religiose; e chi prende in prestito dagli '*ulamā*' e dalle opere di dottrina trascurando il senso del Corano e dei *hadīṭ* trascura in effetti la religione e le fonti della legislazione<sup>15</sup>.

Così il discorso religioso porta all'instaurazione di un «clero» che rappresenta un'autorità globale e un ultimo tribunale d'appello negli affari concernenti la religione e la fede, e insiste anche sulla necessità di ricevere dagli '*ulamā*', in questo ambito, un insegnamento verbale diretto, poiché «lo studio della *shari'a* senza maestro non è esente da temerarietà», né da errori e da difetti (...).

In questa contraddizione nel discorso religioso si vede il rifiuto dell'esistenza di un «clero» o di una «autorità consacrata» nell'islam — a livello teorico e funzionale — e nello stesso tempo l'ostinazione rispetto alla necessità di rivolgersi a questa autorità e di trarre da essa, e da essa sola, il senso della religione e della fede — a livello dell'applicazione pratica e concreta: una contraddizione grave che riduce a niente i postulati essenziali del discorso, e rivela nello stesso tempo la natura ideologica che il discorso stesso non cessa di negare e di sconfessare, pretendendo una «obiettività» assoluta e di un distacco perfetto riguardo alle tendenze e alle inclinazioni della natura umana.

## 2. Il collegamento dei fenomeni a un principio primo

Il discorso su un islam unico dal senso immutabile, senso al quale solo gli '*ulamā*' avrebbero accesso, rappresenta una componente della struttura di un meccanismo più largo nel discorso religioso. E questo meccanismo non è frutto della semplicità e dell'evidenza con la quale si manifesta nei sentimenti religiosi così come sono vissuti, ma ritroviamo, nel discorso religioso, dimensioni pericolose che minacciano la società e rischiano di annichilire l'efficienza della «ragione» nella gestione della realtà quotidiana. Il discorso religioso si basa, quando utilizza questo meccanismo, sui sentimenti religiosi concreti, e vi è ricorso fondandosi sul fatto che esso è uno dei postulati del credo e, a questo titolo, indiscutibile. Se ogni credo religioso postula che il mondo deve la sua esistenza a una causa prima o a un principio primo — Dio nell'islam — è il discorso religioso — e non la fede — che interpreta tutti i fenomeni, naturali o sociali, riconducendoli tutti a questo principio primo. Esso procede all'ancoraggio di «Dio» alla realtà concreta diretta, e riconduce a lui tutto quello che avviene in questa realtà. C'è in questo «ancoraggio», automaticamente, negazione dell'uomo e abolizione delle leggi naturali e sociali, così come censura di ogni sapere che non può essere sostenuto dal discorso religioso o dall'autorità degli '*ulamā*'.

In questo discorso e grazie a questo meccanismo, il mondo appare sotto una forma frammentaria, e così la natura; il discorso non è che un filo che lega ogni fram-

mento del mondo o della natura al primo creatore. Una tale rappresentazione non può produrre alcuna conoscenza scientifica dell'universo, della società o dell'uomo. Questa rappresentazione è un prolungamento della posizione ash'arita, che nega le leggi di causalità nell'universo a vantaggio di un «determinismo» globale, copertura ideologica di un determinismo sociale e politico.

Per non iniziare sin d'ora il dibattito sul meccanismo del «ricorso alla tradizione», ci limiteremo qui a osservare l'omologia tra le funzioni di quest'ultimo e quelle del ritorno a un principio primo. L'animosità contro la «laicità» e gli attacchi continui di cui essa è fatta oggetto nel discorso religioso contemporaneo è dovuta, in uno dei suoi aspetti, al fatto che essa lo spoglia di uno dei suoi meccanismi essenziali, e d'altra parte, al fatto che gli toglie «l'autorità sacra» che esso rivendica quando si pretende detentore della verità assoluta (...). Ricondurre tutti i fenomeni, naturali o sociali, a una causa prima o a un principio primo deve necessariamente condurre al principio della sovranità divina come negazione della sovranità umana. Così questo meccanismo si articola sul concetto di sovranità, uno dei postulati essenziali nel discorso religioso, per combattere la laicità:

La laicità concorda con il pensiero occidentale, il quale ritiene che Dio ha creato il mondo e poi lo ha abbandonato, e che la sua relazione con esso è quella di un orologiaio con l'orologio che ha fabbricato e poi lasciato camminare indipendentemente da sé. Questa concezione è ereditata dalla filosofia greca, quella di Aristotele soprattutto, presso il quale la divinità lascia l'universo a se stesso, a differenza della concezione di noi musulmani, per i quali Dio è il Creatore dell'universo, il Sovrano del reame, l'Ordinatore delle cose, Colui che conosce tutto, enumera tutto, esercita la sua misericordia su tutto e nutre ogni essere vivente; così Egli ha rivelato la legge islamica, ha permesso ciò che era lecito e ha proibito ciò che era illecito, ha costretto le sue creature a conformarsi ai suoi precetti e a mettere in pratica ciò che egli ha rivelato, senza di che essi saranno considerati come infedeli, iniqui, corrotti<sup>16</sup>.

Importa poco, qui, che l'esempio dell'orologio e dell'orologiaio concordi davvero con quello che lo scrittore chiama «il pensiero occidentale»: il rigore scientifico non è richiesto nel discorso religioso e, più ancora, l'importante risiede qui nella connotazione peggiorativa che suggerisce la parola «occidentale» nel contesto doloroso — e che non ha cessato di esserlo — di dominazione imperialista «occidentale» e di sfruttamento dei suoi alleati locali. L'importante, per questo discorso, è di estendere la propria egemonia con il mezzo indiretto della consacrazione del principio di sovranità, che riconduce tutto a Dio e abolisce il libero arbitrio dell'uomo.

Il discorso religioso non si accontenta di utilizzare questo meccanismo per consacrare tale principio, ma soprattutto se ne serve anche per attaccare molte interpretazioni della ragione umana nel loro tentativo di spiegare i fenomeni sociali e naturali e di comprenderli. Esso procede, per farlo, alla riduzione di tutte le interpretazioni a una sola idea che appare, nel modo in cui il discorso religioso la formula, ingenua e inconsistente: esso riduce la «laicità europea» a un movimento antireligioso il cui principio essenziale e la cui prima preoccupazione sarebbero *la separazione della religione dallo Stato*; ma ciò che è strano in questo discorso è che esso finga di compatire il radicamento di cui ha beneficiato questo principio nella realtà europea, benché abbia chiaramente coscienza della responsabilità degli uomini di chiesa «in ragione della loro ostilità sanguinaria — nel nome della religione e della fede —

contro la scienza e i sapienti»<sup>17</sup>; così invece di mettersi in guardia per non commettere lo stesso errore, il discorso religioso si getta negli stessi sbagli della Chiesa prendendosela con la laicità in quanto «apostasia». E benché la laicità sia lungi dall'essere bene ancorata nelle società islamiche, il discorso religioso — nel suo sforzo continuo per estendere il proprio dominio o per influenzare la realtà attuale — la rappresenta come un pericolo imminente (...). Questo discorso bada in modo molto significativo a stabilire un legame tra la laicità e il marxismo, dopo aver analogamente ridotto quest'ultimo a nient'altro che «ateismo», e va anche fino a stabilire un legame tra laicità e marxismo, da una parte, e movimento sionista dall'altra (...).

Questa confusione non è l'argomento che vogliamo dibattere ora; si tratta piuttosto di rivelare l'utilizzazione del meccanismo consistente, nel discorso religioso, a «ricondere ogni fenomeno a un principio primo». Abbiamo fatto allusione alla riduzione del marxismo all'eresia e al materialismo; non c'è nessun interesse, qualunque sia il contesto, a citare l'opinione di Marx che «la religione è l'oppio dei popoli». Analogamente, non ha importanza che le sue idee si oppongano al pensiero religioso e all'esegesi retrograda della religione, non alla religione stessa; l'importante è che la riduzione raggiunga il suo obiettivo ideologico (...). Poco importa ancora, nel contesto del discorso religioso, il disprezzo del principio della «dialettica», che è tra i principi essenziali e primi del pensiero marxista; e poco importa infine di fingere che esso miri a cambiare il mondo — e non soltanto a spiegarlo — cambiando la coscienza dell'uomo in quanto strumento di cambiamento e «agente» della storia e della realtà; il discorso religioso non ha per obiettivo la presa di coscienza, dato che mira alla confusione ideologica. Per finire, esso tenta di negare i propri attacchi contro la laicità, la propria ostilità contro la scienza e la conoscenza razionale. Esso è ricorso a una furbizia «tecnica» che rivela — contrariamente a ciò che era cercato — la sua incoerenza e le contraddizioni delle sue affermazioni e dei suoi postulati. Alcuni propugnatori di questo discorso rendono il termine «laico» (*ilmāni*) con il termine «terrestre» (*dunyawīyya*), perdendo di vista il fatto che un tale orientamento situa il movimento islamico contemporaneo nel campo di ciò che si oppone al concetto di temporalità, che è l'escatologia, cosa che contraddice il postulato essenziale di questo movimento, secondo il quale l'islam è «religione e vita». Così vediamo che il principio consistente nel «ricondere ogni fenomeno a un principio primo» non è lontano dall'essere un meccanismo efficiente nella maggior parte degli aspetti del discorso religioso, meccanismo che è senza rapporto con il sentimento religioso comune, anche se cerca di basarsi su di esso nei suoi obiettivi ideologici.

### 3. Il ricorso all'autorità del patrimonio religioso e dei predecessori

Abbiamo mostrato in precedenza che i musulmani, all'epoca della Rivelazione, erano coscienti che esistevano ambiti determinati dalla ragione e dall'esperienza. Questa coscienza è rimasta viva ai nostri giorni presso i gruppi e presso gli individui, e i conflitti permanenti che i musulmani hanno continuato a considerare come conflitti «di interesse» secolari, non come conflitti di credo religioso, nulla hanno tolto alla chiarezza di questa coscienza. Sono gli omāyyadi — e non i khārigiti, contraria-

mente a quello che pretende il discorso religioso contemporaneo — che hanno formulato il principio di sovranità, con tutto ciò che esso presuppone sulla funzione dei testi nell'ambito dei particolarismi politici e dei conflitti di interesse; avvenne quando Mu'āwīyya ascoltò il consiglio di Ibn al-'As e ordinò ai suoi uomini di alzare un volume del Corano sulla punta delle loro spade, reclamando l'arbitraggio del testo divino. Torneremo in dettaglio su questa questione al momento dell'analisi del concetto di sovranità, ma essa segna l'inizio della falsificazione della coscienza, operazione che si è effettuata sotto l'egida degli omāyyadi alla ricerca di legittimazione. L'orientamento omāyyade resterà la via dominante in tutti i generi di discorso religioso che sostiene i regimi non legittimi nella storia delle società islamiche.

Il sistema omāyyade aveva bisogno di stabilire la sua legittimità su basi religiose che si armonizzassero con il principio di sovranità. Così è anche per il principio di fatalità (*jabr*) che imputa tutto ciò che succede nel mondo — ivi comprese le azioni umane — alla potenza di Dio e alla sua volontà efficiente. Poi, con al-Ash'arī, questo principio si è evoluto sino a giungere alla negazione delle leggi di causalità. Se il pensiero di al-Ash'arī ha tentato, nel dominio dell'azione umana, di stabilire qualche rapporto tra il soggetto e l'azione, chiamando questo rapporto «conseguenza», nel dominio della natura esiste solo l'azione divina. Al-Ghazālī, nella sua risposta ai filosofi, pensa che Dio è il soggetto che agisce su tutte le parti del mondo e su tutte le sue componenti, e che tale è il senso della creazione e dell'azione. E se il senso della creazione — come al-Ghazālī lo comprende secondo gli stessi testi se egli li assimila al credo religioso stesso — è di creare in ogni istante a partire dal nulla, ed è anche il senso dell'azione «far passare qualche cosa dal nulla all'esistenza»<sup>18</sup>, è naturale, dopo questa assimilazione fra «creazione» e «azione», che al-Ghazālī neghi «l'azione naturale», ciò per evitare di suggerire che la natura sia «creatrice». Se descrivere la natura come creatrice è secondo al-Ghazālī una contraddizione, ne deriva che la combustione non è necessariamente il risultato del fuoco, poiché la relazione tra l'azione e il soggetto che agisce è una relazione necessaria e non è così tra il fuoco e la combustione<sup>19</sup>; la relazione tra essi è una relazione di «conseguenza», non una relazione di «necessità»; essa rassomiglia alla relazione tra la lampada e la luce, o tra la persona e la sua ombra; non è una relazione «obbligatoria» e, di conseguenza, essa non è frutto dell'azione, salvo in senso metaforico.

Secondo al-Ghazālī, se si dice che Dio è la «causa» dell'esistenza della luce, non è necessario dedurne che la lampada è soggetto che agisce: il soggetto non è «soggetto che crea» anche se è «causa»; ma esso è soggetto perché causa dell'azione, dotato di volontà e di libero arbitrio; è chiaro che al-Ghazālī si è lasciato prendere nella trappola di una problematica linguistica e in un intersecarsi di termini come «azione», «creazione», «soggetto», «creatore», e che inoltre egli ha mischiato l'ambito del pensiero religioso scolastico, che si basa su concetti ash'ariti, e quello della ricerca concernente la natura. Tutto questo porta al disprezzo delle leggi della causalità. Da qui il credo pericoloso che domina il discorso religioso nella cultura araba, secondo il quale il fuoco non brucia, il coltello non taglia e Dio è il soggetto che agisce dietro ogni causa.

Mentre il discorso religioso contemporaneo si basa su questo aspetto del patrimonio, ne ignora deliberatamente altri aspetti come alcune correnti mu'tazilite. Co-

sa che conferisce nella maggior parte dei casi alla prima corrente una sacralizzazione e rinvia la seconda a influenze straniere che la distoglierebbero dal vero islam. Così Sayyid Qutb ci parla della «generazione coranica eccezionale», quella dei Compagni del Profeta, la cui singolarità, secondo lui, si collega al fatto di avere raccolto il suo sapere e forgiato la sua coscienza alla sola fonte del Corano. In seguito, cosa è successo? Differenti fonti sono venute a mischiarsi alla fonte d'origine: filosofia greca, miti persiani con le loro rappresentazioni, influenze israelite e teologia cristiana, così come altri sedimenti culturali e di civiltà. Tutto questo si è mischiato all'esegesi coranica, alla scolastica (*ilm al-kalām*), alla giurisprudenza (*fiqh, usūl*). È a questa fonte impura che si sono abbeverate le generazioni successive, «e la generazione eccezionale delle origini non si è rinnovata»<sup>20</sup>. Non lasciamoci ingannare da questa generalizzazione che lo scrittore estende a tutti i secoli dell'islam che avrebbero subito — a eccezione del primo — questo «miscuglio delle fonti». Qutb si basa in gran parte sulle interpretazioni di alcuni teologi e pensatori delle epoche che egli sconfessa.

Malgrado questa posizione selettiva e utilitaristica nei confronti del patrimonio — e forse giustappunto per questa ragione — il discorso religioso non cessa di inorgogliersi per questa «parte maledetta» del patrimonio. Ma questa fierezza si limita a stabilire un paragone tra l'Europa del Medioevo e la civiltà musulmana, e a descrivere come l'Europa sia stata influenzata dal sistema di pensiero dei musulmani, soprattutto nelle scienze esatte. Questa fierezza, in realtà, non è che una giustificazione proposta dal discorso religioso, giustificazione che permette ai musulmani di «importare» i frutti del progresso europeo e della rivoluzione industriale come «mercanzie a loro appartenenti e che a loro ritornano». Secondo il discorso religioso, essi reclamerebbero i frutti del «sistema sperimentale» che l'Europa ha tratto dai loro predecessori, ma non trarrebbero da essa né l'ateismo né altre tare come la laicità, ciò perché l'Europa «ha separato dalle sue radici islamiche il sistema che essa ha preso in prestito» e l'ha trascinato lontano da Dio, mentre essa stessa si allontanava dalla Chiesa che faceva pesare sui popoli, nel nome di Dio, la sua tirannia. Così la produzione europea è sottomessa alla selezione e all'utilitarismo al quale è sottomesso anche lo stesso patrimonio.

Il discorso religioso non si accontenta di basarsi sul patrimonio riportando ogni fenomeno a un principio primo; esso utilizza lo stesso sistema selettivo e utilitarista quando rifiuta di dibattere un certo numero di questioni. Affronteremo queste questioni in dettaglio quando tratteremo più avanti del problema dei testi (...).

#### 4. Sicurezza intellettuale e affermazioni perentorie

Speriamo ora di poter mettere in luce la fusione organica esistente tra questo meccanismo e quello della «unificazione del pensiero e della religione», che abbiamo evocato in precedenza. Senza dubbio è questa fusione dei due meccanismi che, nel discorso religioso contemporaneo, conduce i suoi sostenitori ad accusare i loro avversari a volte di ignoranza, a volte di incredulità. Se esso ammette alcune divergenze sui dettagli, non ne tollera alcuna di fondo. Del resto, come potrebbe farlo, poi-

ché pretende di detenere la verità assoluta? Così non è permesso che ai soli ‘*ulamā*’, «teologi dell’islam», di dibattere sul fenomeno dei «gruppi islamisti» o di trattarne nei loro scritti. Poiché «numerosi penne ignoranti, cariche d’odio o partigiane hanno affrontato questo soggetto senza disporre della conoscenza e delle luci del Libro divino. Di fronte a esse, i sapienti dell’islam avevano il dovere di ristabilire la verità in tutta onestà»<sup>21</sup>. I sostenitori del discorso religioso si considerano ugualmente come i soli abilitati a definire l’«estremismo» — fenomeno complesso che richiede la cooperazione di specialisti di diverse discipline. Nessun enunciato ha valore ai loro occhi «se non è fondato sui concetti islamici autentici e sui testi e i principi della *sbarī’a*, e non sulle semplici opinioni. Non vale altro che la parola di Dio e del suo Profeta»<sup>22</sup>. Partendo da questi concetti — o dalle opinioni degli anziani — gli autori del discorso religioso non considerano come «estremisti» i diktat pronunciati dalla gioventù in materia di «canto, musica, pittura, fotografia...», diktat ai quali io mi oppongo, e con me un certo numero di teologi eminenti di questo secolo, ma che sono sostenuti da molti specialisti musulmani antichi e contemporanei. In realtà, una buona parte dei comportamenti rimproverati a coloro che si chiamano «estremisti» — nozione che suggerisce intransigenza e rigidità — hanno un’origine legale nella nostra giurisprudenza e nel nostro bagaglio culturale, e sono stati preconizzati e adottati da alcuni contemporanei<sup>23</sup>, come l’obbligo di portare lo *hijāb* (velo che copre i capelli ma non il viso) per la donna, o il *niqāb* (velo che copre anche il viso), e per l’uomo la barba e la *jilbāb* (abito lungo e ampio) invece della camicia e dei pantaloni, senza contare la proibizione di stringere la mano alle donne e altri tabù.

Non sopportando divergenze se non sulle questioni marginali e sui dettagli, il discorso religioso dà prova, riguardo a questi ultimi, di una «tolleranza» manifesta e stupefacente, che arriva sino ad ammettere... l’intransigenza, l’inflessibilità, anzi, l’estremismo. Ma è sufficiente che le divergenze mirino al fondo, perché esso si rifugi dietro la verità assoluta che pretende di rappresentare e faccia ricorso alla lingua del dogma. Allora sparisce la frontiera immaginaria che separa, come alcuni credono, moderazione ed estremismo. Alcuni ritengono che sia prova di estremismo e di fanatismo, anzi di barbarie, qualificare come incredulo colui che ha un credo differente dal nostro. I sostenitori del discorso religioso vi vedono, da parte loro, uno dei fondamenti della fede:

Considerare come empì coloro la cui religione differisce dalla propria è per alcuni un segno di fanatismo; ora la fede religiosa risiede essenzialmente nella certezza incrollabile, presso il credente, di essere nel vero, quindi di dare torto al suo contraddittore. Questa è una verità che non ammette alcuna concessione<sup>24</sup>.

Il discorso religioso postula per esempio che l’islam si è isolato, tenuto in disparte dalla realtà e dalle sue metamorfosi; poi, trasformando questo semplice postulato in verità indubitabile, esso si lancia nell’interpretazione di tutti i problemi sociali, economici, politici, culturali e morali... e conclude che solo il ritorno all’islam e alla *sbarī’a* è suscettibile di risolverli. Non si preoccupa affatto di sapere perché, quando e come l’islam si sia allontanato dalla realtà delle società islamiche. Si tratta tuttavia di questioni fondamentali. Se non si tenta di dare una risposta scientifica, l’ipotesi evocata in precedenza resterà allo stato di ipotesi, inafferrabile, non analizza-

bile, non suscettibile di interpretazione. Ma il discorso religioso guarda come una fatalità questo divorzio tra l'islam e la realtà. Da qui la sua incapacità a proporre soluzioni precise e la sua propensione a ripetere che l'islam è la sola soluzione, a dare della realtà un'immagine sommaria e semplificata:

Noi avevamo tra le mani un'arma che abbiamo utilizzato una volta per trionfare. Poi, avendola gettata, siamo avanzati nella via della disfatta (...). Quando il Corano ritroverà la sua libertà, questa Nazione ritroverà la propria<sup>25</sup>.

Così il discorso religioso passa dall'ipotesi alla «descrizione» della realtà, poi propone, in tutta fiducia e sicurezza, la soluzione come se si trattasse di assiomi o di principi a proposito dei quali ogni disaccordo è tacciato di ignoranza, se non di incredulità. Se questa analisi semplificatrice della realtà tradisce la sua incapacità a comprenderla, essa giunge d'altra parte a dissimulare la verità riconducendo tutto a un solo e identico fattore. Riferendosi ad alcuni testi religiosi e interpretandoli (per esempio: «la comunità non può essere riformata se non da chi l'ha riformata nel passato») il discorso religioso si persuade che questo solo ricorso è sufficiente. Esso ritiene che «questa religione ha modellato la nazione musulmana una prima volta, e la modellerà ogni volta che la si vorrà resuscitare come lo fece Dio la prima volta»<sup>26</sup>. Esso trascura di determinare, con la sicurezza e il tono perentorio che gli è proprio quando ne pone il postulato, il momento in cui si è compiuta questa «disunione» tra la realtà e la religione, così come trascura di ricercarne le cause. Se alcuni sostenitori di questo discorso fanno risalire questa separazione al conflitto che oppose i musulmani verso la metà del primo secolo, o poco più in là, altri l'imputano alla debolezza generale che colpì la struttura politica dell'Impero islamico, mise fine alla sua unità, poi al califfato stesso<sup>27</sup>. Benché in Egitto il califfato abbia continuato a esistere in maniera puramente formale sotto il regno dei mamelucchi per passare in seguito sotto la dominazione ottomana, il discorso religioso ritiene che con l'abolizione di quel califfato formale, Kemal Atatürk abbia attaccato l'islam e il suo Stato<sup>28</sup>.

(...) Questa confusione tra le cause e gli effetti giunge a rigettare sull'espansione colonialista europea la responsabilità del ritardo del mondo islamico. Ora questo ritardo preesisteva al colonialismo e ne ha facilitato il compito. E se la lotta contro ogni forma di colonialismo, con tutti i mezzi possibili, è una necessità incontestabile, tacciare l'Europa di essere la sola responsabile del ritardo del mondo islamico equivale a non vedere in essa che l'incarnazione di un «demonio» e a considerare come «demoniaco» tutto ciò che ne emana. Questo discorso distingue tuttavia le realizzazioni materiali dalle acquisizioni intellettuali e culturali della civilizzazione europea, tollerando — anzi raccomandando — l'adozione delle prime e maledicendo le altre, qualificandole come pagane:

Le correnti filosofiche, l'interpretazione della storia umana, la psicologia, la morale e le teorie sociali — a esclusione delle osservazioni e dei dati diretti non accompagnati dalla loro interpretazione — sono (...) direttamente influenzati dalle credenze dell'anti-islam. Esse contengono nella loro maggioranza — se non tutte — un'ostilità evidente o mascherata verso la concezione religiosa in generale e islamica in particolare (...). Dire che la cultura è un'eredità umana che non ha né patria, né razza né religione, è esatto quando si tratta di scienze pure e della loro applicazione, purché non si esca da questa logica per

dare interpretazioni metafisiche ai risultati di tali scienze, né delle interpretazioni filosofiche sullo spirito umano, le sue attività e la sua storia oppure sull'arte, la letteratura e ogni forma di espressione affettiva. Al di là di questo, si tratta di una trappola del giudaismo internazionale<sup>29</sup>.

Così il musulmano contemporaneo si vede costretto a vivere nel presente sul piano materiale, dipendendo dall'Europa a questo riguardo, e nel passato sul piano spirituale, intellettuale e affettivo, perché legato al suo patrimonio religioso. Situazione che le società islamiche consacrano al nome stesso dell'islam, poiché i sostenitori del discorso religioso non considerano le loro idee come interpretazioni ma come l'essenza stessa dell'islam:

L'islam tollera che un musulmano prenda in prestito da un non musulmano, o da un musulmano empio, le sue conoscenze nell'ambito della chimica, della fisica, dell'astronomia, della medicina, dell'industria, dell'agricoltura, della gestione e così via. Ma non tollera in alcuna maniera che fonti non musulmane, o musulmani di cui la fede e la pietà non sono provate, gli indichino i fondamenti della sua religione, interpretino i suoi atti, giudichino il suo sistema sociale e politico, la sua arte, la sua letteratura, i suoi modi di espressione<sup>30</sup>... E se tutto ciò che proviene dall'ambito materiale è universale, il resto proviene direttamente dalle credenze che Dio trasmette. Tale è l'islam<sup>31</sup>.

Non è quindi strano ritrovare queste tesi nei discorsi della gioventù, esposti con lo stesso tono perentorio e considerati come non soggetti a dibattito. Il fenomeno appare chiaramente nel manifesto del Movimento della resistenza islamica nella Palestina occupata, soprattutto nel passaggio relativo allo Stato nazionale, «introdotto nel mondo islamico dal colonialismo europeo grazie ai collaboratori che è riuscito a reclutare al suo interno» Il manifesto, nella sua analisi della realtà, confonde tra cause ed effetti:

Il declino della potenza civile e militare del mondo arabo, così come la sua sclerosi intellettuale — che è cominciata dopo il XVII secolo dell'era cristiana, benché nata da fattori che risalgono ai primi secoli dell'Egira — ha coinciso con l'accresciuta vitalità dell'Europa e poi con la cristallizzazione del progetto colonialista europeo. A dispetto della sua fragilità, la fortezza islamica restava solida e resistette per più di due secoli a questa espansione che era riuscita senza troppe difficoltà a guadagnare una buona parte del mondo. Con l'aumento dello squilibrio delle forze, la fortezza sarebbe crollata, ma con un processo complesso e globale. Il progetto colonialista giunse, per cominciare, ad alienarsi culturalmente una larga parte dell'élite del mondo islamico. In seguito, con la forza militare e l'occupazione, condusse sanguinose battaglie sulle rive dell'Oman, in Libia e in Egitto fino alla prima guerra mondiale. Esso giunse infine a impiantare uno Stato sionista nel cuore del mondo arabo e musulmano per mantenerlo frammentato e assoggettato<sup>32</sup>.

Nel discorso religioso, il movimento nazionalista appare come un complotto europeo mirante a dividere il mondo islamico. È un'affermazione di principio che giunge al rifiuto della recente proclamazione, da parte del Consiglio nazionale palestinese, dello Stato palestinese. Esso presenta il nazionalismo come un movimento laico, avversario della fede e della religione. Esso postula che:

i legami che si basano sulla razza, la terra, il colore della pelle, la lingua e gli interessi comuni» sono legami grossolani e la civiltà islamica è «musulmana e non araba, religiosa e non nazionale»<sup>33</sup>.

Nello stesso tono categorico, il discorso religioso applica simili analisi alla realtà internazionale e riconduce i problemi dell'umanità alla trasgressione della religione e all'allontanamento dalla via divina:

Egli si è allontanato dal suo Dio e dalla Sua via, ha rifiutato l'onore che il suo Dio gli faceva, si è trasformato in macchina o ha fatto della macchina il suo idolo, ha fatto della donna un animale docile come ha fatto di se stesso un animale grossolano, il solo scopo del loro incontro è il godimento... Ha soffocato le sue particolarità umane, consacrando la sua energia alla produzione materiale... Ha fondato la sua economia sull'usura, ha adottato altre divinità oltre Dio, come il denaro, i beni materiali, la produzione, la terra, il sesso, il desiderio... I legislatori hanno usurpato il diritto di Dio a legiferare, hanno usurpato la sua divinità... Era inevitabile che l'uomo, dopo aver agito così, sopportasse il castigo della religione e pagasse il peso schiacciante dell'essere mancato all'Appello (...). L'umanità intera fu allora condannata. Guerre orribili si lasciano alle spalle milioni di vittime, [il mondo conosce] crisi ininterrotte»<sup>34</sup>.

La cosa più grave è che tutto ciò sia presentato come l'«islam» autentico.

##### 5. *Il disprezzo della dimensione storica*

Questo meccanismo è di una nettezza impressionante in tutti gli aspetti del discorso religioso così come nei suoi presupposti. Ciò appare chiaramente in questa ricerca illusoria di conformità tra la ricezione dei testi storicamente datata — l'interpretazione — e i testi originali che, almeno linguisticamente, appartengono al passato. Questa illusione induce gravi problemi sul piano del credo, problemi che il discorso religioso perde di vista. Confondere il pensiero e la religione trascina a confondere l'ambito del profano e quello del divino e ingloba in un alone di sacralità ciò che è umano e temporale. Ciò può spiegare l'esitazione di numerosi autori a rilevare gli errori degli *'ulamā*), a tacerli se non a giustificarli". E mentre nell'analisi dei testi letterari — opere umane — noi non confondiamo il testo — o l'intenzione del suo autore — con l'interpretazione, il discorso religioso non si accontenta di abolire la dimensione storica che lo separa dal testo, ma pretende di cogliere i disegni divini. Questo disprezzo della dimensione storica appare non meno chiaramente nell'identificazione illusoria tra i problemi del presente e quelli del passato, supponendo che le soluzioni applicate una volta siano applicabili nello stesso modo ai nostri giorni. Basandosi per conseguenza sull'autorità degli antenati e del patrimonio e dando ai loro scritti la sacralità di testi «autentici», i sostenitori del discorso religioso rinforzano il disprezzo della dimensione storica. Questo meccanismo, con quello della «certezza astratta e della determinazione intellettuale», contribuisce ad approfondire l'esilio dell'uomo e a mascherare i problemi reali dietro il discorso religioso. Noi possiamo a questo riguardo notare l'interazione esistente tra questo meccanismo e quello del «rinvio di tutti i fenomeni a uno stesso principio», soprattutto per ciò che concerne l'interpretazione dei fenomeni sociali. Ricondurre tutte le crisi delle società islamiche — anzi dell'umanità intera — all'«allontanamento dalla via divina» è in effetti un'incapacità di fare fronte alle realtà storiche, che si trovano così relegate nell'ambito dell'assoluto e dell'invisibile. Ne risulta ineluttabilmente una «eternizza-

zione» della realtà, un approfondimento del sentimento di esilio dell'uomo nel seno di questa realtà, un allineamento sulle posizioni delle forze reazionarie, ciò in contraddizione con un discorso religioso che, nella sua apparenza, sembra operare per il cambiamento, il progresso e lo sviluppo.

Ci è sufficiente qui di rivelare in quale maniera il discorso religioso ha fatto ricorso a questo meccanismo nel suo utilizzo del termine *jābiliyya*, poiché noi vi ritorneremo nel contesto della nostra analisi dei presupposti intellettuali di questo discorso. È importante per prima cosa non confondere l'accezione moderna del termine, «ignoranza» — ossia la «non conoscenza», il non sapere — e la sua accezione nella lingua araba pre-islamica, in cui ha il senso di un «assoggettamento alle emozioni» a scapito del ricorso alla ragione, alla logica. Così comprendiamo i versi di alcuni poeti di quell'epoca:

Che ci si opponga l'ignoranza,  
E noi dimostreremo un'ignoranza superiore.

O ancora:

La nostra saggezza è più pesante delle montagne  
Ma voi ci riterrete pazzi se noi facessimo gli ignoranti.

L'ignoranza designa qui un comportamento contrario alla ragione e alla logica, come rivelato dall'uso del termine nella poesia pre-islamica. Secondo un'interpretazione sociologica della lingua, ciò si riferisce al fatto di ricorrere ai rapporti di forza nelle relazioni fra tribù e nelle relazioni tra individui e gruppi in seno alla tribù. Cosa formulata in questi termini dal poeta Zuhayr Bin Abī Salma:

Colui che non difende il suo (le sue riserve) con le armi è schiacciato,  
Colui che non opprime gli altri è oppresso.

Le relazioni sociali basate sull'ingiustizia e sull'ignoranza erano senza alcun dubbio le cause principali del ritardo globale di quella società. Per trasformarla, l'islam pose alcuni principi, come quello di rimettersi all'arbitraggio della «ragione» e di combattere l'ingiustizia e l'ignoranza. Si possono quindi intendere come un appello all'arbitraggio della ragione gli anatemi lanciati contro il «potere jahilita» dai primi testi religiosi. È questa una interpretazione diametralmente opposta a quella che ne dà il discorso religioso contemporaneo. Questi testi riguardano all'origine una realtà storica data che assegna loro — per mezzo della lingua e delle sue componenti sociologiche — un senso determinato. Se l'accezione della parola può aprirsi, allargarsi per inglobare altre nozioni, occorre tuttavia non portare danni al significato primo e non contraddirlo. Così si trovano legati il significato storico del termine *jābiliyya* e quello di *jahl* nel suo senso contemporaneo: poiché la non conoscenza, l'esilio del sapere, sono uno dei pilastri dell'assoggettamento alle emozioni, ossia uno dei pilastri del «fanatismo».

Nella lingua post-islamica il termine *jābiliyya* designa ormai un'epoca determinata nella storia della società araba, quella del pre-islam. Ora se l'islam è l'antitesi di ciò che precede, questo vuol dire che esso rappresenta nella sua essenza stessa l'appello all'arbitraggio della ragione e della logica, anche per ciò che concerne l'inter-

pretazione dei testi. Ma nel suo disprezzo della dimensione storica e per l'attaccamento alla sua stessa ideologia, il discorso religioso rifiuta questa evidenza. Esso chiama *jābiliyya* l'attentato al potere di Dio attraverso il ricorso alla ragione:

Questa *jābiliyya* è un attentato all'autorità di Dio sulla terra, soprattutto alla prima delle qualità divine, la sovranità. La *jābiliyya* conferisce quest'ultima agli uomini che si arrogano così il diritto di stabilire dei principi, valori, leggi, sistemi, statuti... lontano dalla linea di condotta determinata da Dio<sup>36</sup>.

Secondo questa definizione, il termine in questione non designa più un'epoca storica conclusa ma una posizione intellettuale suscettibile di ripetersi «ogni volta che la società devia dalla via tracciata dall'islam, nel passato, nel presente e nel futuro»<sup>37</sup>. Il discorso religioso pretende che sia questa la definizione obiettiva che ingloba «tutte le società contemporanee»<sup>38</sup> senza escluderne le società islamiche o designate come tali, poiché se esse credono in altra divinità che in quella di Dio, esse «accordano la sua sovranità a un altro che non è Lui»<sup>39</sup>.

La *jābiliyya* si oppone quindi alla sovranità divina; essa consiste nel sottomettersi al governo degli uomini contro quello di Dio. E benché in ultima analisi, la sovranità significhi il ricorso all'arbitraggio dei testi religiosi, questi non possono fare a meno degli uomini per essere compresi e interpretati. Essi non rivelano da se stessi il loro significato, questo è enunciato dagli uomini, come ha detto l'*imām* 'Alī Bin Abī 'Tālib. Secondo il discorso religioso, la sola autorità capace di compiere questa missione con la più grande obiettività — al riparo dalle passioni e dai partiti presi ideologici — è quella degli uomini di religione. In altri termini, la sovranità divina giunge in realtà a quella degli uomini di religione, esseri umani che hanno i loro pregiudizi e le loro appartenenze ideologiche. Ma il discorso religioso si intimidisce e si rifugia nella perifrasi ideologica senza risolvere la contraddizione:

Il Regno di Dio sulla terra non si realizza con l'esercizio della sovranità da parte di alcuni uomini in particolare — i religiosi — come era il caso al tempo della dominazione della Chiesa, né con uomini che parlano a nome della divinità come è il caso nei sistemi teocratici. Esso si realizza facendo regnare la *shari'a* e rimettendosi a Dio per risolvere ogni questione, conformemente alle regole stabilite da Lui<sup>40</sup>.

La non conoscenza della dimensione storica non si ferma a questa identificazione illusoria del passato e del presente ma si estende alla comprensione della nascita e dell'evoluzione dell'islam nella società. Non analizzeremo qui la dialettica della relazione dell'islam con la realtà dopo la Rivelazione, poiché il discorso religioso sembra cosciente di alcune dimensioni di questa relazione quando si tratta per lui di provare il «realismo» dell'islam o il suo rispetto del processo di cambiamento. Esso va in tutt'altra maniera quando evoca la relazione dei primi musulmani con la realtà della loro società. Dà allora dei musulmani del tempo della Rivelazione un'immagine di fantasia simile a quelle che presentano i racconti religiosi televisivi: essi differiscono sotto ogni aspetto dai musulmani contemporanei (vestiti, gesti, linguaggio, pronuncia delle parole...). Il discorso religioso sembra immaginarsi che l'islam abbia sottratto al musulmano tutto ciò che lo rendeva dipendente dalla sua società:

Quando un uomo abbracciava l'islam, esso si sbarazzava di tutto quello che aveva vissuto nella *jābiliyya*. Egli entrava in una nuova era, interamente separata dalla sua vita an-

teriore. Esso rompeva ugualmente ogni legame con la società «jahilita» che lo circondava, anche se, nelle sue transazioni quotidiane, egli trattava ancora con politeisti. Poiché l'isolamento affettivo è una cosa, e le transazioni quotidiane sono un'altra<sup>41</sup>.

È naturale che questa percezione si accompagni a un appello a distaccarsi dalla realtà e a disprezzarla:

Noi non abbiamo per missione di riconciliarci con la realtà di questa società jahilita né di doverle obbedienza, poiché essa è inconciliabile con noi a causa del suo «jahilismo». La nostra missione è piuttosto di cominciare a cambiare noi stessi, per cambiare in seguito questa società... A questo scopo, noi siamo chiamati in primo luogo a disprezzare questa società e i suoi valori. Allo stesso tempo, noi non dobbiamo allontanarci di un pollice dai nostri valori per incontrarla a metà strada. No, le nostre strade non si incrociano e se noi le cediamo il minimo pollice di terreno, noi perdiamo la strada e ci smarriamo<sup>42</sup>.

È a questa fonte che attinge il discorso dei gruppi islamici, ed è essa che forgia il comportamento dei loro membri ed è così che il musulmano vive al di fuori della storia. E, come è impossibile che il musulmano si riconcili con la sua realtà se non dopo averla cambiata, è del tutto impossibile anche che l'islam (in questa logica) si riconcili con un qualsiasi tipo di pensiero o di concezione positivista, qualunque essa sia:

Poiché la visione dell'islam è chiara e netta, la verità non è multipla e tutto ciò che è al di fuori di essa è aberrazione. O Dio regna, o è la *jāhiliyya*... L'islam non è venuto per conservare il silenzio sulle avidità della gente (...), attuale o del passato, in Oriente come in Occidente. Esso è venuto a bandirle e a dare alla vita umana le sue proprie basi<sup>43</sup>.

Il «realismo» dell'islam come lo presenta il discorso religioso è così spazzato via, per non parlare della relazione dialettica tra l'islam e la realtà. Il discorso religioso giunge dunque a isolare l'islam dalla realtà e dalla storia insieme, mentre la Rivelazione — e di conseguenza l'islam — è un fatto storico.

## II. *I postulati intellettuali.*

### 6. *La sovranità*

L'islam, nella sua essenza, chiamava a introdurre la ragione nell'ambito del pensiero e la giustizia in quello del comportamento sociale, come alternative all'ignoranza e all'ingiustizia che costituivano i fondamenti della società araba e che la Rivelazione ha affrontato come prima cosa. In tutta la storia della cultura islamica, il discorso religioso — con le sue differenti tendenze — ha tenuto a negare ogni contraddizione tra Rivelazione e ragione, contraddizione che poteva sorgere dal fatto dell'evoluzione costante della realtà e dell'immutabilità dei testi: la «trasmissione» dei testi sarebbe convalidata dalla ragione, senza che sia vero il contrario; la ragione sarebbe la base dell'accettazione della Rivelazione. La disputa sopraggiungeva nel seguito del processo: avendo compiuto il suo ruolo nel sostegno dei testi, la ragione dovrebbe in seguito

abdicare oppure proseguire la sua azione in materia di comprensione e di interpretazione dei testi? Ma il disaccordo è rimasto teorico e il discorso religioso ha continuato a confermare l'«accordo tra l'intellegibilità (di ciò che è ragionato) e l'autenticità (di ciò che è trasmesso)» (*Muwāfaqa sarīh al-mā'qūl li-sabīh al-manqūl*), per riprendere il titolo di un'importante opera di Ibn Taymiyya, teologo sunnita fondamentalista. I teologi hanno contribuito a stabilire una serie di principi fondamentali — l'analogia, il rispetto delle intenzioni e degli interessi — relativi all'intervento della ragione umana nella comprensione e nell'interpretazione dei testi. Fintanto che la cultura arabo-islamica ebbe per prima preoccupazione di istituire il ruolo della ragione e conservò per principio il pluralismo e la libertà di pensiero, essa rimase viva e attiva. Ma questo non durò, a causa dei fattori sociopolitici di cui ripareremo.

Il primo tentativo di sottomettere la ragione al testo risale all'incidente della battaglia di Siffin (quando copie del Corano furono alzate sulla punta delle spade e gli omāyyadi furono pregati di «fare prevalere il Libro di Dio»). Certo, si trattava in quel caso di una «furbizia» ideologica che permise di sfondare le fila degli avversari nel nome del testo e di seminare tra loro una discordia che mise fine al conflitto a vantaggio degli omāyyadi. Questa furbizia rivela il suo contenuto ideologico quando noi realizziamo che essa ha «trasferito il conflitto dall'ambito socio-politico che gli è proprio a quello della religione e dei testi». L'*imām* 'Alī ne ebbe coscienza e parlò allora ai suoi uomini in questi termini:

Adoratori di Dio, andate avanti per difendere i vostri diritti. Combattetevi coraggiosamente, poiché Mu'āwīyya e Amr Ibn al-'As (egli citò altri nomi ancora) non sono attaccati né alla religione né al Corano. Io li conosco ben meglio di voi. Io li ho frequentati quando essi erano bambini, poi quando furono degli uomini: essi furono i peggiori tra i bambini e i peggiori tra gli uomini. Brandendo (i loro Corani) (...) davanti a voi, essi non cercavano che di tendervi una trappola<sup>44</sup>.

Quando il conflitto socio-politico passa dall'ambito della realtà a quello dei testi, la ragione diviene sottomessa al testo e la sua funzione si limita a sfruttarlo per giustificare ideologicamente la realtà. Cosa questa che porta questa realtà a essere sostenuta nello stesso tempo dai pensatori del potere e dall'opposizione, poiché il conflitto si è trasformato in una polemica religiosa sull'interpretazione dei testi. In più, facendo appello all'autorità dei testi nell'ambito sociopolitico, si arriva a una sorta di «totalitarismo» del testo che finisce per dominare il discorso religioso tardivo, come nel caso del principio di sovranità nel discorso religioso contemporaneo.

Se il principio di autorità dei testi conduce a eliminare l'indipendenza della ragione subordinandola a testi ai quali essa si alimenta, nei quali essa si rifugia e cerca protezione, lo stesso processo si ripete nella storia della cultura arabo-islamica, e si giunse all'annientamento dei Mu'taziliti in seguito al regno di al-Ma'mūn e all'imprigionamento del ragionamento filosofico in limiti ristretti. Poi Abū Famīd al-Ghazālī diede alla ragione il colpo di grazia.

Non è sorprendente che l'epoca che ha ascoltato il discorso di al-Ghazālī sia stata quella del crollo politico, della dissoluzione sociale e dell'egemonia dei militari sugli affari di Stato, epoca che ha avuto fine con la caduta di Baghdad e l'eliminazione dell'ultima delle strutture-simbolo dello Stato islamico. Al-Ghazālī: introduceva una rottura nel rapporto di causalità.

Circa un secolo dopo la sua morte, i teologi riuscirono a far insorgere i sultani contro ogni persona che apprendesse o insegnasse la filosofia, considerata come:

una fonte di impudenza e di depravazione, di confusione e di smarrimento, di incredulità e di aberrazione. Colui che si dà alla filosofia diviene cieco alla beltà della pura *shari'a*, sostenuta da argomenti innegabili e da prove evidenti. Colui che la apprende o la insegna soffrirà l'isolamento e la privazione, e cadrà sotto il dominio di Satana... Spetta al sultano di respingere le malefatte di questi dannati sui musulmani, di cacciarli dalle scuole, di sanzionare l'esercizio del loro mestiere e di proporre a coloro che sembrano credere alle dottrine dei filosofi di scegliere tra la spada e l'islam, per spegnere il loro fuoco e cancellarne le conseguenze<sup>45</sup>.

Il discorso fondamentalista (*salafi*) arriva così a contraddire l'islam opponendosi a uno dei suoi elementi essenziali, la ragione, che esso immagina di istituire quando, in verità, non fa che negarla negando la sua base cognitiva. Ora, il ritorno all'islam non saprebbe avere luogo senza il ritorno alla ragione nel pensiero e nella cultura. Ma ciò contraddice l'appello del discorso religioso contemporaneo a far prevalere i testi, riprendendo qui il discorso dei suoi antenati omayyadi (...). E se il Rinascimento europeo moderno ha avuto per disegno di liberare la ragione dall'autorità dei testi, di cui la Chiesa monopolizzava la comprensione e l'interpretazione, era del tutto naturale che la razionalità della cultura islamica, assalita fino al suo annientamento, vi trovasse un appoggio. Questo spiega probabilmente perché il concetto di *jābiliyya*, nel discorso religioso contemporaneo, si sia esteso fino a inglobare tutte le correnti di pensiero razionalista, nella cultura arabo-islamica come nella cultura europea. Numerosi passaggi, in questo discorso, accusano il «demone europeo», e vedono in ogni prodotto del pensiero islamico, dopo l'epoca della Rivelazione, una deviazione dall'islam. Abū 'Alā al-Mawdūdī, una delle principali fonti di riferimento dell'islamista Sayyid Quṭb, riteneva che *la jābiliyya* si impegnasse in tre direzioni: l'ateismo, il politeismo o il paganesimo in tutte le sue forme, antiche e moderne, e la tendenza sufi agnostica; tendenze che, sotto la copertura dell'islam e in seguito al regno dei califfi, «si sono infiltrate nella realtà islamica e hanno cominciato a diffondervi i loro veleni». Secondo al-Mawdūdī, si è arrivati a un:

miscuglio di filosofia, di letteratura e di scienze proveniente dalla Grecia, dall'Iran e dall'India, a destinazione del mondo islamico. È così che emerse il disaccordo teorico tra i musulmani e che videro la luce la dottrina dei mu'taziliti e le tendenze al dubbio e all'ateismo. È così, soprattutto, che nacquero divergenze sul piano del credo, dando nascita a delle nuove tendenze. Oltre a tutto ciò, la danza, la musica e la pittura — arti non islamiche — furono incoraggiate da coloro ai quali queste vili pratiche erano un tempo proibite<sup>46</sup>.

Questa sconfessione della riflessione razionale e questo rifiuto del disaccordo e del pluralismo hanno costituito e costituiscono ancora uno dei pilastri del concetto di «sovranità». Più grave è l'opposizione del «profano» e del «divino» e il parallelo costante tra l'intervento divino e l'intervento degli uomini, che giunge naturalmente a negare agli sforzi umani ogni valore:

Le esperienze umane girano senza sosta in un circolo vizioso, segnate come sono dall'ignoranza, dalla carenza e dai pregiudizi. La salvezza esige di uscire da questo circolo vizioso e di cominciare un'esperienza nuova e autentica, che poggi su basi radicalmente

differenti, di ispirazione divina: la conoscenza (e non l'ignoranza), la perfezione (e non la carenza), la potenza (e non la debolezza), infine la saggezza (e non i pregiudizi)... Un'esperienza che abbia per scopo di mettere fine all'adorazione dell'uomo da parte dell'uomo e di orientarlo verso l'adorazione di Dio e di Lui solo<sup>47</sup>.

Questa separazione del divino e dell'umano disconosce la verità immutabile presente nella natura stessa della Rivelazione in quanto punto di congiunzione, discorso in cui si ricongiungono il divino e l'umano. In altri termini, se il discorso divino sollecita una «rivelazione» nel linguaggio degli uomini con tutta la sua scienza, la sua perfezione, la sua potenza e la sua saggezza, la ragione umana comunica con il discorso divino attraverso la mediazione dell'«interpretazione», con la sua ignoranza, la sua carenza, la sua debolezza e i suoi pregiudizi. Il discorso religioso ignora questa verità, e seguendo le tracce del suo predecessore al-Ash'arī nel consacrare una ideologia simile, continua a esiliare l'uomo dalla sua realtà, liberando la strada al dominio di un'autorità di un tipo particolare.

Scavando ancora di più l'abisso tra il divino e l'umano, i concetti religiosi sono riformulati — reinterpretati — per corrispondere all'ideologia di «sovranità», soprattutto quelli di «adorazione», di «Dio», e di «religione», a ciascuno dei quali al-Mawdūdī ha consacrato un testo particolare, edito a più riprese in un certo numero di paesi musulmani e considerato come il «manifesto» di molti gruppi islamici<sup>48</sup>. Sayyid Quṭb appare quasi come un interprete delle idee di al-Mawdūdī. Ci è sufficiente qui soffermarci sulla sua spiegazione del concetto di «divinità», asse attorno al quale ruotano gli altri tre. Sayyid Quṭb ritiene che la più importante, anzi la prima delle caratteristiche della «divinità» è la «sovranità» o il «diritto di sovranità assoluta», che consiste nel legiferare per gli uomini, nel determinare i loro modi di vita e nel promulgare i loro valori. Ogni persona che pretenda di compiere questa missione pretende, facendo ciò, di godere della prima delle qualità della divinità, e ogni persona che le consenta questa pretesa la considera come Dio, al di fuori di Dio, riconoscendole la prima delle caratteristiche della divinità<sup>49</sup>. La dottrina islamica è quella «che riconosce esclusivamente a Dio la divinità — rappresentata dalla sovranità — e organizza la vita reale nei suoi dettagli quotidiani»<sup>50</sup>. Il rifiuto della sottomissione alla sovranità significa il rifiuto della servitù umana allo sguardo di Dio, rifiuto che spinge l'uomo ad adorare se stesso: è, allo sguardo dell'islam, la più pesante delle servitù, dice Sayyid Quṭb, identificando la sua interpretazione e quella di al-Mawdūdī con i precetti dell'islam stesso<sup>51</sup>. Secondo il discorso religioso, l'islam è venuto a liberare l'uomo, ma la sua concezione della liberazione si riduce al trasferimento della sovranità dall'ambito della ragione umana a quello della Rivelazione divina:

La proclamazione della sola sovranità di Dio nel mondo di quaggiù e nell'aldilà equivale a un sollevamento globale contro la sovranità degli uomini sotto tutte le sue forme, così come un rifiuto totale di ogni situazione sulla terra in cui gli uomini governino in una maniera o nell'altra; in altri termini: dovunque la divinità sia quella degli uomini, in una qualsiasi maniera, poiché il governo nel quale il potere è esercitato dagli uomini, fonti di ogni autorità, costituisce una divinizzazione degli uomini che li incita a scegliere fra loro Signori al di fuori di Dio<sup>52</sup>.

Se la via divina si riduce in fin dei conti per gli umani a comprendere e interpretare la Rivelazione, la concezione, enunciata dal discorso religioso, della liberazione

apportata dall'islam viene spazzata via e il contenuto ideologico del concetto di sovranità è messo a nudo, con tutto ciò che esso comporta di abolizione della ragione e di sottomissione dell'uomo a un potere autoritario. Ora l'islam ha apportato il monoteismo per liberare la ragione umana dai miti e permetterle di esercitarsi liberamente nell'ambito del pensiero e in quello della vita sociale. Inoltre, il monoteismo si indirizza alla realtà sociale, contribuisce alla riformulazione delle relazioni tra i suoi gruppi in conflitto e instaura nuove relazioni fondate sulla giustizia e l'uguaglianza. Tuttavia, il discorso religioso amputa questa verità e interpreta il suo contenuto attribuendolo all'arabo contemporaneo della Rivelazione:

Non c'è altro Dio che Allah, come lo comprende l'Arabo che conosce bene gli arcani della sua lingua; altrimenti detto, non c'è altra sovranità che quella di Dio, altra legge che quella che emana da Dio, altro potere sulle persone che quello, assoluto, di Dio<sup>53</sup>.

Questa confusione tra divinità e sovranità — generale e assoluta — a tutti livelli della realtà, conduce a confinare l'uomo alla dimensione dell'«adorazione». Il discorso religioso si ostina a vedere in questa sola dimensione il sommo della liberazione concessa all'uomo dall'islam. Questa insistenza ha gravi ripercussioni sul piano delle relazioni tra individui nel seno delle diverse istituzioni sociali e nei loro rapporti con i rappresentanti del potere — qualunque esso sia e a ogni livello. Nella sua consacrazione della servitù dell'uomo al cospetto di Dio, il discorso religioso si basa naturalmente sull'autorità di numerosi testi religiosi senza comprendere che tutti i testi — compresi questi ultimi — hanno la loro storicità, cosa che non mette in discussione la loro origine divina. (...)

È attraverso gli scritti di Sayyid Quṭb, teorico della confraternita dei Fratelli Musulmani, che il discorso religioso ha cominciato a incentrare il suo interesse sul concetto di sovranità. Questo è cominciato negli anni sessanta, in seguito al confronto brutale che ha opposto i Fratelli al potere politico verso la metà degli anni cinquanta e che ha condotto alla dissoluzione della confraternita e al giudizio dei suoi membri: alcuni di essi furono condannati a pene di prigionia commisurate al loro grado nella gerarchia della confraternita e numerosi suoi leader furono giustiziati. (...) Le attività della confraternita non cessarono ma passarono alla clandestinità. Sayyid Quṭb fu nel numero degli incarcerati; non cessò per questo di scrivere. È forse questo stesso periodo che ha fatto di lui il teorico della confraternita e il portavoce della sua ideologia. Perciò alcuni studiosi avanzano l'ipotesi che l'insistenza degli scritti di Quṭb sul concetto di sovranità, oltre alle sue accuse contro la società miscredente e alla sua condanna dei regimi e sistemi sociopolitici e intellettuali che si sono succeduti nel corso della storia dell'umanità, possono trovare una spiegazione nelle sevizie che i Fratelli, tra cui Sayyid Quṭb stesso, subirono nelle loro celle. È quindi un complesso di persecuzione che ha riunito Quṭb e al-Mawdūdī<sup>54</sup>. Ma questa ipotesi, più che spiegare il fenomeno, lo giustifica solamente; e noi abbiamo mostrato più in alto che il concetto di sovranità è inerente al discorso religioso che ha regnato nella storia dell'islam. Latente nella struttura di questo discorso, a volte si manifesta e a volte tace. Il complesso di persecuzione spiega forse il comportamento dei giovani che hanno retto la fiaccola delle idee di Quṭb, di cui furono impregnati nelle prigioni e che intendevano applicare dopo la loro liberazione, fosse anche a rischio della vita.

Ma se questo «complesso» può spiegare l'apparizione del concetto di sovranità nel discorso di Quṭb, non spiega la sua presenza nella fonte alla quale egli ha attinto: al-Mawdūdī. La questione resta in sospeso. Per rispondervi, converrebbe menzionare alcuni cambiamenti osservati nelle rivendicazioni di Quṭb, prima e dopo la sua adesione alla confraternita dei Fratelli Musulmani. Coloro che hanno letto *Ma'raka al-islam wa-l-ra'smāliyya* («La lotta dell'islam e del capitalismo», 1950), e *al-'Adāla l-ijtimā'iyya fī-l-islam* («La giustizia sociale nell'islam», 1951), hanno potuto notare l'interesse che il loro autore porta ai problemi urgenti della realtà, e la sua ricerca di soluzioni appropriate. Essi hanno potuto anche trovare nelle due opere le grandi linee che hanno in seguito contraddistinto il discorso di Quṭb, come l'opposizione totale tra il sistema islamico e la cultura occidentale, la critica della rottura che si è prodotta in Occidente tra la Chiesa e la scienza, la denigrazione dei sostenitori dell'appello alla liberazione del pensiero e della ragione, Salāma Musa e Taha Husayn in particolare. Più importante è il suo rifiuto dell'eredità filosofica razionalista della cultura islamica, sotto il pretesto che l'islam ha una filosofia propria residente nei suoi fondamenti teorici, il Corano, gli *ḥadīth*, la tradizione e la *sunna* del Profeta. Quanto alla filosofia di Ibn Sinā. (Avicenna), di Ibn Rushd (Averroè) e dei loro confratelli, che sono chiamati i «filosofi dell'islam», essa non sarebbe che l'ombra della filosofia greca e non avrebbe alcun legame con l'islam. Confrontando la posizione dei teologi e delle dottrine teologiche con la problematica del testo e della sua relazione con gli interessi in gioco, Sayyid Quṭb parteggia per i malekiti perché essi uniscono interessi e testo, respinge l'opinione di quelli che danno ai detti interessi la preminenza sul testo, così come quelle degli shafī'iti che non ne tengono alcun conto. Tuttavia, egli tornerà su questa posizione «moderata» a vantaggio del principio, nel discorso religioso contemporaneo in generale, secondo il quale «il testo non è suscettibile di interpretazione»<sup>55</sup>.

Se le costanti del discorso di Quṭb sono tali, le sue varianti conducono alle questioni concrete e brucianti che preoccupavano diverse forze politiche e sociali ed erano al cuore del discorso intellettuale e letterario egiziano e arabo, così come al cuore del discorso politico: colonialismo, federalismo, ingiustizia sociale e politica. Tali questioni erano percepite come interdipendenti. Secondo Quṭb:

Il colonialismo comprende che l'instaurazione di un potere islamico condurrà a un governo giusto e a una giusta ripartizione dei beni. Essa permetterà di tarpare le ali alla dittatura del governo e alla tirannia della ricchezza. Il colonialismo vigila sempre per impedire ai popoli di autogovernarsi, poiché ciò è di ostacolo al loro assoggettamento. Gli serve dunque di poter contare su una classe dittatoriale al potere, che disponga di un'autorità arbitraria e di una ricchezza considerevole. È con una tale classe che può trattare<sup>56</sup>.

Quṭb ritiene che la distribuzione equa delle ricchezze nell'islam sia assicurata da alcune misure che, non soltanto non si oppongono al sogno comunista o socialista, ma sono suscettibili di proporre all'umanità una società differente, la società islamica, in seno alla quale

l'umanità realizzerà forse il sogno che essa persegue attraverso il comunismo, il quale distrugge questo sogno riducendolo ai bisogni fisiologici del bere e del mangiare, o attraverso il socialismo che, con la sua natura materialista, le toglie la sua anima e la sua serenità<sup>57</sup>.

Nonostante questa percezione superficiale e parziale del socialismo e del comunismo, Qutb non li vede in opposizione con l'islam, se non dal punto di vista spirituale. Visione prossima a quella contenuta nella Carta nazionale della Rivoluzione di Luglio. Ben di più, le misure proposte da Qutb per realizzare una giusta ripartizione delle ricchezze nell'islam non sono molto diverse da quelle che furono messe in opera negli anni sessanta. Per lui, l'islam dà allo Stato poteri estesi

per moltiplicare i beni e le ricchezze, trame i fondi necessari al miglioramento della società, controllare il livello degli affitti e dei salari, nazionalizzare i servizi di utilità pubblica, combattere i monopoli, proibire l'usura, il profitto e lo sfruttamento. Questo islam non conviene alle classi profittatrici e gli sfruttatori non possono sopravvivervi<sup>58</sup>.

Sayyid Qutb supera queste idee generali per proporre soluzioni concrete; il problema del carovita, per esempio, può a suo parere essere risolto agevolmente

mediante il controllo, da parte dello Stato, delle importazioni e delle esportazioni e l'acquisto a suo vantaggio, a un prezzo remunerativo per i coltivatori, di tutti i raccolti esportati, il cotone per primo, e poi la loro rivendita ai prezzi mondiali. Lo Stato consacrerebbe le entrate così realizzate a colmare la differenza tra il prezzo d'acquisto elevato delle importazioni e il prezzo di vendita delle merci a un tasso conveniente per i consumatori<sup>59</sup>.

Quanto al «governo giusto», esso sarebbe garantito dall'applicazione, secondo metodi moderni, del principio della *shura* (consultazione), cioè dalla democrazia secondo cui il popolo è la fonte del potere:

poiché nell'islam il potere concesso al governante proviene da una sola fonte, la volontà dei governati (...) La scelta di un governante si opera per mezzo di elezioni libere; la vera libertà ha per condizione la scomparsa dello sfruttamento economico e dell'oppressione sociale che ne consegue (...) L'islam esige l'eliminazione di ciò che costituisce un ostacolo a un voto realmente rappresentativo: l'elettore non deve essere alla mercé del suo proprietario, del suo datore di lavoro o ancora di colui che detiene il potere, come avviene attualmente<sup>60</sup>.

Come si è operato il rovesciamento delle «priorità» nel discorso religioso di Sayyid Qutb? Come ha potuto esprimere un'ostilità manifesta nei confronti delle realizzazioni della Rivoluzione di Luglio, arrivando fino ad accusare i suoi leader di ignoranza e di incredulità — quando queste realizzazioni rispondevano alle rivendicazioni del suo discorso? Non bisogna perdere di vista che il rovesciamento mirava alle «priorità» e non ai precetti. Così la questione del credo — che era certamente latente prima — ha avuto la preminenza su quella della giustizia<sup>61</sup>. E lo stesso vale per il discorso di Qutb di rifiutare ormai categoricamente ogni «interpretazione» tendente ad allontanare il credente dal più nobile degli scopi, il riconoscimento del credo religioso da parte delle comunità umane. Da allora, i sostenitori della *da'wa* (appello) islamica hanno ritenuto necessario ricusare

il cinismo consistente nel dire di essere «promotore» della teologia musulmana in una società che non si annuncia sottomessa alla legge di Dio, rigettando ogni altra legislazione<sup>62</sup>.

Era in realtà un appello diretto contro i teologi — di cui alcuni erano Fratelli Musulmani — che avevano collaborato con gli uomini della Rivoluzione. Si fondava sul principio della «sovranità», cioè non ammetteva legislazione e interpretazione se non

una volta riconosciuto questo principio come essenza della fede; allo stesso modo in cui la questione della giustizia sociale era scomparsa o era stata rimandata, quella della giustizia politica era a sua volta scomparsa senza ritorno. Poiché, come abbiamo spiegato precedentemente, il concetto stesso della sovranità è la negazione del pluralismo intellettuale e politico e il rifiuto della democrazia: «Non esiste che un partito, quello di Dio: gli altri sono quelli di Satana...»<sup>63</sup>.

Così esposto, il concetto di sovranità evoca circostanze simili a quelle che prevalevano quando vide la luce, tuttavia con differenze... Ma si tratta sempre di una lotta per il potere, che una delle parti si ostina a situare in un quadro religioso, cosa che le permette di ingannare le coscienze e di anestetizzarle per accedere al potere. È un grave errore immaginare che il conflitto che oppose i Fratelli alla Rivoluzione avesse per oggetto la religione o il credo religioso. Si trattava in realtà di una lotta per il potere politico, o per la sovranità nel senso del «governo della società» e del «controllo della condotta dei suoi affari». Quanto al regime di Luglio, la sua posizione nei riguardi dei Fratelli non differiva da quella che adottava nei confronti delle altre forze di opposizione, che erano state violentemente represses. Se le priorità del discorso di Sayyid Quṭb sono cambiate, è perché il regime di Luglio ha realizzato le sue rivendicazioni nel momento in cui raggiungeva il discorso dominante. Era naturale che queste priorità cedessero il posto ai principi fondamentali che sono alla base del suo discorso, facendoli così emergere. Non si può fare a meno di notare che la dimensione ideologica del discorso di Quṭb si manifesta senza ombra di ambiguità [alla semplice lettura dei testi]. Abbiamo visto precedentemente come il suo rifiuto della teologia musulmana fosse in effetti un attacco diretto contro la collaborazione di un gruppo di *'ulama'* al regime di Luglio. Inoltre, il suo discorso si rivolgeva direttamente agli slogan formulati dal regime negli anni sessanta: libertà, socialismo e unità. Quṭb cominciò a demolire questi slogan, secondo lui illegittimi poiché non fondati sul precetto «credo religioso/sovranità»:

Il socialismo — o giustizia sociale — e l'unità — che si basa sul nazionalismo arabo — sono soltanto idoli che l'islam è venuto ad abbattere. Muhammad avrebbe potuto sollevare un movimento nazionalista arabo che radunasse le tribù dilaniate dalle lotte e dar loro un orientamento nazionale per strappare agli imperi colonizzatori, romano al nord e persiano al sud, le loro terre depredate<sup>64</sup>.

Si potrebbe anche dire che Muhammad era in grado di portare la fiaccola della lotta sociale, di scatenare una guerra contro la classe dei nobili e di lanciare un appello per la restituzione delle ricchezze ai poveri<sup>65</sup>.

Poiché non l'ha fatto, nessuno ha il diritto di farlo poiché, secondo questo discorso, il mondo vive un'epoca di *jāhiliyya* simile a quella che l'islam aveva affrontato, o forse peggiore. Sayyid Quṭb si indirizzava a Nasser come al regime che il principio di sovranità imponeva di combattere.

Noi non abbiamo bisogno di cercare l'origine del concetto di sovranità nel discorso di Quṭb: lo troveremo presso Abū 'Alā al-Mawdūdī. Il discorso dei gruppi islamisti contemporanei attinge a queste due fonti — Quṭb e al-Mawdūdī — e non a quelle dei khāriḡiti od altri come vorrebbero a volte far credere i rappresentanti del discorso ufficiale «moderato»<sup>66</sup>. È curioso notare il silenzio dell'istituzione di al-Azhar al momento della pubblicazione dell'opera di Quṭb, *Ma'ālim* («Punti di rife-

rimento»). Una volta incarcerato l'autore e confiscato il suo libro, sono esplosi i commenti, e lo Stato li ha riuniti in una raccolta intitolata *Ikhwān al-Shayyātīn* («I Fratelli di Satana»). La maggior parte affermava che le idee sviluppate nell'opera venivano dai khārigiti. Ora noi abbiamo dimostrato che sono gli omāyyadi che, alzando il Libro santo sulla punta delle loro spade, hanno posto il principio del ricorso al giudizio del Corano, disperdendo le folle dei credenti spossate dal combattimento. Colui che osava rifiutare questo ricorso al Libro di Dio destava verso di sé il sospetto di incredulità. Poi essi realizzarono — e i khārigiti in primo luogo — che ricorrere al giudizio del Corano conduceva a ricorrere a quello dell'uomo. Poiché, come spiegò loro l'imām 'Alī: «Il Corano è muto, sono gli uomini che ne danno lettura»<sup>67</sup>. Così il principio «non c'è altro giudice che Dio», ricusato dai khārigiti, venne a rispondere al principio del «giudizio reso da uomini dati su una data questione», quella del conflitto politico tra i partiti in litigio. Questo discolpa i khārigiti dal voluto snaturamento del loro pensiero nelle opere pubblicate in seguito, in epoche lontane, senza peraltro smentire il loro idealismo, che li ha molto spesso spinti a comportamenti estremi. Essi erano coscienti che i testi avevano il loro proprio campo di attività, e che ci sono degli ambiti dove non sono operanti (...).

Il ricorso al concetto di sovranità, nel discorso di al-Mawdūdī, nel senso in cui lo intesero gli omāyyadi — e non i khārigiti — riguardava soltanto il contesto del conflitto per il potere che opponeva musulmani e indù nel subcontinente indiano alla vigilia dell'indipendenza. Il colonizzatore britannico aveva, certo, contribuito ad allargare il conflitto, al punto che la scissione, raccomandata dagli ambienti imperialisti dalla metà del XIX secolo, si rivelò essere la miglior soluzione<sup>68</sup>. La minoranza dei musulmani parteggiò per la soluzione democratica, mentre la maggioranza si ostinava nella via della scissione. Il discorso religioso giustificò questa opzione invitando a considerare la religione — e non la terra, la nazionalità, la storia o la cultura — come il fondamento di ogni radunarsi umano: poiché l'islam era un modo di vita al quale non sfuggiva alcun ambito, era necessario che i musulmani del subcontinente indiano avessero una patria indipendente dove potessero vivere conformemente ai precetti della loro religione. Se al-Mawdūdī è almeno un po' giustificabile nel giudicare «jahilita» la sua società riferendosi alla natura delle credenze indù, la posizione di Quṭb, che segue le sue tracce per rivolgere la stessa accusa alla propria società, non si spiega che riferendosi al concetto di sovranità. Non bisogna perdere di vista che al-Mawdūdī, e Quṭb sulle sue tracce, giudicano «jahilite» le società e i regimi che non riconoscono la sovranità di Dio.

Ci restano ora da analizzare le gravi implicazioni — sociopolitiche soprattutto — che discendono dalla sottomissione al concetto di sovranità (...): esso giunge alla consacrazione di regimi sociali e politici tra i più reazionari e sottosviluppati. E se si trova a essere adottato da alcuni politici opportunisti come è spesso il caso nel mondo arabo-islamico, esso si rivolta contro i suoi partigiani. Se la dittatura è il fenomeno politico che più rivela il grado di deterioramento di una società in questo mondo, il discorso religioso contribuisce direttamente, con il suo ricorso al concetto di sovranità, a perpetuare questo fenomeno a dispetto delle contraddizioni che emergono di tempo in tempo e che sono dovute, a nostro avviso, ad abusi nel comportamento politico piuttosto che a divergenze ideologiche. Il conflitto che oppose i Fratelli Mu-

sulmani al regime di Luglio negli anni sessanta fu dunque, come abbiamo visto, una lotta per il potere. E contrariamente a molte delle forze di opposizione, i Fratelli non rivendicavano niente di meno, nel nome dell'islam e della sovranità di Dio, che il controllo totale degli affari della società. Il conflitto aveva dunque per oggetto il potere esclusivo, cosa che spiega la sua natura e la sua ampiezza. In più, gli uomini al potere in quel decennio erano coscienti del pericolo che poteva rappresentare l'emergere di suscettibilità religiose in una società che comportava una minoranza cristiana non trascurabile.

Negli anni settanta, il potere ha tentato di conferire ai suoi nuovi orientamenti un carattere religioso che, da una parte, suggeriva che i suoi predecessori erano atei, e, dall'altra, sfruttava i sentimenti delle masse per giustificare scelte contrarie ai loro interessi. Così non c'era da stupirsi che il regime si basasse su slogan come «lo Stato della scienza e della fede» e «il presidente credente», che la citazione dei testi dominasse il discorso religioso e che il potere fosse designato sotto il nome di *wilāya*, termine che fa riferimento al modo di designazione del governante all'epoca del califfato. E il governante chiamava ormai le masse «mio popolo», i soldati e gli studenti «figli miei»... La scoperta di qualche giacimento di petrolio nel paese diventava, in questo clima, un beneficio concesso da Dio alla persona stessa del governante, la patria — terra, popolo, patrimonio — essendo divenuta di colpo proprietà del governo per cui ogni divergenza di opinione con quest'ultimo equivaleva a un tradimento della patria. Si era molto vicini alla divinizzazione del governante. Non è sorprendente che tutti gli avversari del regime — anzi della sola persona del governante — fossero considerati come empi e atei, quand'anche fossero *shaykh* o portassero la barba...

Pertanto l'antagonismo tra il regime e i sostenitori del discorso religioso non si è rivelato che molto tardi, quando questi hanno scoperto che il sostegno loro accordato inizialmente dal potere era condizionato dall'obbligo di sostenerlo a loro volta, di lottare contro i suoi avversari e di eliminarli. Era noto che il governo non autorizzava i gruppi religiosi a esercitare le loro attività che per ridurre l'azione delle altre forze politiche — nasseriani e comunisti in particolare — che mettevano in pericolo i suoi orientamenti. Quando l'opposizione ebbe raggiunto un punto di non-ritorno, scoppiò la conflagrazione del 6 ottobre. Tuttavia, malgrado la sua portata considerevole, l'avvenimento era il risultato di un'opposizione alla persona del governante, non al suo regime<sup>69</sup>.

Il discorso religioso elaborato nel decennio sessanta-settanta ha fornito — e continua a fornire, malgrado le tensioni e gli scontri — una copertura ideologica ai cambiamenti che andavano sopraggiungendo negli anni settanta. Esso affermava che il regime politico si basava sul monopolio del potere e che la sua interpretazione della sovranità differiva dalla propria: da lì nasceva il conflitto. I due discorsi — politico e religioso — in fondo sono concordi; le divergenze non riguardano che punti secondari poiché entrambi si basano su un identico concetto.

Se il tono del discorso religioso è un po' cambiato durante il decennio ottanta-novanta, soprattutto nei primi cinque anni, il contenuto è rimasto pressappoco identico. Questo cambiamento di tono, in effetti, era legato allo squilibrio creato dal confronto che si era appena svolto; quando il regime rientrò in possesso del suo equilibrio, il discorso religioso ritrovò le sue abitudini. L'apertura democratica è giunta

infatti a una sovranità che sola detiene la verità e ne esclude le altre forze politiche, comprese quelle che partecipano alle istituzioni legislative. La pretesa di detenere il monopolio della verità e il monopolio del potere decisionale che ne deriva costituisce la base teorica del concetto religioso di sovranità, come ho spiegato precedentemente. A questo monopolio il discorso politico (...) aggiunge quello di infallibilità, cosa che si manifesta chiaramente quando rende il cittadino, che «produce poco e consuma eccessivamente», responsabile della sua stessa imperizia, anzi delle crisi che attraversa la società. Del resto, come un regime politico infallibile potrebbe far partecipare masse «ignoranti, incapaci e inefficaci» alla conduzione degli affari del paese? Ora il concetto di sovranità, nel discorso religioso, significa qualche altra cosa?

Questo concetto che domina sia il discorso religioso sia quello politico diviene, in quest'ultimo caso in particolare, l'ideologia sulla base della quale le forze dominanti costruiscono le loro relazioni con le potenze internazionali che le sostengono, proteggono le loro spalle e prendono parte allo sfruttamento dei popoli. Ne è prova l'idea — costantemente propagandata dal nostro regime — che gli Stati Uniti detengano da soli il 99 per cento delle possibilità di riuscita nel conflitto arabo-israeliano — proporzione passata al 100 per cento, poiché le forze locali hanno perso il loro uno per cento di iniziativa nella conduzione del conflitto. Questa non è in fin dei conti che l'espressione della dipendenza assoluta del nostro regime rispetto alle potenze internazionali. Così la sovranità è un concetto dittatoriale inerente al discorso politico ufficiale nel suo rapporto con le forze politiche locali. È in effetti in funzione di questo concetto che si definisce la relazione tra il potere e l'opposizione — superiore verso inferiore, padrone verso schiavo — gerarchia che si rovescia di fronte alle potenze internazionali. Nei due casi, il concetto di sovranità si fonda su dualismi come conoscenza/ignoranza, capacità/incapacità. Le tensioni a cui assistiamo tra il regime e le sue istituzioni da una parte, e tra esso e l'insieme delle correnti religiose dall'altra, non è dunque un conflitto ideologico ma una lotta per accaparrarsi la sovranità nella conduzione degli affari della società, un conflitto tra forze politiche intellettualmente vicine.

Tuttavia il concetto di sovranità posto in una prospettiva religiosa è ben di più che la copertura ideologica di un regime politico che il discorso religioso pretende di cercare di rimpiazzare con un «sistema divino» che garantisca all'uomo la felicità quaggiù e nell'aldilà. La copertura ideologica è un aspetto, forse non voluto, dei pericoli che rappresenta questo concetto, di cui l'aspetto «dichiarato» è molto più grave: questo discorso afferma infatti che un regime che si basa sulla sovranità umana — in altri termini ogni sistema politico e sociale esistente — conduce gli uomini a evitarsi mutuamente, gli uni arrogandosi il diritto esclusivo di legiferare per gli altri e di organizzare la loro vita, diritto che non dovrebbe spettare che a Dio (...).

Il discorso religioso applica essenzialmente il concetto di sovranità agli ambiti della legislazione che richiedono l'interpretazione e ammettono le divergenze. Ciò è suscettibile, nel migliore dei casi e supponendo una certa tolleranza da parte del discorso religioso, di giungere al fatto che alcuni uomini si sottomettono al giudizio di alcuni altri, che chiamano i primi a conformarsi alle loro interpretazioni, atto proibito dall'islam e da numerosi teologi e assimilato da essi al politeismo. In altre parole, se attraverso il concetto di sovranità il discorso religioso tende a mettere fine al

mutuo asservimento degli uomini, questo concetto giunge, nella pratica, alla dominazione di quelli che pretendono di detenere esclusivamente il diritto di comprendere e di interpretare i testi e di essere i soli trasmettitori della parola di Dio. Ora, se la sovranità degli uomini può essere combattuta con diversi mezzi e rimpiazzata con sistemi più equi, la lotta contro la sovranità dei teologi è accusata di empietà, di ateismo e di licenziosità, e costituisce una bestemmia e un atto di eresia contro il governo di Dio. Questo concetto diviene così un'arma pericolosa poiché trasforma un conflitto fra uomini in un conflitto fra gli uomini e Dio, togliendo a questi ultimi ogni possibilità di cambiamento.

I dualismi (conoscenza/ignoranza, capacità/incapacità, saggezza/passione) che servono da base al concetto di sovranità nel discorso religioso, si fondano a loro volta sul rapporto divinità/adorazione. Questi dualismi, che mettono in parallelo l'uomo con Dio, giungono alla negazione dell'uomo, che non può rivaleggiare con la conoscenza, la potenza e la saggezza divine. Così si radica nella coscienza del credente un profondo sentimento di ignoranza e di impotenza; egli perde fiducia nelle sue forze, si rimette interamente agli altri... Ignorando le dimensioni sociali dell'esistenza umana per concentrarsi sulle sole dimensioni metafisiche, il discorso religioso giustifica l'oppressione e lo sfruttamento, (...) preparando il terreno a una sottomissione dell'uomo al potere, a qualunque potere<sup>70</sup>.

### 7. *Il testo*

La dimensione storica del testo è uno degli aspetti sconosciuti della problematica del testo religioso, e probabilmente uno dei più gravi. Per dimensione storica non si intende qui il collegamento dei testi ai fatti e ai bisogni della società o la modificazione dei giudizi in ragione dei cambiamenti della congiuntura — o altre scienze del Corano che il discorso religioso non può ignorare, anche se le affronta a titolo di esempio per attestare il «realismo» dell'islam in materia di riforma e di cambiamento. Abbiamo già trattato in dettaglio queste scienze in uno studio precedente; sarà dunque questione, qui, della storicità dei concetti nel contenuto dei testi, conseguenza naturale della storicità della lingua nella quale sono stati redatti<sup>71</sup>. La storicità della lingua ingloba, senza contraddizione, la sua dimensione sociologica: i concetti hanno una dimensione sociale il cui occultamento intacca il significato stesso dei testi. Insistere sulla loro storicità non vuol dire negar loro la possibilità di avere un nuovo significato, di rivolgersi a epoche posteriori a quella in cui hanno visto la luce, o a società diverse da quelle in cui hanno avuto origine. Difatti la lettura effettuata in un'epoca ulteriore e in un'altra società si basa su due meccanismi complementari: l'occultamento e la messa in rilievo. Essa occultata ciò che per lei non è essenziale — ciò che indica il tempo e il luogo in cui essa si svolge, e questo in un modo che non accetta alcuna interpretazione — e mette in rilievo ciò che per lei è essenziale, questo come mezzo per l'interpretazione. Non ci sono elementi essenziali fissi nei testi: ogni lettura — nel senso storico e sociale — ha la sua essenza, che scopre nel testo. Il discorso religioso concorda in parte con alcune delle idee qui espresse, ma le espone nella sua propria lingua, ripetizione della lingua degli antichi — cosa che

ha un significato che analizzeremo più avanti. Questo discorso ammette dunque che la comprensione e l'interpretazione dei testi religiosi possono cambiare in funzione del tempo e del luogo. Ma non va più lontano dei teologi nella loro comprensione di questo fenomeno, che esso limita per conseguenza ai testi «legiferanti», a esclusione dei testi e dei racconti relativi al credo religioso. È in rapporto a questa limitazione dell'ambito dell'interpretazione che il discorso religioso enuncia la validità della *shari'a* in tutti i tempi e in tutti i luoghi, ed è partendo da essa che si oppone a ogni interpretazione nell'ambito del credo, al punto di accusare di incredulità l'autore di ogni interpretazione che vada in questo senso.

Religiosi o profani, i testi sono determinati da regole immutabili da cui la loro origine divina non li dispensa, poiché si sono umanizzati incarnandosi nella storia e nella lingua, rivolgendosi agli uomini in un contesto storico dato. Essi sono governati dalla dialettica dell'immutabilità e del cambiamento: immutabili nella loro enunciazione, sono cangianti nella loro accezione. Quanto alla loro lettura, essa è sottomessa alla dialettica dell'occultamento e della messa in rilievo, almeno per i testi che sono stati trascritti fin dall'istante della loro nascita. Quanto a quelli che sono stati trasmessi — almeno per un dato periodo, come i *hadit* del Profeta — oralmente, essi pongono un problema più complesso che riguarda nello stesso tempo l'enunciazione e l'accezione: la loro enunciazione cessa di essere immutabile e si trova sottomessa all'interpretazione, che a sua volta si trova sottomessa alla dialettica dell'occultamento e della messa in rilievo. Parallelamente a questa complessità della problematica del testo, il discorso religioso non si accontenta di limitare l'interpretazione ad alcuni testi, soprattutto i testi «legiferanti», ma ritorna alla carica per disapprovare globalmente l'interpretazione: «Non c'è spazio per l'interpretazione nelle questioni risolte dai testi». Così facendo, esso immobilizza l'enunciato dei testi, anche «legiferanti». È questa rivendicazione pura, e ricorrere a certe interpretazioni antiche per rispondere a problemi attuali costituisce in sé un'interpretazione fondata sull'evidenziamento di un'opinione e l'occultamento di un'altra (...).

Il problema è stato recentemente sollevato dai media quando il giornalista Ahmad Baha al-Dīn ha proposto di adottare l'interpretazione della giurisprudenza sciita secondo cui la figlia non può ereditare dai suoi genitori, mentre nella giurisprudenza sunnita il figlio e la figlia sono uguali<sup>72</sup>. Sono scoppiate le reazioni, affermando che la giurisprudenza sciita è contraria ai testi autentici e che il principio maggioritariamente ammesso è che «non c'è spazio per l'interpretazione nelle questioni decise dai testi». Alcuni avrebbero aggiunto, riferendosi ai testi in questione, che la loro autenticità è attestata e il loro significato fermamente stabilito, e per conseguenza, ritenevano che «l'opinione dei sunniti non si basa su una interpretazione suscettibile di evoluzione ma su testi coranici il cui significato è attestato»<sup>73</sup>. Certo, alcuni teologi hanno dato all'interesse la priorità sul testo nel caso in cui i due si contraddicessero, ma secondo lo *shaykh* di al-Azhar, anche l'inverso è difendibile:

Non bisogna generalizzare l'affermazione secondo cui l'interesse deve essere privilegiato nella nostra epoca, poiché non si dovrebbe prenderlo in considerazione se esistono i testi. L'interesse al quale si riferisce la *shari'a* è quello che non si oppone agli scopi dell'islam e alle sue disposizioni eterne. Il Corano ha risolto la questione dell'interpretazione richiamando a obbedire ai testi<sup>74</sup>.

Nel suo discorso, Sayyid Quṭb sembra a volte cosciente di uno degli aspetti della storicità dei testi religiosi. Egli ne deduce prima di tutto che il cammino dell'islam è dinamico e risponde ai cambiamenti; in seguito, e per via di conseguenza, che l'interpretazione teorica, in una società che non ammette la sovranità di Dio e non applica la *sharī'a*, equivale a seminare nel vento. Smentendo la posizione di coloro che sostengono che il *jihād*, nell'islam, è un principio di difesa e non di aggressione, egli dichiara:

Coloro che citano i testi coranici per sostenere (questa affermazione) senza prendere in considerazione il carattere dinamico dell'islam, non si rendono conto della natura delle tappe superate da questo cammino e il rapporto dei testi con ogni tappa. Essi commettono un grave errore, (...) poiché considerano ogni testo come un testo definitivo che prescrive i precetti definitivi di questa religione<sup>75</sup>.

Ma questa coscienza della storicità dei testi e, per conseguenza, la negazione del carattere «definitivo» delle regole che essi stabiliscono non supera il quadro delle «circostanze della loro rivelazione» e del loro «invalidamento»; essa si esprime in un linguaggio differente da quello degli '*ulamā'*', facendo credere che essa ponga dei nuovi termini mentre non apporta nulla di nuovo. L'interpretazione, secondo Quṭb, non si ferma agli ambiti nei quali i testi sono muti, ma deve rispettare i meccanismi tradizionali della sua pratica:

Se esiste un testo, esso è arbitro e non c'è interpretazione. L'interpretazione interviene in assenza di testi, conformemente alle regole stabilite e non secondo la fantasia di ciascuno... Le regole che determinano l'interpretazione sono conosciute e senza ambiguità<sup>76</sup>.

E quando l'autore si domanda se non è «l'interesse degli uomini che li conduce», egli risponde senza esitare: «L'interesse degli uomini è contenuto nelle leggi di Dio come egli le ha rivelate e come il Suo messaggero le ha trasmesse»<sup>77</sup>.

Il discorso religioso ritiene dunque che i testi religiosi sono chiari in sé e parlano da se stessi, benché teoricamente — soprattutto quando argomenta con la gioventù — sembra cosciente della differenza temporale e linguistica che separa l'epoca del testo di origine dalle epoche ulteriori, con tutti i problemi di comprensione e di interpretazione che questo solleva e le divergenze inevitabili a cui questo conduce<sup>78</sup>. Per quanto importante sia, la differenza temporale non è il solo problema che si pone poiché la lingua non è sempre chiara nei testi anche quando essa è contemporanea al lettore: l'orizzonte intellettuale e culturale del lettore interviene in effetti nella comprensione della lingua del testo e, di conseguenza, nella formulazione del suo significato (...). Tuttavia il discorso religioso «amputa» il patrimonio di questo aspetto primordiale nella comprensione della natura del testo, comprensione che ha permesso il pluralismo e dato alla cultura islamica la sua vitalità, e che poi si è cancellata a vantaggio di un'accezione immobile dei testi. Questo «congelamento» è il punto di partenza del discorso religioso contemporaneo. È questo aspetto del patrimonio che viene «svelato». L'accezione del testo nel patrimonio differisce da quella che gli accorda il nostro discorso religioso. E quando gli '*ulamā'*' affermano che «non c'è posto per l'interpretazione nelle questioni risolte dai testi», essi vogliono dire una cosa diversa da quella che afferma il discorso religioso riprendendo la stessa formula.

Gli antichi non utilizzavano il termine «testo» per designare il Corano e i *ḥadīṭ*, come facciamo noi nella lingua contemporanea. Essi usavano abitualmente altre parole come il «Libro», la «Rivelazione» o il «Corano» per designare il testo coranico, oppure il «*ḥadīṭ*», le «Tradizioni» o la «*sunna*» per designare i testi di *ḥadīṭ*. Li chiamavano globalmente la «Rivelazione» o la «Trasmissione». Con la parola «testo», essi intendevano una piccola parte della Rivelazione o, in altri termini, ciò che non ammette alcuna ambiguità dal punto di vista sintattico. È, secondo l'*imām* al-Shāfiʿī: «Là dove, a causa della Rivelazione, ci si astiene dall'interpretazione». Il termine di testo non si applica neanche agli scritti la cui chiarezza non richiede interpretazione. La deduzione è dunque necessaria per comprendere ciò che non è nell'ordine del «testo» nel Libro di Dio.

(...) Il presente studio non si interessa alla problematica e alla rarità del testo così come sono state esaminate dai *sufi*, ma parte dal concetto stesso di testo, sul quale si accordano i *sufi* — Ibn ʿArabī soprattutto — e le altre correnti del patrimonio. Gli ʿ*ulamāʾ* contemporanei non differiscono dagli antichi benché essi affrontino la problematica dal punto di vista del «generale e del particolare» nel senso dei testi. Il senso di un testo può dipendere dalla sua struttura linguistica e non svelarsi che attraverso l'analisi (l'interpretazione). Oppure la ricerca del senso si opera attraverso un altro «testo» (la parola è usata qui nel suo senso contemporaneo), ed è necessario interpretarli confrontandoli. I testi (nel senso tradizionale) sono rari e gli ʿ*ulamāʾ* divergono riguardo la definizione del generale e del particolare, come non erano d'accordo i teologi (*mutakallimūn*) in quella dell' «esatto» (*mubkām*) e del «rassomigliante» (*mutashābih*). (...) Gli ʿ*ulamāʾ* dividono il Corano — secondo il grado di chiarezza semantica — in quattro categorie:

1. I passaggi chiari, che non ammettono che un solo significato e che costituiscono il testo;
2. I passaggi che hanno due significati, di cui uno è preponderante (il più forte, *aqwa*) e l'altro secondario (probabile, *mubtamaʿ*) e che rappresentano l'apparente, il visibile (*ẓāhir*);
3. I passaggi che ammettono due significati di probabilità equivalente, e che costituiscono l'insieme, la sintesi (*mujmaʿ*);
4. I passaggi che ammettono due significati di probabilità ineguale, di cui il significato preponderante (il più forte) non è il significato vicino (l'apparente), come nel caso della seconda categoria, ma il senso lontano, e che costituiscono l'interpretato (*muʿawwal*)<sup>79</sup>.

Se questa è l'accezione del termine «testo» nella tradizione, accezione che differisce dalla nostra, questo significa che brandendo contro la ragione e l'interpretazione il principio: «Non c'è spazio per l'interpretazione nelle questioni risolte dai testi», il discorso religioso compie una vasta operazione di impostura ideologica, poiché non intende con «testo» ciò che la tradizione qui intende: «ciò che è chiaro, netto, e raro». L'impostura appare in tutta la sua ampiezza quando sappiamo che la determinazione di quello che è «testo» e di quello che non lo è fu l'oggetto di divergenze e interpretazioni multiple nella storia della cultura islamica. Non contento di im-

mobilizzare il testo e di privarlo della sua dinamica confondendo l'accezione moderna del termine e la sua accezione antica, il discorso religioso tende a congelare il suo significato negandogli ogni possibilità di interpretazione, cioè per eliminare il pluralismo e costruire la realtà in funzione delle sue proprie idee e interpretazioni. Il Corano è un testo religioso immutabile nel suo enunciato. Affrontato dalla ragione, perde questo carattere immutabile e diviene un «concetto» (*mafhum*) dinamico dai molteplici significati. L'immutabilità è qualità dell'assoluto e del sacro; quanto all'umano, esso è relativo e cangiante. Ora il Corano, testo sacro nel suo enunciato, diviene «comprensibile» grazie a ciò che è relativo e cangiante, cioè l'uomo, trasformandosi così in un testo «umano» o «umanizzato».

Dobbiamo affermare qui che lo statuto del testo sacro è uno statuto metafisico di cui non conosciamo nulla tranne ciò che ne menziona lui stesso, e ciò che noi afferriamo necessariamente da un punto di vista umano, cangiante e relativo<sup>80</sup>. Fin dal primo istante della sua Rivelazione — cioè dalla sua lettura, da parte del Profeta, al momento della Rivelazione — il Corano si è trasformato da testo divino, in accezione (*fabm*), in testo umano; esso è passato dalla rivelazione all'interpretazione. La comprensione del testo da parte del Profeta è il primo stadio della sua dinamica nella sua interazione con la ragione umana, astrazione fatta delle asserzioni del discorso religioso sulla «conformità» della comprensione del testo da parte del Profeta e del significato intrinseco del testo, se c'è un significato intrinseco. Tali asserzioni conducono a una sorta di idolatria dal momento che esse confondono assoluto e relativo, immutabile e cangiante, intenzione divina e percezione umana — quand'anche si trattasse di quella del messaggero di Dio — di questa intenzione. Esse conducono a divinizzare il Profeta o a sacralizzarlo dissimulando la sua natura umana e insistendo sulla sua qualità di profeta.

Se, malgrado l'immutabilità del suo enunciato, il testo coranico comporta queste problematiche, quelli dei *hadit* del Profeta ne comportano altre che sono loro proprie, poiché non sono stati scritti che tardivamente e hanno subito di conseguenza le sorti della trasmissione orale. Questo li avvicina ai testi interpretativi poiché sono stati trasmessi non letteralmente ma secondo il loro significato. Se i *hadit* propriamente detti, trasmessi nella lingua del Profeta e nei suoi termini, sono dei testi interpretativi differenti per natura dalla Rivelazione, quelli di cui noi disponiamo divengono un'interpretazione dell'interpretazione<sup>81</sup>. Tenendo conto delle circostanze che hanno condotto ad aggiungere ai *hadit* nuovi testi e ad attribuirli al messaggero di Dio, oltre alle discordie che hanno opposto i sapienti in materia quanto ai metodi di ricostituzione dei testi originali, noi possiamo renderci conto della complessità del divenire di questi testi nella realtà umana e sociale. Anche il discorso religioso sembra meno intransigente e autorizza a un certo margine di interpretazione e di divergenze sul significato di questi testi, soprattutto quando le divergenze vertono sulle questioni sussidiarie:

Poiché la divergenza è inerente alla natura dell'uomo, della vita, della lingua e delle leggi. Colui che desidera eliminarla totalmente richiede dagli uomini, dalla vita dalla lingua e dalle leggi ciò che essi non possono dare»<sup>82</sup>.

Gli Antichi (...) non hanno cessato di operare una cernita nel corpus dei *hadit*, sopprimendo o aggiungendo altri testi in funzione di criteri di interpretazione ne-

cessariamente umani e sociali. Sospendere questo processo e immobilizzare questi *ḥadīṭ* in cinque o sei volumi di testi fedeli, alla loro testa quelli di al-Bukhārī e di Muslim, riporta a immobilizzare la realtà in un contesto dato. Ciò è frutto dello stesso principio che proibisce l'interpretazione del testo coranico. I criteri degli Antichi nella trasmissione dei *ḥadīṭ*, la distinzione operata tra quelli che sono esatti, incerti o falsamente attribuiti al Profeta erano senza dubbio limitati dalle condizioni cognitive e temporali relative non potendosi elevare al livello di criteri obiettivi definiti, come immaginano alcuni. Ora il *ḥadīṭ* è un testo dinamico, suscettibile di essere rinnovato da un processo di filtraggio che ammette un significato e ne respinge un altro secondo criteri di interpretazione umani, un pensiero umano per natura evolutivo, sottomesso al contesto spazio-temporale da cui esso è originato. È un testo forgiato attraverso la mediazione dei meccanismi della ragione umana a partire dai primi istanti della sua enunciazione, e la distanza che lo separa dal presente è talmente immensa che esso ne diventa quasi un testo umano

Insistendo sulla sovranità dei testi in tutti gli ambiti della realtà e del pensiero, sempre limitando l'interpretazione alle conseguenze — a esclusione dei principi — così come ai testi secondari — i *ḥadīṭ* — a esclusione del testo fondamentale — il Corano — il discorso religioso viene a immobilizzarne il testo e la realtà allo stesso tempo. Se si aggiunge a ciò che le interpretazioni che esso propone non sono a volte che un confronto di opinioni e interpretazioni di teologi e una selezione di alcune tra esse, ci si rende conto che questo discorso mira in effetti a far regredire la società e non a farla progredire come esso pretende. Il passato a cui esso vuole ricondurci non è quello del pieno sviluppo intellettuale e della ragione, che crede al pluralismo e accetta le divergenze, ma quello che sostituisce all'interpretazione l'imitazione e alla creazione la ripetizione. Il discorso religioso non ricorda questo passato prestigioso che per rivaleggiare con la ragione europea e la sua civiltà materiale, edificata sulle esperienze che essa ha tratto dallo spirito islamico, come abbiamo visto nel quadro delle nostre analisi. Finalmente, il discorso religioso arriva a rinchiudersi nei testi dopo averli immobilizzati e vuotati della loro vitalità. E queste parole si concretizzano: «Noi abbiamo cercato rifugio nei testi, aprendo così la via ai ladri»<sup>83</sup> (...).

La realtà è dunque la base e non la si può annullare. È dalla realtà che ha avuto origine il testo, da una lingua e da una cultura date che provengono i suoi concetti. È attraverso il suo contatto con l'attività degli uomini che si rinnova il significato del testo. È la realtà che conta in prima e ultima istanza. Occultarla a vantaggio di un testo immobilizzato, dal significato immutabile, trasforma testo e realtà in mito. È ciò che diviene il testo quando la sua dimensione umana è eliminata, quando l'accento è messo soltanto sulla sua dimensione metafisica, aprendo così la via a interrogativi sterili sulla natura del testo, la sua forma e la sua grafia e la questione di sapere se gli angeli ne danno lettura in arabo o in un'altra lingua (...) Così il discorso religioso ci costringe a evolvere in un circolo vizioso, incrinando gravemente la possibilità di trarre dai testi significati plausibili, adatti alla nostra condizione storica e sociale. Questo circolo vizioso si manifesta nel concetto stesso di sovranità, a cui ricorre il discorso religioso a forza di citazioni di versetti coranici e di *ḥadīṭ* del Profeta, soprattutto tre versetti che figurano nella sura «La tavola servita», ciò allo scopo di provare che il ricorso all'arbitraggio dei testi è l'essenza dell'islam e che la tolleranza in

quest'ambito o il rifiuto di questo arbitraggio comportano non soltanto una seria minaccia nei confronti della religione, ma anche verso la vita umana tutta intera, in quanto trasgressione del sistema che Dio, con la sua scienza, la sua potenza e la sua saggezza, ha instaurato<sup>84</sup> (...). Si dice che la sovranità consiste nel fondare l'autorità del testo sull'autorità del testo... È qui ciò che noi intendiamo con «circolo vizioso».

Per uscirne, è importante ritornare al punto di partenza, cioè all'autorità della ragione, che serve da fondamento alla Rivelazione stessa. Ragione considerata non come un meccanismo mentale formale e dialettico, ma come un atto socio-storico mobile. Autorità fallibile, ma in grado di riparare ai suoi errori. Ciò che importa, è che essa costituisce il nostro solo mezzo di comprensione del mondo, della realtà, di noi stessi e dei testi (...). Cosciente che il ricorso a questa autorità lo priva delle sue armi e fa cadere la sua maschera ideologica, il discorso religioso è incapace di dialogare sul terreno della ragione; di fronte ai tentativi — che affondano a causa di molteplici fattori — di instaurare la ragione nella nostra cultura, esso fa appello all'accusa di incredulità, arma efficace in un mondo sottosviluppato dove la maggioranza della popolazione è illetterata e dove quelli che hanno ricevuto un'istruzione sono culturalmente analfabeti. Le persone razionali capitolano spesso davanti a questo ricatto e si risolvono a venire a patti con il discorso religioso, ma è questa una posizione estremamente grave per il suo significato e le sue conseguenze.

Non abbiamo altra scelta che instaurare la ragione, non con il solo discorso ma con tutti i mezzi possibili. (...) La società a cui la Rivelazione si rivolgeva era una società tribale e schiavista; le relazioni in essa si organizzavano in funzione di queste due dimensioni. La lingua ha definito queste relazioni, fondate sul lealismo, con un termine che si presta all'equivoco: la parola *mamlā* — al plurale *mamālī* — significa altrettanto bene schiavo che signore. Era dunque naturale che i testi definissero la relazione tra Dio e l'uomo attraverso dualismi socio-linguistici. Ora, se la lingua segue l'evoluzione della società e della cultura, se essa formula nuovi concetti, è normale e anche necessario reinterpretare i testi. Le parole antiche restano vitali e in uso, ma esse hanno acquisito significati allegorici. Ostinarsi a ricondurle al loro significato letterale anteriore giunge a negare il testo e la realtà, a falsificare le intenzioni globali della Rivelazione. Questa falsificazione si opera in due fasi: innanzitutto pretendendo che l'islam è venuto a liberare gli uomini dalla loro sottomissione (nel senso antico) nei confronti gli uni degli altri e a ricondurli alla sottomissione nei confronti di Dio solo; dando in seguito a questa «vera sottomissione» il senso di un rifiuto della sovranità degli uomini e quello di un ricorso al giudizio di Dio solo, riferendosi ai testi. È su questa base che il discorso religioso spiega l'opposizione, poi il conflitto armato tra l'islam e i suoi avversari.

Le due fasi concorderebbero se l'islam non fosse stato che un movimento di liberazione mirante all'abolizione della schiavitù e all'affrancamento degli schiavi. L'ostilità dei signori di Quraysh riguardo all'islam avrebbe quindi avuto per oggetto un sistema che sollevava contro di loro gli schiavi ed eliminava una fonte importante delle loro ricchezze. Non c'è alcun dubbio che l'islam ha contribuito, nel corso della sua tappa alla Mecca, a «liberare psicologicamente» gli schiavi dall'autorità dei loro padroni. È ciò che i signori di Quraysh intendevano dicendo che l'islam «sollevava contro di loro gli schiavi». Durante la tappa di Medina, l'islam ha ugualmente

aperto la strada alla loro liberazione facendone un modo per riscattarsi da alcuni peccati. La Rivelazione insisté inoltre con forza sull'uguaglianza di tutti gli uomini. Ma non fu un appello all'abolizione della servitù. Ciò non la sminuisce affatto, poiché il sistema che ha proibito gradualmente il consumo di alcool non poteva gettare a terra uno dei pilastri dell'economia. In effetti esso è venuto essenzialmente a demolire i fondamenti della *jāhiliyya*, come abbiamo spiegato in precedenza, a instaurare i principi di uguaglianza e di equità e a liberare l'uomo dall'influenza dei miti e delle superstizioni.

Pretendere che il ruolo dell'islam si sia limitato a liberare l'uomo dalla sua sottomissione agli altri uomini proponendogli una sottomissione di un altro tipo è l'impostura stessa, poiché torna a sottometterlo, così facendo, ai servitori dei testi. (...) Non è sorprendente che dopo di ciò, i bambini imparino a scuola che l'islam permette di possedere giovani schiave, di avere con loro rapporti sessuali e che è quello, oltre al matrimonio legale, un mezzo di possedere donne poiché «è scritto» nei testi. Ancora nulla di sorprendente se essi imparano che il cristiano è un cittadino di seconda categoria e che il musulmano deve trattarlo bene. Anche il discorso religioso educativo dice loro che essi hanno per dovere, nei loro rapporti con i compagni di classe e i loro maestri copti, di «trattarli con dolcezza e di essere indulgenti nei loro confronti»<sup>85</sup>.

Che il discorso religioso sia moderato o estremista, a uso pedagogico o mediatico, le sue differenti forme hanno gli stessi meccanismi e postulati intellettuali. Se il discorso dei gruppi islamisti sembra dominare, non è in effetti che una semplice eco di elementi ricevuti anteriormente in seno alla famiglia, a scuola o attraverso i media. Un'eco che si è amplificata a causa del deterioramento delle condizioni di vita e dell'incapacità dei responsabili a rispondere ai bisogni più elementari del cittadino, ciò nel momento in cui gli arricchiti dell'apertura economica e i detentori del potere si avvoltolano nella corruzione. Se esiste una somiglianza tra i giovani appartenenti a questi gruppi e i khārigiti, essa si limita all'idealismo purificatore distaccato dalla realtà, che li incita a difendere le loro concezioni sino alla morte. Alcuni cronisti hanno riportato che i khārigiti erano attirati dalla morte come le farfalle dal fuoco. Nell'ottica dei giovani islamisti, la realtà resiste al cambiamento e la ragione umana è impotente a trasformarla. Non c'è altra soluzione che riesumare l'antico modello «pronto da applicare»: quello della società islamica così come la hanno vissuta i compagni del Profeta sotto la sua legge. E solo il ricorso al Libro di Dio sarebbe, per questi giovani, il mezzo di concretizzare questo sogno.

<sup>1</sup> Si vedano la dichiarazione in *al-Abrām* del 2 gennaio 1985 e il commento di Yusuf Idris in *al-Abrām* del 9 gennaio 1989; infine il commento di Hilmī Murād in *al-Sha'b* del 10 gennaio 1989.

<sup>2</sup> 'Adil Husayn nel numero di *al-Sha'b* già citato; si vedano anche di 'Ala' Muyyi al-Din (leader di una delle *jamā'āt*), «La *jamā'a* islamica tra la violenza e il dialogo» in *al-Sha'b*, 14 gennaio 1989, e il commento che ne fa Husayn nello stesso numero.

<sup>3</sup> *Al-Sha'b* 17 gennaio 1989.

<sup>4</sup> *Al-Abrām*, 21 dicembre 1988.

<sup>5</sup> Si veda, sull'evoluzione del pensiero di Sayyid Quṭb attraverso l'evoluzione delle relazioni dei Fratelli Musulmani con la Rivoluzione di Luglio, da una parte, e le relazioni di Quṭb con l'organizzazione dei Fratelli, dall'altra: Hasan Hanafi: «Athar al-imām al-shahīd Sayyid Quṭb 'ala al-harakāt al-dīniyya al-mu'āsira»

[L'influenza dell'*imam* martire Sayyid Quṭb sui movimenti religiosi contemporanei] in *al-Dīn wa-l-ṭhawra fī Masr* [La religione e la rivoluzione in Egitto], vol. 5 della serie *al-Harakāt al-dīniyya al-mu'āsira* [I movimenti religiosi contemporanei], Il Cairo, Madbouli, 1988, pagg. 167-200.

<sup>6</sup> Si vedano alcune delle reazioni provocate dagli avvenimenti: Raf'at al-Sa'id, «No, Shaykh Sha'rawī» in *al-Ahālī*, 18-1-1989; e Mustafa Bahgat Badawī, «Punto di vista» in *al-Abrām*, 23 gennaio 1989.

<sup>7</sup> Fouad Zakariya, *al-Haqīqa wa-l-waham fī-l-baraka al-islāmiyya al-mu'āsira* [Verità e illusione nel movimento islamico contemporaneo], Il Cairo, Dār al-Fikr li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Tawzī', 1986<sup>2</sup>, pag. 33.

<sup>8</sup> Corano 17:8, «La sura del viaggio notturno».

<sup>9</sup> Lo scrittore Ahmad Baha al-Dīn ha tentato di prendere le difese del romanzo, ma la sua perorazione giunge a sostenere il fatto di non «ripubblicarlo» - secondo i suoi propri termini - in Egitto. Si veda la sua colonna quotidiana «Sundūq al-Dunyā» in *al-Abrām*, 7/8 febbraio 1989. Ciò che non pone alcun dubbio al riguardo, è che il romanzo di Nagib Mahfuz, '*Abath al-Aqdār*', è stato edito da Dār al-Shurūq li-l-Nashr wa-l-Tawzī', in edizione semplificata per bambini, dopo che il suo titolo è divenuto '*Ajāib al-Aqdār*'.

<sup>10</sup> *The Mainichi Daily News* (Giappone), N. 23705, 16 febbraio 1989, p. 1.

<sup>11</sup> Nella distinzione tra gli strumenti e i postulati nel discorso religioso in particolare, proponiamo qui un'ipotesi suscettibile di essere dibattuta: i postulati intellettuali rappresentano, in questo discorso, i fondamenti che esso non smentisce nelle dispute con i suoi avversari, ed esso considera che porli in discussione o smentirli sia uscire dalla religione e dal credo. La sua posizione nei confronti dei meccanismi non è altrettanto rigida; accade che esso neghi di aver fatto ricorso a questi meccanismi, soprattutto quando le loro contraddizioni con il discorso scientifico sono flagranti.

<sup>12</sup> Fahmī Huwaidī, *al-Qur'an wa-l-sultan* [Il Corano e il potere], Il Cairo, Dār al-Shurūq, 1982<sup>2</sup>, p. 7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>14</sup> Yusūf al-Qardāwī, *al-Sahwa al-islāmiyya bayn al-jumūd wa-l-tatarruf* [Il risveglio islamico tra la passività e l'estremismo], Il Cairo, Dār al-Shurūq, 1984<sup>2</sup>, p. 124.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>17</sup> Si veda S. Quṭb, *al-Mustaqbal li-badha-l-dīn* (senza rif.).

<sup>18</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-falsafa* [Misericordia dei filosofi], Sulayman Dunya, Il Cairo, Dār al-ma'ārif, 1966<sup>4</sup>, p. 139.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pagg. 135, 139.

<sup>20</sup> S. Quṭb, *Ma'ālim fī l-tarīq*, Il Cairo, Maktaba Wahba, 1967, p. 14.

<sup>21</sup> Al-Qardāwī, *al-Sahwa* cit., p. 30.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>25</sup> Huwaidī, *al-Qur'an* cit., pagg. 18-19.

<sup>26</sup> Quṭb, *Ma'ālim* cit., p. 40.

<sup>27</sup> Si veda S. Quṭb, *Hadha al-dīn* [Tale è la religione], Il Cairo, Dār al-Qalam, 1961; rist. Indiana, Usa, Unione islamica internazionale delle organizzazioni studentesche, s.d., p. 38. Si veda anche Huwaidī, *al-Qur'an* cit., pagg. 20-21.

<sup>28</sup> Al-Qardāwī, *al-Sahwa* cit., p. 96.

<sup>29</sup> Quṭb, *Ma'ālim* cit., pagg. 127-29.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pagg. 130-31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 144, si veda anche p. 152.

<sup>32</sup> Tratto dalla rivista *al-Wibda al-islāmiyya* (Iran), N. 107, febbraio 1989.

<sup>33</sup> Quṭb, *Ma'ālim* cit., pagg. 52-53.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pagg. 118-20, si veda anche p. 160.

<sup>35</sup> Ciò appare chiaramente nei commenti comparsi sulla stampa e relativi agli interventi televisivi dello *shaykh* Sha'rawī, sia nelle opinioni concernenti la sua posizione sulla guerra del 1967, sia sulle *fatwā* che egli ha emanato concernenti i problemi medici, le cure e il trapianto degli organi. Si veda per esempio Salah Muntasar nella sua rubrica quotidiana «Mujarrad ta'» in *al-Abrām*, 13/14 febbraio 1989.

<sup>36</sup> Quṭb, *Ma'ālim* cit., p. 8.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pagg. 16-22.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 19, si veda anche pagg. 161-64.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pagg. 150-51.

<sup>44</sup> Muhammad Bin Jarir al-Tabari, *Tarikh al-rusul wa-l-Mulūk* [Storia dei profeti e dei re], commentata da Muhammad Abū-l-Fadl Ibrahim, Il Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1989<sup>4</sup>, parte V, pagg. 48-49.

<sup>45</sup> «Fatāwa Ibn al-Salah», pagg. 34-35, estratto di Mustafa Abd al-Raziq, *Tambid li-tarikh al-falsafa al-islāmiyya* [Introduzione alla storia della filosofia islamica], Maktabat al-Nandha al-Masriyya, 1966<sup>3</sup>, pagg. 85-86.

<sup>46</sup> Abū'Alā al-Mawdūdī, *A Short History of the Islamic Revival Movement in Islam*, trad. da P. al-Ash'arī, Lahore (Pakistan), Islamic Publication LTD, 1979, p. 30.

<sup>47</sup> Qutb, *al-Mustaqbal* cit., p. 8; si veda anche *Id.*, *Hadba* cit., pagg. 20-22.

<sup>48</sup> Abū'Alā al-Mawdūdī, *Al Mustalabāt al-arba'a fi-l-Qur'an* [Le quattro terminologie nel Corano], Il Cairo, Dār al-turāth al-'arabī li-l-tabā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1986<sup>2</sup>.

<sup>49</sup> Qutb, *Hadba* cit., pagg. 15-16.

<sup>50</sup> *Id.*, *Ma 'ālim* cit., p. 81.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pagg. 24-25.

<sup>54</sup> Si veda Hanafī, *Athār* cit., pagg. 169-70.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pagg. 191-97.

<sup>56</sup> S. Qutb, *Ma'rakat al-islam wa-l-rasmāliyya* [La battaglia dell'islam e del capitalismo], Il Cairo, Dār al Kitāb al-'Arabi, 1951; rist. Il Cairo, al-Dār al-sa'ūdiyya li-l-nashr wa-l-tawzī', 1989<sup>4</sup>, p. 101.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 61; si veda anche p. 109.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>61</sup> Si veda Qutb, *Ma'ālim* cit., pagg. 21, 28-29, 33.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>66</sup> Si veda al-Qardāwī, *al-Sahwa* cit., p. 58, e anche F Huwaidi, *al-Tadayyun al-manqūs* [La diminuzione della pietà], Il Cairo, Markaz al-Ahrām li-l-tarjama wa-l-nashr, 1987, pagg. 247-52.

<sup>67</sup> Al-Tabari, *Tarikh* cit., parte V, p. 66.

<sup>68</sup> M. Afzal Rafik, *The Case for Pakistan*, National Commission on Historical and Cultural Research, Islamabad, Lahore, Ripon Printing Press, 1979, pagg. XI-XII.

<sup>69</sup> Si veda Zakariya, *al-Haqīqā* cit., p. 74.

<sup>70</sup> Yūsuf Idris in *al-Abrām* del 16 gennaio 1989, dichiara: «Noi vogliamo qualcuno che risolva per noi i problemi dell'Egitto, o che trovi la soluzione... Quanto a risolvere i nostri problemi noi stessi, con le nostre proprie mani, con la nostra riflessione e le nostre potenzialità, senza attendere che la rivelazione cada dal cielo, è un'altra questione, che non risolviamo o a cui non pensiamo o, in altri termini, per cui siamo impotenti». Poi si chiede: «Come è germogliato in noi, come è cresciuto in noi, questo sentimento ben radicato che noi saremo sempre troppo piccoli, troppo deboli per risolvere i nostri problemi?». Forse ci sono, nella nostra analisi del concetto di sovranità, elementi di risposta a questo tipo di interrogativi.

<sup>71</sup> Nasr Hamid Abū Zayd, *Mafhūm al-nass* [Il concetto di testo], Beirut, Dār al-tanwīr.

<sup>72</sup> Si veda la sua rubrica quotidiana «Yawmiyyāt» in *al-Abrām*, 28 dicembre 1988.

<sup>73</sup> Nota mancante nella versione originale.

<sup>74</sup> *Al-Abrām*, pagina religiosa, 27 gennaio 1989.

<sup>75</sup> Qutb, *Ma'ālim* cit., p. 58.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>78</sup> Al-Qardāwī, *al-Sahwa* cit., pagg. 89-90.

<sup>79</sup> Al-Suyuti, *al-Itqān fī ulūm al-Qur'an* [Eccellenza delle scienze coraniche], Il Cairo, Ed. Mustafa al-Bābi al-Halabī, 1951, vol. III, parte II, p. 4.

<sup>80</sup> «*Al-nass al-'amm*» («testo generale»): concetto che Hasan Hanafī utilizza spesso nei suoi scritti, designando un testo al di fuori di ogni interpretazione, pura ipotesi che non differisce affatto dal caso del testo metafisico.

<sup>81</sup> Sulla distinzione tra i due tipi di rivelazione, quella del Corano e quella dei *hadīṭ*, si veda Ibn Khaldun, *al-Muqaddīma*, Beirut, Dār Ihya al-Turāth al-'arabi, senza data, pagg. 98-99.

<sup>82</sup> Al-Qardāwī, *al-Sahwa* cit., p. 162.

<sup>83</sup> Concetto ripetuto spesso da Hanafī nei suoi scritti.

<sup>84</sup> Si veda Qutb, *Fī ṣulūl al-Qur'an* cit., p. 152 e segg.

<sup>85</sup> Si veda il libro di educazione religiosa a uso delle classi del secondo anno di insegnamento secondario, p. 100, e il volume a uso del terzo anno, p. 31. Tratto da Hāmīd 'Amar, «A proposito di libri scolastici» in *al-Abālī*, 1 febbraio 1989.



## La sovranità di Dio

*Muhammad Saïd al-Ashmany*

### 1. *Dalla tirannia al fanatismo*

Ne *La psicologia delle folle*, Gustave Le Bon mostra come le collettività umane, quale che sia il valore degli individui che le compongono, tendono inevitabilmente a lasciarsi guidare dalla parola e dal simbolo, anche nel caso che siano manifestamente errati; da qui derivano presto o tardi i disastri e le catastrofi di cui è testimone la storia contemporanea in Oriente e in Occidente. A causa di questa loro particolare natura, aggiunge Le Bon, le masse tendono a lasciarsi guidare da tiranni che, grazie all'intima comprensione che ne hanno, sanno destare in esse il sogno e l'illusione manipolando il linguaggio e i simboli, senza proporre mai progetti precisi. Il tiranno, continua, ricorre sempre alla logica della propaganda, basata su un martellamento di slogan ad ogni occasione. Il suo linguaggio è brutale e altisonante. Al discorso logico preferisce la diceria, al perdono la minaccia. Sulla sua bocca, la sconfitta diviene vittoria, la ritirata ridispiiegamento, e così via. Non agisce che per distruggere, ma tratta coloro che agiscono da fautori di disordini, coloro che lo smascherano da agenti al soldo degli stranieri e coloro che gli si oppongono da nemici della patria.

Se la politica del tiranno è estremamente dannosa per i popoli, lo è ancor di più quando, ricorrendo al discorso religioso, si istituisce rappresentante di Dio, portavoce della Rivelazione e titolare del monopolio dell'esegesi religiosa. Colui che denuncia la manipolazione e l'inganno non è più allora soltanto un traditore o un agente, ormai è un infedele, un eretico, un rinnegato ateo. Chiaramente, come vedremo, tutti questi procedimenti sono in opera presso i moderni adepti della politicizzazione della religione attraverso la violenza e il terrore, questi specialisti della confusione tra il trono e la cattedra che commerciano con la parola divina e la tradizione profetica per alimentare le casse dei loro Stati.

In Egitto, l'islam politico è nato alla fine degli anni venti, ma soltanto recentemente ha iniziato a ispirarsi a una simile ideologia, nata a sua volta nel subcontinente indiano. In questa regione dalle tante contraddizioni è apparsa infatti, in seguito a complesse circostanze storiche, una corrente islamista in cui si intrecciano i complessi di inferiorità e di persecuzione propri delle minoranze, l'odio verso il colonialismo e una cattiva comprensione dell'islam. Il suo più noto rappresentante è Abn `Alà al-Mawdùdi, autore, tra l'altro, di *al-Hukūma al-islāmīyya* («Il governo islamico»). Questo libro si basa su di una serie di postulati che non vengono discussi, il cui

solo fine è fondare le conclusioni dell'autore, con un ragionamento interamente rinchiuso in se stesso, che dipende più dall'apologia che dall'analisi ragionata. Sul filo di tale apologia, prende in considerazione, del patrimonio religioso, quello che serve alla sua argomentazione e passa sotto silenzio il resto, preferendo le esegesi incerte a quelle che fanno autorità, i giuristi di terz'ordine ai maestri del *fiqh*, troncando i versetti coranici, isolandoli dal contesto e passando sotto silenzio le circostanze della Rivelazione quando possono essere in contraddizione con la sua interpretazione. In fin dei conti, si sfocia nell'esagerazione, nel fanatismo, in una concezione meschina, paralizzata nel suo immobilismo, prigioniera del suo immaginario.

Queste teorie inquietanti si sono diffuse in Egitto negli anni sessanta, col favore di circostanze analoghe a quelle in cui avevano visto la luce in India: si ritrovano in *Ma'ālim fi l-tarīq* («Segnali di pista»)<sup>1</sup> la stessa dottrina apologetica e, in uno stile più edulcorato, le stesse conclusioni. Infine, sono state riprese da un gruppo in cui ricompaiono la violenza e l'estremismo dei precursori indiani — violenza forse caratteristica per le condizioni di questi ultimi, ma in totale contraddizione col carattere del popolo egiziano e lo spirito tollerante e misericordioso dell'islam:

## 2. Un pensiero fossilizzato

Tale dottrina pone le premesse su cui si fonda come *a priori* che non è permesso discutere o verificare. Su questa base costruisce un edificio di risultati pre-acquisiti, raggiungendo così una coerenza che sembra mostrare la sua validità. Ma al lettore attento non sfuggirà che tale costruzione crolla nel momento in cui ne vengono discusse le premesse e che le conclusioni in cui sfocia, se le si considera da un altro punto di vista, non resistono all'esame, neppure al più sommario. Chi conosce la storia delle dottrine filosofiche o giuridiche sa bene che queste dottrine sono in generale costruzioni dello spirito, molto distanti da considerazioni concrete, e che in se stesse sono coerenti e ben fondate, ma che è sufficiente una comparazione critica con altre costruzioni intellettuali dello stesso genere per rimetterne in discussione gli enunciati. Per questo il credente deve leggere molto e riflettere liberamente e in profondità, allo scopo di aguzzare l'ingegno e formare il suo giudizio, accettando la critica e rifiutando il fanatismo.

Coscienti dei rischi che correrebbero nel discutere i loro *a priori*, i fautori dell'islam politico ricorrono ai procedimenti dei tiranni, cioè alla propaganda e all'indottrinamento. Non si permettono di discuterli razionalmente, non più di quanto lo permettano ai loro adepti o ai loro avversari. Non permettono, inoltre, di interessarsi a un altro pensiero, un'altra logica che non siano le loro — per quanto possano essere validi come pensiero o come logica. Come i tiranni, ragionano sul modello del «chi non è con noi è contro di noi»: chi non crede ai nostri obiettivi è un criminale fuorilegge, chi si erge sulla nostra strada è un empio e un rinnegato. In psichiatria, la schizofrenia è caratterizzata dal suo abuso del discorso logico e delle asserzioni apodittiche — che obbediscono alla propria logica e non a quella del senso comune — e dalla sua incapacità di farli corrispondere alla realtà, da cui la dicotomia tra il mondo reale e lo schizofrenico. Se si trasporta la patologia della schizofrenia dal li-

vello individuale al livello collettivo, si tocca con mano la natura del male da cui è colpita la corrente della politicizzazione dell'islam attraverso la violenza e il terrore.

Malgrado i suoi molteplici errori logici, questa ideologia, grazie alla manipolazioni e all'indottrinamento che essa opera, costituisce agli occhi di molti la dottrina più forte e la più vicina alla verità, e i suoi seguaci credono che basti ripetere senza posa i loro slogan perché i loro sogni e le loro speranze divengano ben presto realtà. Malgrado o piuttosto a causa di tutto questo, la corrente che essi rappresentano merita di essere studiata da vicino, quali che siano i pericoli ai quali si espone colui che si avventura in tale ricerca. Se questa gente vorrà riflettere bene, comprenderà che solo il risultato di un esame scientifico obiettivo può permettere loro di comprendersi e di comprendere la loro dottrina. Infatti, non è possibile comprendersi bene e ben comprendere l'altro, nonché esser sicuri della verità, se non a seguito di un esame approfondito di sé e dell'altro. Conoscere il punto di vista dell'altro, anche se sbagliato, è il solo mezzo scientifico per convincersi, per avere fiducia in se stesso e avere visioni giuste e sane. Come diceva 'Iḥmār b al-Khattāb: «Colui che ignora dove sia l'errore merita di incorrervi».

I principali slogan dell'islam politico sono:

—La sovranità non appartiene che a Dio; Egli è il solo giudice e legislatore e colui che dice o pensa il contrario è un infedele:

—Bisogna governare per mezzo della Legge divina, essa sola ed essa tutta intera; nessuna delle sue disposizioni può essere emendata, sospesa o considerata relativa od obsoleta; se i testi sono oscuri, bisogna riferirsi agli *'ulamā'*, i soli che possono interpretarli e pronunciare *fatwā* e sentenze;

—La società contemporanea è pagana, bisogna farne tabula rasa;

—Non ci sono che due partiti: il partito di Dio (*ḥizb Allāh*), cioè i leader dell'islam politico e i loro seguaci, e il partito di Satana (tutti i loro avversari); il primo deve condurre il *jihād* [la guerra santa] senza tregua né quartiere fino all'instaurazione del governo di Dio.

Discutiamoli uno a uno.

### 3. Dio solo è sovrano

Quando nel corso di una delle battaglie che l'opponevano ad 'Alī b. Abī Ṭālib, Mu'āwiyya b. Abī Sufyān sentì che la vittoria gli stava sfuggendo, i suoi uomini brandirono i loro Corani in cima alle lance, domandando così la cessazione delle ostilità e il ricorso all'arbitrato (*tabkīm*). Consentendo al desiderio di una parte delle sue truppe, 'Alī accettò contro voglia il principio dell'arbitrato, mentre un'altra parte dei suoi uomini, contraria a questa decisione, prese le armi contro di lui e contro la comunità dei musulmani. Sono quelli che si chiamano *khārigiti* e che, per la prima volta in questa occasione, brandirono lo slogan «Dio solo è sovrano» (*lā ḥukm illā lillāh*).

In questo preciso contesto, l'espressione significava che il ricorso all'arbitrato era contrario alla volontà divina e che la guerra sarebbe dovuta proseguire finché il giudizio (*ḥukm*) di Dio non avesse designato il vincitore. A coloro che gli opponevano

tale slogan, ‘*Alī* era solito rispondere: «È un discorso vero che voi però usate in un senso sbagliato». Ancora oggi, questa resta la risposta migliore, infatti se nessuno — specialmente in questi tempi di violenza e fanatismo — può contestare che la sovranità (*al-bākimiyya*) non appartiene che a Dio, non è certamente nel senso in cui lo intendono i khārigiti, in quanto verrebbe ad annullare il libero arbitrio che Dio ha conferito all’uomo, a render vana la punizione che Egli riserva, in questo mondo e poi nell’altro, ai fautori di disordini. Più in generale, questa concezione fallace dipende dalla dottrina filosofico-teologica della predeterminazione divina (*al-qada’ wa-l-qadar*) secondo cui affermare che l’uomo possa essere il libero autore dei suoi atti equivale a situarlo sullo stesso piano di Dio e dunque è una forma di politeismo. Ma se non fosse così, su quale base l’uomo potrà essere giudicato, quaggiù e nell’aldilà?

Ogni essere dotato di ragione comprende che al di là della propria volontà c’è quella di Dio. Ma comprende anche che la volontà divina non abroga il suo libero arbitrio e la sua responsabilità. È così in tutte le religioni rivelate: l’uomo decide come vuole, e se la sua volontà corrisponde a quella dell’Onnipotente, quello che ha voluto avverrà. Ma resta responsabile innanzi a Lui dei suoi atti e dei suoi voleri, e non può in alcun caso prendere come pretesto la volontà divina per sfuggirvi. Nel momento in cui era sorto questo dibattito, al tempo del Profeta, egli aveva proibito ai musulmani di impegnarsi, consapevole dei rischi di divisione che una simile disputa da sofisti comportava per la comunità. Alcuni la evocarono di nuovo al tempo di ‘Imar, e questo destò la sua collera e portò alle sue minacce nei loro confronti.

A questo punto, non si può fare a meno di pensare a quel criminale che, comparso davanti a una corte di assise dell’Alto Egitto, diceva al giudice: «Non sono io che ho ucciso, è Dio... Se Dio non l’avesse voluto, non avrei potuto farlo. Io non ero che uno strumento della Sua volontà». Quale società può sopravvivere, quale legge può essere applicata se regnano tali assurdità? Certo, in ultima istanza, la sovranità non appartiene che a Dio, solo Signore delle volontà e dell’Ora. Ma in questo mondo è agli uomini che appartiene.

#### 4. Storia dell’idea della sovranità di Dio

Lo slogan «Dio solo è sovrano» è apparso in occasione di un conflitto politico, in quanto procedimento fazioso di tipo tirannico, mirante alla conquista del potere. Ogni volta che è riapparso in seguito, ha avuto lo stesso significato. Così, numerose sette khārigite sono apparse nella storia: Azraqiti e Najditi, Ibaditi e Sufriti, e altri. Sono restati tutti, agli occhi del resto dei musulmani, khārigiti, vale a dire dissidenti che, con l’assassinio e il terrore, si sono autoesclusi dall’islam e dal consenso unanime (*ijmā’*) della comunità musulmana. Il tutto avviene come se la comunità avesse dimenticato che costoro traggono tale denominazione dal conflitto che li vide opposti ad ‘Alī, fatto che corrisponde bene alla vera natura dei dissidenti nell’islam. In tal senso, il termine khārigita, più che essere un nome designante un gruppo di sette, è un aggettivo volto a designare tutti coloro che, manipolando il linguaggio e sfruttando la religione al servizio dei loro fini faziosi, si pongono al di fuori di essa e della sua legge.

I khārigiti talvolta hanno preteso di aver abbracciato le armi contro la società perché essa non era governata da ‘Alī, ma questo, da parte loro, non fu che una manovra politica. Infatti, lungo tutta la storia, sono rimasti opposti ad ‘Alī come a tutti i governanti, negando loro ogni legittimità e non riconoscendo loro alcun merito. E questo perché al cuore della loro dottrina figura il rifiuto di ogni governante che non provenga dai loro ranghi, rifiuto per cui si autorizzano a diffondere il terrore e la violenza nella comunità, a versare il sangue, oltraggiare l'onore e saccheggiare i beni.

In realtà, la dottrina della sovranità di Dio, nella sua deriva faziosa, non ha nulla a che vedere con l'islam. È apparsa per la prima volta nell'antico Egitto: a quel tempo, il faraone era considerato come l'immagine di Dio sulla terra e l'unica fonte di legittimità politica e religiosa. Così, quando i tribunali pronunciavano una condanna a morte, la sentenza era deferita al faraone, solo titolare, in virtù del suo sacerdozio, del diritto di togliere la vita ai sudditi, e se la confermava, diventava letteralmente un «giudizio di Dio». Quando Giulio Cesare occupò l'Egitto, fu sedotto da questa concezione del potere e volle a sua volta diventare un sovrano divinizzato, fatto che provocò la rivolta dei suoi luogotenenti e il suo assassinio da parte di Bruto, suo figlio naturale. Più tardi, nel Medioevo, filosofi e teologi ricorsero a questa stessa nozione per legittimare il potere dei principi e dei re europei, talvolta spiegando che il principe è l'ombra di Dio sulla terra, talaltra che il suo accedere al trono e i suoi atti sono diretti o inquadrati dalla volontà divina. In ogni caso, la sovranità del principe si confondeva con quella di Dio.

Ora, una delle più grandi opere dell'islam è stata giustamente quella di liberare l'umanità dall'adorazione di ogni autorità umana, principe, prete o altri capi. L'islam non riconosce né impone all'uomo altra adorazione che quella di Dio e considera ogni asservimento dell'uomo da parte dell'uomo, liberamente consentito o imposto, come un rinnegare l'Onnipotente e la Sua legge. Ecco la ragione per cui non c'è né un versetto né un *ḥadīṭ* che si occupi di organizzare il potere politico, di attribuire determinati diritti ai governanti o di dare un qualsivoglia potere politico ai chierici. Vi è infatti nell'islam una coscienza acuta del fatto che ogni potere politico, qualora si basasse su di un diritto religioso, andrebbe alla deriva verso una tirannide in cui gli uomini sostituirebbero l'adorazione del principe o del chierico all'adorazione del Dio Unico.

I sostenitori dell'islam politico sono i primi a riconoscere che proprio questa è stata la prima opera dell'islam. La deriva comincia nel momento in cui esigono dai loro seguaci prima, dal resto dell'umanità poi, di schierarsi dietro i loro capi e di sostenere la loro interpretazione della religione. È così che, come aveva capito bene ‘Alī, a partire da un discorso vero si arriva a un'interpretazione sbagliata in cui gli uomini sono servitori non più di Dio, ma di un altro uomo che chiamano guida, *imam*, emiro e così via.

Apparsa con i khārigiti, la nozione di sovranità esclusiva di Dio venne in seguito sfruttata dai califfi per dare una legittimazione religiosa al loro potere. Mu‘āwiyya b. Abī Sufyān, il primo omāyyade, diceva:

La terra appartiene a Dio e io sono il Suo luogotenente. Di conseguenza, tutto quello che prendo mi appartiene e tutto quello che lascio agli uomini non è altro che il risultato del mio favore.

Un secolo più tardi, Abū Ja‘far al-Mansūr, il secondo abbaside (745-775), disse in altri termini la stessa cosa:

O uomini! Noi siamo diventati i vostri capi e noi vi comandiamo in virtù del diritto che Dio ci ha conferito e dell'autorità che Egli ci ha donato. Io sono il luogotenente di Dio sulla Sua terra e il guardiano della Sua proprietà.

La confusione nasce, come si vede, dal fatto che il califfo (*ḵhalīfa*) si considera come *luogotenente* di Dio e non come il quinto *successore* del Profeta, secondo il primo significato del termine. Inoltre, questa formulazione non è altro che una versione islamica delle teorie sopra menzionate, che si è detto essere estranee allo spirito e alla lettera dell'islam.

Era naturale che la dottrina combattuta a morte da ‘Alī b. Abī Tālib, da emerito musulmano quale fu, diventasse l'arma principale di cui si servivano gli usurpatori per dare una legittimazione divina al loro potere e che i ribelli ad ogni autorità utilizzavano per dare un fondamento alle loro rivendicazioni. Nei due casi, vi sono un'impostura commessa contro Dio e una trasgressione dell'islam nel nome dell'islam, in quanto in realtà non sono altro che uomini i quali governano e lottano per la conquista del potere. Solo durante il regno del Profeta il governo fu quello di Dio sovrano, poiché in effetti, secondo il dogma islamico, Muhammad agiva sotto il controllo e la direzione della Rivelazione divina. Dopo la sua morte, non restano che uomini, tutti uguali, nessuno dei quali è come lui ispirato direttamente dalla Rivelazione. Il loro governo non è che un governo di uomini: a loro va il merito qualora agiscano secondo la retta via, a loro la colpa qualora se ne allontanino. Ogni altra dottrina serve soltanto a circondare il governante o il suo oppositore di un'aureola di infallibilità e di santità, per metterlo al sicuro da ogni responsabilità.

## 5. *Islam ed ebraismo*

L'instaurazione del governo di Dio significherebbe, si dice, l'applicazione esclusiva e integrale della Sua legge, in quanto Lui solo sarebbe titolare del diritto di giudicare e legiferare. Vedremo, nell'analisi di questa tesi, che essa è fortemente influenzata da concezioni ebraiche che sono penetrate nell'islam attraverso ciò che convenzionalmente viene chiamato *isrā'īliyyāt*.

Infatti, dei cinque libri del Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio), che la tradizione attribuisce a Mosè, gli ultimi tre contengono regole di diritto molto precise. È proprio in ragione di questo carattere giuridico molto pronunciato del Pentateuco che Mosè è stato soprannominato «il legislatore» e che per lungo tempo la *Tōrah* è stata chiamata «Legge mosaica». Inoltre, l'ebraismo si è applicato in special modo alle relazioni tra gli uomini (*mu‘āmalāt*)<sup>3</sup>, al punto che il termine *shar‘a* significa, nell'ebraismo, tale campo del diritto e la giurisprudenza che a esso si collega, mentre il suo primo significato, così come indicato dalla radice *sharā‘a*, è quello di via, cammino tracciato.

A differenza di quella di Mosè, la profezia di Muhammad è essenzialmente di ordine morale e ha soltanto in modo accessorio una dimensione giuridica. Come dice

egli stesso: «Io sono il profeta della misericordia», e «Sono stato inviato per perfezionare le virtù morali». Il termine misericordia (*rahma*) e i suoi derivati ricorrono settantanove volte nel Corano, a fronte delle sole quattro occorrenze del termine *sharī'a* e dei suoi derivati; questo mostra bene che la misericordia è al cuore e al principio della via islamica. «La pace sia con voi! Iddio s'è prescritto la misericordia»<sup>4</sup>. Sui seimila versetti che conta il Corano, appena settecento comportano prescrizioni normative, sia in materia di pratiche culturali (*ibādāt*), sia in materia di relazioni tra gli uomini (*mu'āmalāt*). Se ci si limita a quest'ultime, se ne trovano soltanto duecento, vale a dire un trentesimo del Corano, e se si scartano da questi duecento versetti quelli che sono stati abrogati da rivelazioni successive, non ne restano che ottanta attualmente in vigore.

Quindi il pensiero islamico, trascurando questa differenza di fondo tra le due profezie, si è concentrato sulle rare questioni giuridiche trattate dal Corano, elaborando attorno a esse riflessioni, giudizi e *fatwā*. Tutto questo è divenuto parte integrante della *sharī'a*, al punto che oggi con *sharī'a* si intende essenzialmente la giurisprudenza islamica (*fiqh*), dimenticando il suo primo significato di via, cammino tracciato: «Ti abbiamo posto su di una *via* che procede dall'Ordine. Seguila dunque»<sup>5</sup>. Si tratta qui incontestabilmente di un'ebraizzazione dell'islam, una deviazione rispetto alla natura della profezia di Muhammad.

Quali regole di diritto si trovano nel Corano? In materia penale, solo quattro pene coraniche (*hudūd*), per il furto (*sariqa*), la fornicazione (*zīnā*), la falsa accusa di fornicazione (*qadf*) e il brigantaggio (*hirāba*), oltre alla legge del taglione per il solo omicidio (la sua applicazione riguardo a percosse e ferite è un prestito dall'ebraismo). In materia civile, un versetto sulla vendita («Dio ha permesso la compravendita e ha vietato l'usura»<sup>6</sup>), senza precisare il senso da dare a queste nozioni, e un altro sulle obbligazioni («O voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo»<sup>7</sup>) Infine, in materia di statuto personale, il Corano fissa le regole del matrimonio, del divorzio e della successione, tutte regole che hanno dato luogo a un importante sforzo di interpretazione nella giurisprudenza islamica.

Se l'aspetto legislativo fosse stato più importante per il Corano di quello etico, esso conterrebbe regole giuridiche più numerose, precise e complete. Certo, le prescrizioni che vi si trovano devono essere applicate, e nella giusta maniera; ma non vi è alcun motivo di fissarsi su di esse e di trascurare la parte più importante del Corano, vale a dire i valori etici e di misericordia. Il Corano si interessa innanzitutto alla formazione della coscienza del credente e a renderlo vigilante su se stesso:

In verità Iddio ordina la giustizia, la beneficenza, l'amore ai parenti, e vieta la dissolutezza e il male e la prepotenza<sup>8</sup>.

E l'udito e la vista e il cuore, di tutto questo sarà chiesto conto<sup>9</sup>.

Leggi il tuo rotolo! Basterai tu stesso, oggi, a computare contro di te le tue azioni<sup>10</sup>.

Infine, occorre sottolineare che i versetti che comportano un valore giuridico in se stessi non si limitano mai a porre una regola, ma insistono sempre sulla fede e la coscienza morale che devono presiedere al suo rispetto:

E se le ripudiate prima di averle toccate, ma avete già assegnata loro una dote, una metà di questa resterà a loro, a meno che non vi rinuncino, o non vi rinunci colui che ha in mano il vincolo del matrimonio. *Ma è più vicino al timor di Dio che vi rinunciate voi. Non dimenticate mai la generosità, nei rapporti fra voi, ché Dio osserva ciò che voi fate*<sup>11</sup>.

## 6. La nozione di *hukm* nel Corano

Il termine *hukm* non significa, nel contesto del Corano, l'autorità politica nel senso inteso nella lingua moderna, ma la facoltà di giudicare nel senso di regolare le controversie («Iddio vi comanda di restituire i depositi fiduciari agli aventi diritto, quando giudicate fra gli uomini, di *giudicare* secondo giustizia»<sup>12</sup>, e: «Dio *giudicherà* fra loro delle loro discordie»<sup>13</sup>), ovvero la saggezza («Quando [Giuseppe] giunse all'età matura demmo a lui *saggezza* e scienza»<sup>14</sup>, o, a proposito dei profeti: «Quelli sono coloro cui abbiamo dato il Libro, la *saggezza*<sup>15</sup> e la *profezia*»<sup>16</sup>). Quanto all'idea di autorità politica, il Corano la esprime<sup>17</sup> col termine di *amr* (autorità, comando), da cui deriva *amīr* (capo, «emiro»), che designa il titolare dell'autorità politica, donde il titolo di *amīr al-mu'minīn* («comandante dei credenti») dato ai califfi a partire da 'Umar b. al-Khattāb. Questo è corroborato dall'uso che i primi musulmani facevano di tali termini, come indicano ad esempio queste parole pronunciate da Abū Bakr al-Siddīq, il primo califfo (632-634), poco prima della sua morte:

Avrei preferito, il giorno della *saqīfat Banī Sā'ida*<sup>18</sup>, abbandonare il comando (*hādihā l-amr*) a 'Umar b. al-Khattāb o ad Abū 'Ubayda b. al-Jarrāh, così da esser lui il capo (*amīr*) e io il luogotenente (*waṣīr*).

Nello stesso senso, quando Abū Bakr volle fare di 'Umar b. al-Khattāb il suo successore, disse ai suoi compagni: «Deliberate tra voi sul comando (*hādihā l-amr*)». Si ritrova questa espressione, a più riprese e sempre con lo stesso senso, nelle affermazioni di 'Umar b. al-Khattāb e di 'Alī b. Abī Tālib.

Di conseguenza, non si può applicare il senso moderno della nozione di *hukm* al contesto coranico senza alterarne notevolmente il significato.

## 7. L'usurpazione della dignità di profeta

Ritorniamo adesso alla facoltà di giudicare: se ci si dice che soltanto Dio può giudicare sulle contese tra gli uomini, possiamo soltanto ripetere che le regole di diritto d'origine divina comprese nel Corano sono, per numero e precisione, insufficienti a permettere di risolvere tali contese e che si dovrà forzatamente ricorrere a elementi di origine umana.

I fautori dell'islam politico invocano sempre a questo proposito gli stessi versetti, vale a dire:

Ma no! Per il tuo Signore! Essi non crederanno finché non ti avranno costituito giudice delle loro discordie e allora non troveranno alcun imbarazzo ad accettare la tua decisione e a sottomettervisi di sottomissione piena<sup>19</sup>.

In verità Noi ti abbiamo rivelato il Libro apportatore di Verità, perché tu giudichi tra gli uomini secondo quanto Iddio t'ha mostrato<sup>20</sup>.

In questi due versetti, Dio si rivolge al Profeta e a lui solo. Il primo nega la qualità di credente ai musulmani che non faranno di Muhammad l'arbitro delle loro discordie, o che contesteranno la sua sentenza; in questo non vi è nulla di sorprendente: il Profeta, memoria della Rivelazione, deve essere il solo arbitro delle discor-

die che sorgono nella società dei primi credenti, al fine di garantirne la stabilità. Non si può dire, tuttavia, che perde la qualità di credente colui che non si rimette di buon grado a un altro uomo, per quanto saggio o altolocato egli sia, per il regolamento dei suoi affari. Vi è qui uno strano abuso del potere che indica come il suo autore non abbia alcuna idea delle questioni giudiziarie e, più grave ancora, si arroga una competenza che Dio ha esplicitamente riservato al Profeta. Il secondo versetto è altrettanto esplicito: Dio non si rivolge che al Profeta e nessun essere dotato di ragione può pretendere di detenere la visione con cui Dio dichiara di aver gratificato Muhammad.

Tale riappropriazione in modo analogico dei versetti che riguardano esclusivamente il Profeta è cosa estremamente grave: arriva a usurpare allo stesso tempo la dignità di profeta e i diritti divini. È da notare, a tale proposito, come i predicatori che ricorrono a tale procedimento si considerino posti in una relazione privilegiata con la Rivelazione divina: a volte, lo lasciano intendere ai loro intimi pretendendo che una nuova concezione sia stata rivelata a loro, che hanno un accesso diretto alle sfere celesti; altre ne fanno confessione in diretta in qualche lapsus, oppure lo rivendicano esplicitamente: così, uno di loro ha potuto scrivere da qualche parte che nel momento in cui il suo gruppo avrà vinto «cadranno le sure guerriere e il battito dei versetti sarà annunciato dal rombo delle armi». E questo che cos'è, se non la confessione che l'autore ha ricevuto o si presta a ricevere una nuova rivelazione? Che cosa si può aggiungere? Resta forse spazio per la discussione?

Forse a tali usurpatori è destinata questa parola di Dio:

Di': Volete che vi diciamo chi sono quei che più tristamente han perso l'opere loro? Son quelli il cui sforzo nella vita terrena fu traviato mentre essi pensavano di far lavoro perfetto<sup>21</sup>.

Ciò che turba di meno, in un tale atteggiamento, non è il fatto che sia difficile sapere se una simile ignoranza sia finta o reale. Ad ogni modo, a tale atteggiamento bisogna opporre quello del Profeta, che l'islam considera, lui solo, in relazione permanente con la Rivelazione: egli ha sempre affermato che il suo giudizio non poteva essere assimilato a un giudizio divino. Come precisa un *hadit*:

Se, innanzi a due contendenti, mi capitasse di giudicare a torto in favore del più eloquente, quest'ultimo non sfuggirebbe tuttavia alla parte d'inferno che gli spetta.

In altre parole il giudizio di Muhammad, malgrado la sua dignità di profeta, non è che il giudizio di un uomo, non quello di Dio.

## 8. *Il buon metodo di esegesi coranica*

I sostenitori della tesi della sovranità di Dio si riferiscono costantemente al versetto secondo cui «Coloro che non giudicano con la Rivelazione di Dio», sono degli «increduli», degli «ingiusti» e dei «perversi»<sup>22</sup>. Si tratta forse dell'esempio più rivelatore delle distorsioni che tali uomini fanno subire, a scopo puramente politico, al senso e all'oggetto delle disposizioni coraniche. Per conoscere la vera portata di un versetto coranico, occorre riferirsi alle circostanze della sua rivelazione (*asbāb al-*

*nuzūl*). Nella fattispecie, esse ci indicano che tali versetti furono rivelati quando gli Ebrei di Medina, dopo aver domandato al Profeta di arbitrare un caso di fornicazione concernente uno dei loro, gli avevano occultato la pena della lapidazione prevista in questi casi dalla legge di Mosè. La Gente del Libro dunque, come hanno bene inteso i migliori esegeti<sup>23</sup>, è l'unica destinataria di quei versetti. Ma quando si citano tali autorità a coloro che, per eccitare le folle, distorcono il senso di quei versetti, costoro le scartano con un gesto della mano e citano commentatori sconosciuti, o impongono puramente e semplicemente la loro interpretazione personale. Si possono trattare così, al di fuori di ogni regola e di ogni metodo, il Corano e la *sharī'a*?

La prima regola da rispettare nell'esegesi di un versetto coranico consiste precisamente nel collegare tale esegesi all'esame delle circostanze della Rivelazione. E questo i primi musulmani l'avevano ben compreso. Si tramanda infatti che 'Imar, chiedendosi in un momento di solitudine il perché del sorgere di divergenze d'opinione in seno alla *umma*, pur avendo un solo profeta e una sola *qibla*, si aprì con Ibn 'Abbās, che gli disse:

È a noi che il Corano è stato rivelato e ogni volta che ne leggiamo un versetto sappiamo che cosa c'è dietro la rivelazione. Ma dopo di noi verranno popoli che continueranno a leggere questi versetti ma ne avranno dimenticato il contesto. Ciò provocherà divergenze di lettura che degenereranno in dispute intestine.

Per questo i Compagni e i Seguaci hanno sempre avuto cura di conservare la memoria delle circostanze della Rivelazione e hanno preferito, una volta persala, di astenersi dal commentare il brano in questione. Dicevano a coloro che chiedevano precisazioni: «Temi Dio e regola il tuo debito, perché coloro che conoscono come ci fu rivelato il Corano non sono più di questo mondo». Vi è risposta migliore di questa ai conflitti che oggi dividono la scena politica, nel nome della religione?

Ciò che avviene oggi in Egitto e in tutto il mondo islamico va ben oltre una semplice disputa tra esegeti. In realtà, sono piuttosto due visioni, due metodi radicalmente opposti che si affrontano. Il primo metodo, quello degli esegeti riconosciuti, è anche quello dei Compagni e dei Seguaci, che avevano il solo obiettivo di giungere alla vera religione, mentre il secondo è quello degli scismatici e dei tiranni, la cui unica preoccupazione è di eccitare gli spiriti e confiscare il potere in nome della religione.

Una caratteristica essenziale di questo metodo consiste precisamente nel disgiungere i versetti dal loro contesto, basandosi sulla regola del *fiqh* per cui «il senso generale di un termine coranico deve prevalere sul suo senso circostanziale». Partendo da ciò, si attribuisce un'interpretazione assolutista e astorica al versetto, sull'unica base della sua costruzione semantica interna. Ma si deve considerare bene come tale principio non sia altro che una regola del *fiqh*, posta dai giuristi, e non una prescrizione della *sharī'a* derivante dal Corano e dalla *sunna*. Tale regola ha iniziato a imporsi con la nascita della corrente letteralista, corrente che essa, a sua volta, ha contribuito ad alimentare, ed è diventata oggi il metodo esegetico preferito dai nostri predicatori. E proprio gli stessi giuristi che hanno posto questa regola letteralista badavano sempre a precisare che il Corano è un tutto di cui ogni parte deve essere interpretata alla luce delle altre — cosa che, notiamolo di passaggio, è in con-

traddizione con la loro prima esigenza: se questa deve prevalere, il Corano non sarà più dunque un tutto coerente, ma un conglomerato di versetti separati e spesso in contraddizione tra loro. Tutto sommato, si arriva a risultati estranei all'islam e non voluti dal Corano, il cui miglior esempio restano i versetti citati *supra*, nei quali il verbo *yahkumu* (giudicare) è inteso nella sua accezione moderna di governare<sup>24</sup>.

A questo metodo di esegesi elaborato dai giuristi classici, e che oggi ha il favore dei teorici della corrente estremista, si può opporre un solo altro metodo, quello dei pii antenati, che è quello del Corano stesso. Rispondendo loro sullo stesso tono, si rafforza il loro argomento e si cade nella stessa *impasse* degli 'ulama' che essi accusano di incorrere nella contraddizione, di scostarsi dai fondamenti del *fiqh* e di essere al servizio del potere. Il fatto è che in tali accuse vi è una parte di verità, poiché i predicatori estremisti riprendono a loro vantaggio il principio dell'esegesi letteralista per isolare i versetti dal loro contesto e dar loro, nei propri slogan politici, una portata generale che essi non posseggono. E poiché i giuristi stessi che hanno fissato questa regola non sono stati in grado di contenerne l'uso nei limiti di una giusta esegesi, ormai non sono nella condizione di opporsi all'uso distorto che ne fanno gli estremisti

### 9. La relatività nel tempo delle regole giuridiche

I sostenitori dell'islam politico si dicono sostenitori di un'applicazione integrale della legge divina e negano agli uomini ogni potere di creare norme. Per costoro, nessuna disposizione della legge divina può venire emendata, sospesa o considerata come relativa: sono queste azioni che costituiscono infedeltà (*kufr*), proprio come nel caso delle leggi egiziane e di quelle di altri paesi islamici. Tali affermazioni non possono che provenire da gente ignorante sia della giurisprudenza islamica sia del diritto egiziano.

In effetti, come abbiamo visto, la profezia di Muhammad è anzitutto una profezia di misericordia: limitarla alla sua dimensione normativa giunge a fare dell'islam una versione araba dell'ebraismo. Se Dio avesse voluto lasciare agli uomini una Legge definitiva e atemporale, le prescrizioni relative alle *mu'āmalāt* basterebbero a riempire il Corano. Ma nella Sua grande saggezza, Egli ha espressamente lasciato alla *umma* la cura di legiferare facendo appello alla ragione, in funzione dei bisogni del luogo e del momento. Infatti le regole del diritto non possono, per loro natura, avere la portata universale che caratterizza la religione. Per questo il Corano si è limitato alle regole generali, evitando all'islam di diventare, alla maniera dell'ebraismo, una *shari'at* tribale e temporanea, i cui esegeti, nel *Talmud*, hanno dovuto correggere e emendare le regole originali perché potessero continuare a essere applicate.

Quando nel IX secolo l'*imām* al-Shāfi'ī lasciò l'Irak per installarsi in Egitto, comprese perfettamente che doveva modificare la sua dottrina giuridica e non esitò a farlo. Quali trasformazioni oggi non sarebbero necessarie, dodici secoli dopo e nel momento in cui l'islam si è diffuso nel mondo intero?

## 10. Un diritto elaborato dagli uomini e per gli uomini

Muhammad, che comprendeva perfettamente la natura della sua profezia, praticava egli stesso l'*ijtihād* e invitava i suoi compagni a farlo. La *umma* islamica, nel corso della storia, si è data leggi, attraverso l'attività e la riflessione di giuristi, governanti e giudici e sulla base di regole generali fissate dal Corano: questo *corpus* legislativo non è altro che il *fiqh* — ciò che a torto viene chiamato *sharʿa* islamica.

Così, in materia di statuto personale, tale *ijtihād* ha portato all'intervento del giudice nel divorzio (che secondo il Corano è pronunciato unicamente dal marito), nella possibilità per la sposa di pronunciarlo essa stessa (allorché il contratto di matrimonio le attribuisce *'isma*, vale a dire la potenza maritale) o ancora nella definizione legale dei casi di divorzio (difficoltà materiali, danno subito e assenza). Allo stesso modo 'Umar b. al-Khattāb ha fatto del divorzio per tripla enunciazione, assimilato a tre divorzi successivi, un divorzio irreversibile — regola che in seguito venne aggirata con l'istituzione del *muhallil*<sup>25</sup>, che è contrario allo spirito della *sharʿa* e alle prescrizioni del Corano.

Ancora dall'*ijtihād* dei giuristi vengono il livellamento dei diritti del fratello e del fratellastro e l'istituzione del *waqf* privato, attraverso il quale un proprietario può, senza condizioni, rendere il suo bene inalienabile — mentre la *sunna* prevede soltanto il *waqf* di carità, in cui questa possibilità è condizionata dalla destinazione degli introiti del possedimento ad opere caritative. Di fatto, il *waqf* privato servì soprattutto a aggirare le regole della successione.

In materia civile, poiché il Corano non fissa che due regole generali (interdizione dell'usura e prova del debito), in pratica tutte le relazioni civili e commerciali sono state organizzate dall'*ijtihād* dei giuristi.

In materia penale, infine, il Corano non ha prescritto che quattro pene (furto, falsa accusa di fornicazione contro una donna sposata, fornicazione e brigantaggio) di cui i giuristi hanno in seguito determinato le condizioni di applicazione. Sono questi stessi giuristi che hanno esteso la pena della falsa accusa di fornicazione al caso in cui prenda di mira un uomo e che hanno imposto la pena della lapidazione per il fornicatore, in virtù della *sunna*, mentre il Corano non prevede che la flagellazione e mentre la prescrizione coranica dovrebbe teoricamente vincere su quella della *sunna*. Sempre costoro hanno determinato le condizioni di applicazione della pena legale dell'apostasia, menzionata in due *ḥadīṭ*. Infine fu 'Alī b. Abī Tālib a fissare la pena per il consumo di alcool; in effetti, il Corano e la *sunna* hanno sì vietato l'alcool ai musulmani, ma senza precisare la penalità in cui incorre colui che vi si abbandona. Questa non è quindi una pena coranica (*ḥadd*), come viene generalmente affermato, ma una pena secolare (*ta'zīr*).

Quest'ultima istituzione, anch'essa creazione dei giuristi, permette alla *umma* e ai suoi governanti di punire, al di fuori di qualsiasi riferimento alla Legge religiosa, ogni atto che giudichino pericoloso per la collettività; in altre parole, viste dall'angolo visuale della giurisprudenza islamica, tutte le legislazioni penali attualmente in vigore nei paesi islamici dipendono da pene secolari, cosa che non ha nulla di sorprendente, vista l'estrema difficoltà di veder riunite, nella pratica, le condizioni di applicazione delle pene coraniche. Infine, poiché il Corano prevede il taglione sol-

tanto per il caso di omicidio, i giuristi sono ricorsi all'adagio «La Legge religiosa dei nostri predecessori vale anche per noi», che ha permesso loro di adottare la regola del taglione fissata dalla *Tōrah* («occhio per occhio, dente per dente»).

Chi potrà vietare, dopo questa esposizione, alla comunità musulmana di darsi i propri principi giuridici e le proprie regole di diritto, in altre parole, di autogovernarsi?

### 11. *La sospensione delle prescrizioni coraniche*

Passiamo ora alla tesi secondo cui sospendere una prescrizione coranica o fissare la sua relatività nel tempo equivale a fare professione di infedeltà: questa accusa è contraddetta allo stesso tempo dalla religione e dalla realtà storica. In effetti, il principio stesso dell'abrogazione (*naskh*) ricorrente nelle regole coraniche relative alle *mi'āmālat*, e in virtù del quale la nuova regola rivelata abroga l'antica, attesta tale relatività nel tempo di alcune disposizioni che il Legislatore supremo ha stimato di dover cambiare dopo che ebbero perso la loro ragion d'essere. È vero che questo non vale che per i versetti effettivamente abrogati. Ma, invece di accontentarsi, come fa la maggior parte dei giuristi, di rimpiazzare meccanicamente le regole abrogate con le regole nuove, occorre riflettere sulle implicazioni della nozione di abrogazione; si capirà allora che essa sottintende una vera legge di evoluzione delle norme, che rende in realtà il Legislatore islamico in perpetuo movimento e obbliga i musulmani a seguire costantemente tale movimento. È quello che hanno sempre fatto attraverso il *fiqh*, ma invece di fissarne chiaramente la teoria generale, hanno preferito il più delle volte ricorrere a sotterfugi e scappatoie.

Prendiamo l'esempio delle tribù arabe che non si convertirono immediatamente all'islam: tribù di cui il Corano invitava a guadagnarsi la benevola neutralità, donando loro una parte delle elemosine:

Perché il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi e agli incaricati di raccoglierle, e a quei di cui ci siamo conciliati il cuore, e così anche per riscattare gli schiavi e i debitori e per la lotta sulla Via di Dio e pel viandante. Obbligo questo imposto da Dio, e Dio è saggio e sapiente<sup>26</sup>.

Muhammad e poi Abū Bakr applicarono questa regola, ma 'Umar b. al-Khattāb cessò di versare queste parti delle elemosine, mentre il versetto citato ne fa un obbligo divino e nessun versetto si può dire che l'abbia abrogato. Ma nessuno ha mai preteso che 'Umar sia stato un infedele perché aveva pensato che una prescrizione coranica potesse avere soltanto un valore circostanziale e che di conseguenza aveva cessato di applicarla. Al contrario, l'islam deve andar fiero di questa iniziativa che mostra chiaramente l'importanza dell'*ijtihād*, il quale arrivare sino a interrompere l'applicazione di una regola coranica non abrogata da un'altra.

È ancora esercitando l'*ijtihād* che 'Umar b. al-Khattāb decise, durante l'anno di carestia, di sospendere l'applicazione della pena per il furto. Si è preteso che in realtà egli non l'avesse sospesa, e non avesse fatto altro che rispettare scrupolosamente le sue condizioni di applicazione. Questa tesi non è seriamente sostenibile: essa impli-

ca che ‘Umar continuasse a esaminare caso per caso le accuse di furto e fosse semplicemente più esigente nella verifica delle condizioni di applicazione della pena; ma non è avvenuto nulla di simile ed è proprio a una sospensione della pena che ‘Umar ha proceduto. Dopo di lui e in tutta la storia dell’islam questa pena non è stata applicata che in via molto eccezionale, fatto che mostra come anche la dottrina islamica tendesse, sotto la sua influenza, a una sospensione definitiva della pena. Tuttavia nessuno ha preteso che ‘Umar, e dopo di lui l’intera *umma*, avesse rinnegato la fede.

‘Umar infine proibì il «matrimonio di piacere» (*zawāj al-muʿā*), forma di unione temporanea che non comporta nessuno degli effetti ordinari del matrimonio — cosa che non impedisce agli sciiti di autorizzare questo tipo di matrimonio sulla base del versetto: «Versate la dote prescritta alle donne di cui avete goduto»<sup>27</sup>. Questo divieto costituisce proprio una sospensione di una regola coranica non abrogata; come deve essere considerato? un atto di infedeltà da parte di ‘Umar e di tutti i sunniti, oppure si dovrà, col pretesto di un’applicazione integrale della *sharʿa*, ripristinare quella forma di matrimonio?

Altro esempio, quello dell’instaurazione degli *waqf* privati, che, come abbiamo indicato, introducevano in realtà una modificazione del regime delle successioni, giungendo una volta ancora a sospendere una regola coranica. Meraviglia che il pensiero islamico consideri questa istituzione, contraria alle regole dell’islam, come facente parte integrante di esso; anzi, ha assunto una tale importanza che in alcuni paesi musulmani è stata eretta a ministero.

Il Corano dispone ancora che «Dio ha permesso la compravendita e ha proibito l’usura»<sup>28</sup>. Nonostante questa autorizzazione generale della vendita sia inequivocabile, la giurisprudenza islamica ha tuttavia vietato diverse forme di vendita — la vendita in blocco dei frutti di un albero (*muḥābana*), la vendita dei raccolti prima di averli fatti, la vendita di una parte fissata prima della raccolta (*muḥārāʿa*) e così via, restringendo in modo considerevole la portata dell’autorizzazione del principio del Corano, senza essere tuttavia accusata di infedeltà. Allo stesso modo, non v’è dubbio che le disposizioni coraniche relative alla schiavitù non potevano che essere valide fin tanto che la schiavitù esisteva e non dovevano sopravvivere alla sua abolizione. Affermare il contrario equivale a dire che la schiavitù fa parte dell’islam per l’eternità, che la sua regolamentazione è atemporale e che la sua abrogazione (in Egitto, con due decreti del 4 agosto 1877 e del 21 gennaio 1896) è un’eresia.

Tutti questi esempi mostrano concordemente che la creazione di norme attraverso l’*ijtibād* è un principio che trova il suo fondamento nella nozione coranica di abrogazione.

## 12. Il diritto egiziano è conforme alla *shalla*

Il termine *sharʿa*, che nel Corano significa la via, ha finito per designare, lo si è visto, tutta la giurisprudenza islamica quale risulta dalla storia. Il diritto egiziano è conforme alla *sharʿa* e alla giurisprudenza islamiche così intese. In effetti, le leggi egiziane in materia di statuto personale sono direttamente desunte dalle regole del Corano e della *sunna* e dalle dottrine giuridiche che il nostro legislatore ha giudica-

to conformi alle esigenze della società egiziana; anche in materia civile e commerciale, tutto il nostro diritto è conforme al *fiqh* e alla *shari'a* islamiche, tranne che su due punti: la questione degli interessi, che alcuni assimilano alla proibita usura, e quella dei contratti di assicurazione, che sarebbero contratti aleatori, questioni che dovremmo risolvere con un serio *ijtihad*, che si fondi su giuste basi, e non attraverso dispute faziose; in materia penale, infine, tutta la nostra legislazione dipende da quelle che il *fiqh* chiama pene secolari (*ta'zir*), per l'impossibilità di soddisfare tutte le condizioni fissate dalla dottrina per l'applicazione delle pene coraniche.

In tali condizioni, dire che la Legge di Dio debba essere applicata integralmente e che colui che ne sopprime anche solo una disposizione sia un infedele non è altro che uno dei procedimenti di bassa politica cui ricorrono i teorici estremisti dell'islam politico quando sono obbligati a rinunciare ai discorsi generici e a precisare che cosa realmente intendono con «applicazione della *shari'a*». Tutto avviene come se costoro non avessero altro disegno che tacciare d'infedeltà la società egiziana o qualsiasi altra società, e come se per far questo tutti i mezzi fossero buoni e tutti i colpi permessi.

A questo proposito, uno dei loro argomenti preferiti per accusare il legislatore egiziano d'infedeltà è il fatto ch'egli non proibisca il consumo di alcool. Certo, il Corano invita i credenti ad astenersene: «Il vino, il gioco d'azzardo<sup>29</sup>, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele»<sup>30</sup>. Ma né il Corano né la *sunna* prevedono sanzioni per punire tale consumo: esso è dunque agli occhi dell'islam un peccato da cui il credente è invitato ad astenersi, ma di fronte al quale non è responsabile che dinanzi alla sua anima e alla sua coscienza e dinanzi a Dio. E questo è anche il miglior modo per proibire l'alcool: infatti si sa — si veda il proibizionismo negli Stati Uniti e la criminalità legata alla droga ovunque nel mondo — che penalizzare questo tipo di comportamenti non riesce a eliminarli e non fa che aggravare la criminalità.

Fedele all'approccio coranico, il legislatore egiziano non considera il consumo di alcool come un atto lecito, ma come un peccato cui lascia all'educazione religiosa e alla coscienza dei credenti il compito di rimediare. Come si è visto, la punizione per il consumo dell'alcool prevista dalla giurisprudenza islamica non è una pena coranica ma una pena secolare fissata dalla *umma* a seconda delle circostanze e che può essere modificata o emendata come vuole dal legislatore: è esattamente quello che fa il diritto penale egiziano quando penalizza l'ubriachezza manifesta e la guida in stato di ebbrezza.

### 13. *Le leggi possono essere infedeli?*

La tesi secondo la quale le leggi egiziane sarebbero «infedeli» e coloro che le applicano miscredenti è un aperto appello alla rivolta e soprattutto è assurda. Le regole del diritto, al pari delle leggi scientifiche o delle teorie matematiche, sono pure norme che è assurdo tacciare di fedeltà o infedeltà, non più di quanto si possa dire che i prodotti della civiltà tecnica (televisione e così via) sono infedeli o eretici. Tali norme, teorie o apparecchi non sono che strumenti neutri, i quali, a seconda che sia-

no usati correttamente o meno, possono condurre alla fede o all'infedeltà. Coloro che accusano di infedeltà le nostre leggi e quanti vi si sottomettono, non fanno altro che lanciare anatemi senza apportare il minimo principio di prova. Infatti le leggi egiziane sono conformi alla *shar'ā*, quale che sia il senso che le si attribuisce, eccetto qualche punto in cui un nuovo *ijtihad* basterebbe a risolvere la non conformità.

Se con infedeltà del diritto egiziano si intende il fatto che esso sia stato preso in prestito dal diritto francese, si fa mostra di un'ignoranza e di un fanatismo che recano pregiudizio all'islam. In verità, il diritto egiziano non ha preso che la forma del diritto francese e le sue soluzioni di fondo sono esattamente quelle fissate dalle differenti scuole di *fiqh*.

La civiltà islamica ha accettato molti prestiti dalle civiltà che l'hanno preceduta (persiana, bizantina, indiana, egizia) senza che i musulmani considerassero tali prestiti come empi. Il Corano stesso non si è astenuto dall'attingere le norme dal fondo comune della civiltà ogni volta che le giudicava buone per la società musulmana. Così, l'amputazione della mano, pena coranica per il furto («Quanto al ladro e alla ladra, tagliate loro le mani in premio di quel che han guadagnato, come castigo esemplare da parte di Dio»<sup>31</sup>), era utilizzata nell'antico Egitto contro briganti e ribelli per dissuaderli dal prendere le armi, in seguito fu estesa a chi falsificava le scritture pubbliche o religiose; la si ritrova nel codice di Hammurabi, nei confronti di chi alza la mano contro il padre; infine, era praticata prima dell'islam nella penisola araba, e specialmente alla Mecca. In tutti i casi si ritrova l'idea che amputando la mano si elimina lo strumento col quale il crimine è stato commesso.

Se il Corano non si è astenuto dall'attingere a questi diritti «pagani», perché prendere in prestito dal diritto di un paese cristiano, per il fatto che esso è tecnicamente più soddisfacente, soluzioni a questioni extra-religiose e che non contravvengono alla *shar'ā*, dovrebbe essere considerato come un'infedeltà?

#### 14. La nozione d'infedeltà (*kufur*)

Nel suo primo significato, il verbo *kafaru* vuol dire coprire, dissimulare, donde l'idea di ingratitudine (si veda ad esempio: «Ecco che alcuni di voi danno degli associati al loro Signore *misconoscendo* i nostri favori»<sup>32</sup>). Ingratitudine verso Dio, dunque incredulità, ma non solo: si legge nel dizionario *Lisān al-'arab*, sotto la radice *kfr*, che Muhammad avrebbe detto: «Ho visto che la maggior parte degli abitanti dell'Inferno sono donne, a motivo della loro ingratitudine», gli fu chiesto: «La loro ingratitudine verso Dio [vale a dire la loro incredulità] ? No — rispose — la loro ingratitudine verso i benefici dei loro congiunti». In questo senso, il famoso versetto «Gli increduli son coloro che non giudicano gli uomini secondo quanto Dio ha rivelato»<sup>33</sup> significa che quelli tra la Gente del Libro che non giudicano conformemente alle norme fissate dal loro Libro sono infedeli al loro Libro e non a Dio.

Tenuto conto del significato coranico del termine, il vero musulmano deve trattarlo con la più grande precauzione, ricordando il *hadit* secondo cui «quando un musulmano tratta il suo correligionario come un infedele, è lui stesso un infedele [se l'imputazione non è giustificata]». Inoltre, è un non senso affermare che leggi, teo-

rie o altri oggetti inanimati siano «infedeli», poiché non si può domandare loro di credere a Dio; quindi, questo termine dovrebbe essere riservato agli esseri dotati di coscienza.

Sono sempre i khārigiti che, dall'alba dell'islam, hanno avuto la tendenza a impiegare a vanvera questo termine. Sprezzanti dei comandi divini, si autorizzano a trattare da infedeli tutti i loro avversari e, più in generale, quelli che, a loro avviso, commettono il più piccolo sbaglio, la più lieve violazione della Legge religiosa, all'opposto della parola di Dio: «Di': O servi Miei che avete prevaricato contro l'anime vostre, non disperate della Misericordia di Dio, poiché Iddio tutti i peccati perdona»<sup>34</sup>; «In verità Dio non sopporta che altri vengano associati a Lui. Egli perdona a chi vuole peccati meno gravi di questo»<sup>35</sup>. Tacciare il diritto di infedeltà è un non senso, ma qualificare infedeli coloro che l'applicano e che vi si sottomettono è un appello al crimine e all'anarchia, una dichiarazione di guerra alla società musulmana. Tutto questo è opera di persone che ignorano ogni cosa del diritto e della *sharʿa*, e non si può far altro che dolersi che l'islam, religione di tolleranza e di misericordia, si trasformi tra le loro mani in uno strumento di terrore e che questa immagine di odio, per il fatto di essere più visibile, venga tenuta a mente dai musulmani e dai non musulmani.

### 15. Assenza del clero nell'islam

Una tesi centrale dell'islam politico, che si ritrova anche presso alcuni giuristi desiderosi di arrogarsi il monopolio della vera religione e d'instaurare un clero nell'islam, è quella secondo cui costituirebbero autorità soltanto gli esegeti, le *fatwā* e i giudizi degli *ahl al-dīker*, vale a dire essi stessi, in virtù del versetto: «Interrogate gli *ahl al-dīker* se voi non conoscete»<sup>36</sup>. Cosa significa in realtà questa espressione? Nel Corano il termine *dīker* (invocazione, monito) può avere diversi significati: designa sia la parola divina in generale («Noi abbiām fatto discendere il Monito e Noi ne siamo i custodi»<sup>37</sup>) sia il Corano stesso («Noi abbiām fatto discendere su di te il Monito perché tu esponga chiaramente agli uomini ciò che abbiām fatto discendere verso di loro»<sup>38</sup>) sia la *Tōrah* («E già abbiām scritto nei Salmi, dopo che venne il Monito, che i Miei servi giusti erediteranno la terra»<sup>39</sup>). Al bisogno, nei due versetti ora ricordati, si intende o la *Tōrah* o l'insieme dei Libri anteriori al Corano. Dicono infatti questi versetti: «Prima di te non abbiām inviato altro che degli uomini che ispiravamo. Interrogate coloro ai quali è stato rivolto il Monito, se non sapete». Vale a dire, interrogate gli ebrei e i cristiani a proposito dei profeti che Dio ha ispirato. Naturalmente, al tempo di Muhammad, non vi erano religiosi, giuristi o '*ulamā*' da poter prendere in considerazione e coloro che oggi ne distorcono il senso per servire le loro ambizioni personali non fanno in realtà che svelare il desiderio di far man bassa dell'ordine giuridico e politico della società.

L'islam ha sempre fatto in modo di evitare la costituzione di un clero, sotto ogni forma; a suo giudizio, ogni musulmano pio è un chierico. Se nel cristianesimo vi è una teologia, vale a dire un insieme di teorie costitutive di una scienza dogmatica, nello studio della quale si specializzano i dottori della religione, il dogma islamico a

sua volta è di una chiarezza e di una semplicità tali da essere alla portata di tutti, senza sforzo filosofico e senza teorizzazione teologica. Nell'islam non vi è dunque una *scienza della religione* (teologia) di cui gli 'ulamā' potrebbero considerarsi detentori, ma *delle scienze che si rapportano alla religione*, come l'esegesi coranica, la filologia, il *fiqh* e la sua teoria (*uṣūl al-fiqh*), la scienza del *ḥadīṭ*, e così via, e non si può fare di uno specialista in una di queste scienze un dottore della religione in generale, senza esprimersi in un linguaggio scorretto.

## 16. *Elogio della differenza*

Gli islamisti affermano che uniformando le opinioni e le dottrine dell'islam alla loro, gli attribuirebbero una maggiore forza. Tale idea è smentita da tutta la storia islamica, la quale mostra al contrario che l'islam, molto felicemente, è sempre stato e sempre sarà il crogiolo di scuole, dottrine e idee le più diverse. Fin dall'alba dell'islam, i primi saggi si scontravano su questioni la cui soluzione ci appare ora così evidente che si fatica a immaginare siano state oggetto di controversia. Oggi, si vorrebbe farci credere che ogni opinione dissidente sia empia, quando sappiamo bene che le espressioni coraniche non sono entità fisse per l'eternità, ma parole che ciascuno evidentemente tende a capire e interpretare in funzione delle sue concezioni.

Tali divergenze di opinione possono vertere sul senso da dare a un termine: così riguardo al versetto «Eseguite accuratamente le preghiere, e la Preghiera di mezzo»<sup>40</sup>, si è potuto dire sia che questa «preghiera di mezzo» fosse la preghiera di mezzogiorno in quanto cadeva nel mezzo del giorno, sia che fosse quella del pomeriggio perché si situa tra le due preghiere del mattino e le due della sera, sia che fosse la preghiera del tramonto, che infatti comporta un numero intermedio di prosternazioni, sia che fosse la preghiera della sera perché si situa tra due preghiere che non è lecito abbreviare, e così via. Allo stesso modo, nel versetto: «Ti chiederan dello Spirito. Rispondi: — Lo Spirito procede dall'Ordine del mio Signore»<sup>41</sup>; «lo spirito» per alcuni designa lo spirito dell'uomo e dell'animale, mentre per Ibn 'Abbas, cugino del Profeta, designerebbe Gabriele (perché è lo Spirito Santo), invece per suo nipote Hasan b. 'Alī designerebbe il Corano, come nel versetto: «Così noi ti abbiamo rivelato uno Spirito che proviene dal nostro Ordine»<sup>42</sup>.

Anche le prescrizioni giuridiche hanno dato luogo a molteplici controversie. Prenderò a esempio solo quella del divieto dell'alcool (*ḵhamr*): 'Umar b. al-Khattāb) aveva deciso di punire un musulmano di nome Abū Jandal che aveva riconosciuto di averne bevuto, ma quest'ultimo si difese invocando il versetto:

Non v'è alcuna colpa, per coloro che credono e operano il bene, in quel che mangeranno, se temono Iddio, credono, e operano il bene e ancora se temono Iddio e credono, e ancora se temono Iddio e sono buoni col prossimo, perché Dio ama i benèfici<sup>43</sup>.

Credendo di soddisfare a queste condizioni, Abū Jandal pretese di non aver commesso nulla di illecito. Ma 'Umar, sulla base di un'interpretazione discutibile di Ibn 'Abbas secondo cui questo versetto si applicherebbe solo ai musulmani che abbiano consumato bevande vietate prima che fosse rivelata la proibizione, decise di non accusare Abū Jandal di infedeltà, ma di applicargli una pena secolare.

All'inizio del II secolo dell'Egira, la controversia acquisì un'altra ampiezza: un gran numero di giuristi, sulla base dell'etimologia di *kehamr*, credeva che designasse tutto ciò che vela (*yakhamur*) la ragione e invocavano il *ḥadīṭ*: «Tutto ciò che ubriaca è illecito, così come è illecito consumare in piccola quantità ciò che in gran quantità ubriaca» contro Abū Hanīfa per cui invece si doveva circoscrivere il senso di *kehamr* alle «bevande fermentate derivate dalla vite», le sole conosciute dagli arabi al tempo della Rivelazione. Secondo lui, nessuna bevanda ottenuta dalla fermentazione di alimenti leciti quali il grano, l'orzo, il mais, il miele, il fico o la canna da zucchero poteva essere qualificata come *kehamr* ed essere dichiarata illecita, ma colui che se ne ubriaca deve, per analogia, essere punito della stessa pena di chi consuma vino d'uva; in altre parole, non è il prodotto in sé che è illecito, ma l'ubriachezza cui può arrivare colui che ne abusa.

Tale era la situazione nel momento del trionfo dell'islam: opinione contro opinione, *ijtibād* contro *ijtibād*, anche sulle questioni più delicate. E la *umma* l'accettava con larghezza di vedute e apertura di spirito notevoli, senza anatemi e senza appelli all'omicidio, che si verificavano solo allorché un tiranno usurpava il potere o qualche ribelle che aspirava a farlo veniva a sfruttare la religione a fini politici — come avviene oggi con la corrente della politicizzazione della religione attraverso la violenza e il terrore. Al di fuori di questa situazione, la *umma* islamica è stata sempre un modello di tolleranza e di libertà d'espressione.

### 17. Cause extra-politiche dell'estremismo

L'estremismo è oggi un fenomeno universale e si potrebbe considerare l'estremismo musulmano come una parte di quest'ondata mondiale. Tuttavia la sua originalità deriva dalla sua aspirazione alla conquista del potere: alla maniera del *khārigismo*, si caratterizza per la confusione tra il religioso e il politico. Ma se l'elemento politico vi predomina, altri fattori essenziali, di ordine culturale, sociale, intellettuale o psicologico non devono essere trascurati nella spiegazione del fenomeno.

#### 17.1. Islam beduino contro islam urbano

Comunemente si oppone l'islam beduino del I secolo dell'Egira all'islam urbano dei due secoli successivi. L'opposizione dei due modelli vale anche sul piano sincronico; nel mondo islamico d'oggi si ritrovano gli stessi modelli: un modello beduino introverso, che tende all'autarchia e privilegia le scienze impropriamente dette religiose, e un modello urbano, che privilegia i valori umanistici e le scienze profane, modelli che inducono ciascuno a comportamenti e atteggiamenti diversi.

In Egitto, il modello beduino, minoritario, è stato rafforzato dalla massiccia emigrazione di lavoratori egiziani verso i paesi in cui esso predomina, improvvisamente arricchiti dalle entrate petrolifere. Al ritorno nel paese, questi espatriati hanno riportato nelle loro valigie i valori e i comportamenti della beduinità, che ora ostentano come segno di distinzione sociale. Così coesistono ormai nella nostra società un gruppo dai modi civilizzati, disinvolti e aperti, e un altro che si distingue per i suoi comportamenti rudi, perfino volgari, e per il suo spirito ottuso.

Se le norme e gli atteggiamenti del modello urbano sono quasi identici, compreso anche quel che vi è di criticabile, a quelli del musulmano dell'età classica, quali li possiamo ricostruire leggendo capolavori come il *Libro dei canti* di Abū-l-Faraj al-Isfahānī, o il *Collare della colomba* di Ibn Hazm, coloro che adottano oggi il modello «neo-beduino» sono invece ben diversi dai loro antenati della Medina del I secolo dell'Egira e dovrebbero piuttosto essere paragonati agli arabi della *jābiliyya*<sup>44</sup>, di cui hanno adottato usi e concezioni: sciovinismo tribale, prodigalità e gusto del consumo ostentato, grossolanità di spirito, violenza verbale e fisica che si scatena al più piccolo pretesto. Ora, sebbene non vi sia altro *jābili* all'infuori di loro, costoro qualificano l'umanità intera, e specialmente la società musulmana, come *jābili*. Tale atteggiamento deriva da quello che in psicologia si chiama proiezione: lo psicopatico proietta sull'altro il male da cui è colpito. I «neo-beduini», non potendo capire il modello urbano, lo rifiutano e si trincerano dietro comportamenti primitivi, pretendendo di praticare l'islam puro degli antenati, mentre sono immersi nella più pura *jābiliyya*.

### 17.2. *Classe media superiore contro classe media inferiore*

La fascia superiore della classe media egiziana, che ha avuto accesso ai posti chiave dopo essersi formata nelle istituzioni scolastiche di tipo occidentale, ovvero nelle università europee, aveva assimilato i principi politici della democrazia liberale. Quelli che aspiravano agli stessi privilegi senza potervi accedere hanno allora spostato il dibattito sul terreno religioso: hanno accusato il sistema d'insegnamento di essere laico — cioè per loro ateo, mentre la laicità designa semplicemente la separazione tra il sacro e il profano — e si sono opposti al liberalismo e alla democrazia politica nel nome dell'islam e della *sharī'a*, benché l'islam sia stato una delle più grandi rivoluzioni liberali della storia e la *sharī'a*, attraverso la nozione di consultazione (*shūrā*), contenga l'appello più bello alla democrazia che si possa trovare. Ma si preferirà giocare con le parole e dire che *libirāliyya* (liberalismo) e *dimūqrātiyya* (democrazia) significano colonialismo e paganesimo e sono neologismi estranei alla lingua araba, senza interessarsi al loro vero significato.

A partire dagli anni cinquanta, i rampolli della fascia inferiore della classe dominante hanno iniziato ad accedere ai posti chiave, ma si sono integrati alla classe che combattevano e ne hanno assimilato le norme in superficie, senza tentare di eliminare la controversia che li opponeva a essa. Invece di eliminarla, sia per debolezza, sia per incomprensione o per difendere i loro interessi, spesso hanno avuto la tendenza a esacerbare il conflitto.

### 17.3. *L'oppressione consentita*

Nel XVI secolo, il Medio Oriente, che era partecipe della civiltà islamica anch'essa in declino da sei secoli, cadde sotto il giogo ottomano che impose ai suoi sudditi un regime di oscurantismo e di *jābiliyya* nel corso del quale i musulmani, dimenticando le conquiste intellettuali e scientifiche dei loro predecessori, finirono col credere che l'occupazione ottomana fosse il garante dell'islam e che il califfo di Istanbul, che

non parlava nemmeno l'arabo, simbolizzasse l'unità della *umma*. Confondendo la religione col regime politico imposto dall'occupante, si fecero i difensori dell'oscurantismo e della *jāhiliyya* che erano stati loro imposti in nome dell'islam, aggrappandosi al passato e rifiutando ogni innovazione, considerata come un'invasione intellettuale e una «distruzione del patrimonio».

La realtà sta nel fatto che chi sia vissuto per troppo tempo nelle tenebre ha paura della luce, chi sia restato per troppo tempo prigioniero finisce col rifiutare la libertà. Nondimeno, proprio gli stessi che rifiutano ogni idea nuova sono quelli che si precipitano avidamente su tutti i nuovi beni di consumo, senza rendersi conto che tali prodotti influenzano profondamente la loro vita, che lo vogliano o meno, e concorrono a trasformare la loro società.

#### 17.4. *La fuga da sé*

Il Corano attribuisce un'importanza essenziale alla formazione della volontà del credente, che deve rinforzarsi e aguzzarsi per far fronte alle difficoltà e alle tentazioni della vita terrena («E l'udito e la vista e il cuore, di tutto questo sarà chiesto conto»<sup>45</sup>). Non si tratta di un compito facile; al contrario, suppone un lavoro costante su di sé, uno sforzo in ogni istante, indispensabile all'elevazione spirituale e alla maturazione psicologica e intellettuale dell'uomo. Tuttavia, molti preferiscono evitarsi la pena di riflettere e rimettersi alle risposte bell'e pronte dei chierici e delle istituzioni religiose. La complessità della vita moderna tende naturalmente a rafforzare questa tendenza. Così si impone un «prêt-à-penser» che funziona a base di manipolazioni del linguaggio, eccita le emozioni invece di invitare al lavoro, anestetizza spiriti che non domandano di meglio e diffonde il terrorismo psichico e intellettuale.

#### 18. *Le applicazioni contemporanee della sbarra*

Il Sudan offre il miglior esempio delle conseguenze disastrose cui può condurre la politica della manipolazione della *shari'a* da parte di un dirigente. I crimini commessi in suo nome dal regime del maresciallo Nemeiry sono sufficientemente noti perché sia inutile tornare sui dettagli. Ciò che invece occorre riportare qui è il fatto che quando Nemeiry celebrò il primo anniversario dell'applicazione della *shari'a* in Sudan, tutti gli araldi egiziani dell'islam politico, accompagnati da diversi dignitari religiosi, si precipitarono a Khartoum per lodare la «giusta applicazione della *shari'a*» e portare alle stelle il suo ispirato iniziatore. Ma non appena quest'ultimo decadde e l'applicazione della *shari'a* fu sospesa, il concerto delle lodi cessò e gli invitati all'anniversario si fecero piccoli piccoli... Davanti a una tale ipocrisia salgono alla mente mille domande: che cos'è la «giusta applicazione della *shari'a*»? come metterla in pratica? gli adulatori d'un giorno dell'esperienza sudanese vogliono prenderla a modello? Tutte queste domande sono troppo importanti perché si possano accettare palinodie e scappatoie.

Al di fuori di questo caso da caricatura, vi sono altri paesi musulmani che affermano di applicare la *shari'a* e di governare secondo la Rivelazione divina e che, se-

condo alcuni, appoggiano materialmente e moralmente la corrente dell'islam politico. Grazie alla *shari'a*, si dice, questi paesi sarebbero in grado di garantire la sicurezza delle persone e dei beni e sviluppare un sistema economico rivoluzionario. Prima di prendere tutto questo come oro colato, occorre piuttosto precisare alcune cose. Anzi tutto, la *shari'a* non consiste in alcune punizioni sanguinose, ma essenzialmente in un'idea della giustizia sul piano politico, sociale e giudiziario, giustizia assente in tutti i paesi islamici. E forse l'Egitto è il solo che da più di un secolo cerca di realizzarla, certo con maggiore o minor successo, ma sicuramente con un anticipo incontestabile rispetto agli altri. Si possono criticare i tentativi egiziani, ma almeno essi hanno il merito di esistere, cosa che non avviene in molti altri paesi musulmani.

Al cuore della *shari'a* figura l'idea che il patrimonio della *umma* è di sua proprietà e che essa ne dispone attraverso i suoi rappresentanti e conformemente a quello che reputa essere il suo interesse. L'idea secondo la quale il governante possa essere l'unico proprietario delle risorse pubbliche e che egli possa, solo o con i suoi parenti prossimi, disporne liberamente è assolutamente contraria alla *shari'a*. Si è mai vista applicare la pena dell'amputazione della mano a un ricco o a un potente nei paesi che pretendono di applicare la *shari'a*? Eppure, dice un *hadit*: «In verità, i vostri predecessori sono periti perché lasciavano rubare il ricco mentre punivano il povero». Ora, cos'è più importante per la comunità musulmana: il furto alla giornata oppure la sottrazione dei beni dello Stato o il pagamento di milioni di dollari o di dinari come commissione? L'*imām* Mālik riteneva, a differenza degli altri maestri del *fiqh*, che il furto di beni pubblici dovesse essere passibile della pena coranica. Ma soltanto in Egitto si può evocare questa opinione di Mālik; non se ne sente mai parlare nei paesi musulmani dove la sottrazione di beni pubblici, le tangenti e le bustarelle di ogni tipo sono la regola.

Questi paesi, inoltre, non applicano correttamente le altre pene coraniche: i loro giuristi sostengono che il colpevole o la colpevole di fornicazione non debba essere lapidato, ma ghigliottinato o fucilato, pur riconoscendo che non si tratta della pena coranica, ma di una pena secolare. Se essi si sentono autorizzati a operare questa sostituzione, in nome di che cosa l'Egitto non potrebbe sostituire la detenzione o la reclusione alla pena coranica prevista per il furto, dal momento che non si verificano le condizioni per la sua applicazione?

Dire che la sicurezza pubblica è assicurata in questo o quel paese grazie all'applicazione deformata di una o due punizioni è una concezione superficiale e semplicistica della realtà. La pena non è che uno dei fattori che contribuiscono a garantire la sicurezza, e una sola infrazione non può bastare da sola a misurare la criminalità di una società, in quanto le forme di criminalità sono molto variabili da una società all'altra: per esempio, in alto Egitto vi sono molti omicidi, ma pochi attentati ai beni o all'onore, quasi al contrario di quanto avviene al Cairo e sulla costa settentrionale del paese. Infine, bisogna accostarsi con circospezione alle statistiche criminali ufficiali che, elaborate al di fuori di qualsiasi controllo sociale e di ogni criterio internazionale, possono essere deliberatamente falsificate, o passare sotto silenzio determinate infrazioni, ad esempio riguardo ai costumi, che tutti sanno invece essere assai diffusi in tali paesi.

Coloro che ammirano il livello di sicurezza di cui godrebbero questi paesi fratelli dovrebbero ricordarsi che altri paesi hanno ottenuto risultati notevoli in questo campo, cioè i paesi socialisti, semplicemente per il fatto che non riconoscono le libertà. Infatti, è una legge ben fondata della scienza criminale che la criminalità in una data società tende a crescere proporzionalmente al grado di libertà che essa assicura ai suoi membri.

Quanto poi alle banche dette islamiche, esse non hanno nulla di rivoluzionario: fino a ora non hanno fatto altro che sviluppare qualche artificio giuridico grazie al quale i redditi da capitale si chiamano ormai *murābaha* (vendita seguita da riacquisto a un prezzo superiore), e gli interessi del debito indennizzo (*ta'wid*). Inoltre, queste banche non cercano l'investimento produttivo, ma speculano sul mercato europeo e americano, versando ai depositanti soltanto una parte dei profitti realizzati. Un'altra astuzia che riservano ai depositanti per mascherare la natura dei dividendi consiste nel modificarne ogni anno il tasso, perché non abbiamo l'aria d'essere interessi. Tutti questi sotterfugi permettono loro di ammassare somme considerevoli che, lungi dal servire gli interessi della *umma*, le arrecano danno nella misura in cui questi fondi, invece di essere messi al servizio dello sviluppo, finiscono sui mercati finanziari occidentali.

### 19. Partito di Dio contro partito di Satana

La grandezza dei profeti fu nel ritirarsi dalle società in cui vivevano all'apogeo della loro profezia, per investirle in seguito con valori sicuri e progetti preparati con maturità, e così trasformarle passo dopo passo, dall'interno. Sebbene pretenda di ispirarsi a questo glorioso modello, la corrente dell'islam politico, inebriata dai suoi vuoti slogan e dalle sue formule sferzanti e lontane cento leghe da qualsiasi programma serio e ragionato, è incapace di realizzare questa lenta penetrazione della società che sola potrebbe trasformare gli uomini ed elevarli. Fino a ora non ha fatto altro che attentare alla vita dei suoi nemici e dichiarare guerra alla società nazionale e internazionale, rappresentata come il «partito di Satana» opposto al «partito di Dio», di cui sarebbero i rappresentanti.

Se la società nazionale può, per un certo tempo, essere tollerante nei confronti di questa corrente, le reazioni della società internazionale rischiano di essere meno pacifiche, e non si venga a dire allora che è il mondo occidentale ad aggredire l'islam quando invece è obbligato a difendersi contro chi ha aperto le ostilità. La «cultura mondiale» che si diffonde a partire dall'Occidente non è per forza cattiva; essa difende un certo numero di valori di ordine e precisione, d'integrità e altruismo, di gusto per la ricerca, che, contrariamente a quanto si sente dire troppo spesso, comportano un'autentica dimensione spirituale e meritano non solo che li si rispetti, ma anche che li si coltivi e se ne assuma lo spirito, a qualsiasi razza, religione, etnia si appartenga.

La pretesa invasione culturale riesce soltanto se si radica su strutture intellettuali e morali indebolite e in declino. Un pensiero libero e sano non ha nulla da temere da tali «invasioni». Al contrario, il contatto con un pensiero diverso deve essere il

pungolo e lo stimolo grazie al quale si consolida e si arricchisce. È solo per un vizio dello spirito che una persona o un determinato gruppo possono pensare di detenere una superiorità o una tutela sul resto del mondo, in virtù della quale potrebbero imporre le loro convinzioni con la forza. Ed è proprio questo grande vizio che ha dato vita ai movimenti fascisti e nazisti e che è sfociato negli orrori e nelle distruzioni ben note. Noi dovremmo tutti meditare sul versetto:

Di': Volete che vi diciamo chi sono quei che più tristamente han perso l'opere loro? Son quelli il cui sforzo nella vita terrena fu traviato mentre essi pensavano di far lavoro perfetto<sup>46</sup>.

<sup>1</sup> L'opera-guida dell'islamista egiziano Sayyid Quṭb giustiziato nel 1966.

<sup>2</sup> L'autore si riferisce ai gruppi islamisti egiziani responsabili, tra l'altro, dell'assassinio del presidente Anwār al-Sādāt nel 1981.

<sup>3</sup> La *summa divisio* del diritto islamico oppone le prescrizioni concernenti le pratiche culturali (*'ibadat*) a quelle relative alle relazioni tra gli uomini (*mu'āmalat*); naturalmente è molto più marcato il carattere religioso delle prime.

<sup>4</sup> Corano 6:54.

<sup>5</sup> Corano 45:18.

<sup>6</sup> Corano 2:275.

<sup>7</sup> Corano 2:282.

<sup>8</sup> Corano 16:90.

<sup>9</sup> Corano 17:36.

<sup>10</sup> Corano 17:14.

<sup>11</sup> Corano 2:237.

<sup>12</sup> Corano 4:58.

<sup>13</sup> Corano 39:3.

<sup>14</sup> Corano 12:22.

<sup>15</sup> Il Bausani traduce qui «il Giudizio».

<sup>16</sup> Corano 6:89.

<sup>17</sup> Corano 3:152; 3:154; 3:159; 42:38.

<sup>18</sup> All'indomani della morte di Muhammad, i suoi compagni si riunirono sotto la tettoia (*saqfiya*) di un clan medinese, i Banū Sa'īda, e, dopo molte deliberazioni, designarono Abū Bakr come loro capo.

<sup>19</sup> Corano 4:65.

<sup>20</sup> Corano 4:105.

<sup>21</sup> Corano 18:103-04.

<sup>22</sup> Corano 5:44-48

<sup>23</sup> Si veda la *Tafsīr al-Qurtubī*, ed. Dār al-Sha'b, p. 185 e segg.; Abū-Hasan Al-Wāhidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 131 e segg.; al-Suyūṭī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 72 e segg.; *Tafsīr al-Bayḍawī*, p. 177 e segg.; *Tafsīr al-Nasafī*, p. 220 e segg.; *Tafsīr al-Taḥṭīfī*, I, p. 346; *Tafsīr al-Zamakhsarī*, I, p. 616.

<sup>24</sup> Si veda la nota 22.

<sup>25</sup> Dopo un triplo ripudio, la sposa ripudiata diventa *harām* per il suo ex marito, cioè egli non può più sposarsi con lei. Tuttavia, in questo caso, alcuni giuristi autorizzano a risposarsi a condizione che la sposa ripudiata si sia nel frattempo risposata con una terza persona e che il matrimonio sia stato anch'esso rotto. Fatto che permetteva al marito che voleva recuperare la sua ex moglie di risposarsi legalmente con lei, facendole sposare una comparsa, chiamata *muhallil* («colui che rende lecito») che a sua volta la ripudiava prontamente.

<sup>26</sup> Corano 9:60.

<sup>27</sup> Corano 4:24. Il Bausani traduce: «e a quelle di cui godiate come spose date la loro dote come prescritto».

<sup>28</sup> Corano 2:275.

<sup>29</sup> Il Bausani riporta il termine arabo: «il *maysir*».

<sup>30</sup> Corano 5:90.

<sup>31</sup> Corano 5:38.

<sup>32</sup> Corano 16:54-55. Il Bausani intende diversamente: «Ecco che alcuni di voi rinnegano il loro Signore-ingrati dei Nostri favori».

<sup>33</sup> Corano 5:44. Il Bausani traduce: «Coloro che non giudicano con la Rivelazione di Dio, son quelli i Negatori».

<sup>34</sup> Corano 39:53.

<sup>35</sup> Corano 4:48. Il Bausani traduce: «Tutto il resto Egli perdona a chi vuole».

<sup>36</sup> Corano 16:43 e 21:7. Il Bausani traduce: «Domandatene, se non lo sapete, a quelli che prima ricevettero il Monito».

<sup>37</sup> Corano 15:9. Il Bausani usa qui il termine Ammonimento: «In verità Noi abbiam rivelato l'Ammonimento».

<sup>38</sup> Corano 16:44. Il Bausani traduce: «E a te rivelammo il Monito, perché tu chiarisca agli uomini quel che loro prima fu rivelato».

<sup>39</sup> Corano 21:105.

<sup>40</sup> Corano 2:238. Il Bausani così intende: «la Preghiera di mezzogiorno».

<sup>41</sup> 17:85.

<sup>42</sup> Corano 42:52. Il Bausani traduce: «Così Noi rivelammo a te del Nostro Spirito».

<sup>43</sup> Corano 5:93.

<sup>44</sup> «Età dei gentili», vale a dire lo stato della civiltà degli arabi prima dell'islam.

<sup>45</sup> Corano 17:85.

<sup>46</sup> Corano 18:103-04.



## La problematica del «risveglio dell'islam»

*Fouad Zakariya*

### *Premessa*

C'è nel mondo musulmano di oggi qualche cosa che non va, qualche cosa di grave.

In questo mondo coesistono i paesi più ricchi e i paesi più poveri del pianeta, e all'interno di ogni paese vi sono dislivelli considerevoli di ricchezza che separano le classi sociali. Mentre gli ideologi dell'islam discutono lungamente sulla giustizia e l'egalitarismo dei pii antenati, le ineguaglianze più stridenti dominano allo stesso tempo sia le relazioni fra Stati musulmani sia quelle tra individui di una stessa collettività nazionale. Nell'ora in cui i nostri predicatori non cessano di vantare le glorie dell'islam e dell'arabismo, le società musulmane, in ritardo sull'evoluzione mondiale, sono le sole a vivere senza speranza. Forse è così per altri paesi più poveri e più emarginati dalla civiltà moderna. Ma dappertutto nel Terzo Mondo, alcuni uomini, esasperati per la loro situazione e animati dalla speranza di un miglioramento individuale o collettivo, si sollevano o almeno resistono. Dappertutto, tranne nel mondo musulmano. Là fanno da padroni l'inerzia, la divisione e la tristezza, e se si spera ancora qualche cosa, è che nulla si muova, che nessuna disgrazia venga a perturbare l'ordine delle cose.

È forse in causa l'islam? Certamente no. La storia stabilisce in maniera indiscutibile che *l'islam non è altro che ciò che ne fanno i musulmani*. Essi possono sia farne la garanzia dell'ineguaglianza sociale e del sottosviluppo sotto tutte le sue forme, che trarne le risorse morali di un fantastico movimento di espansione intellettuale, scientifica e culturale, come quello dei quattro primi secoli dell'Egira (VII-X sec.). La diversità intellettuale, politica, sociale e religiosa del mondo musulmano attuale mostra che, lungi dal conformarsi a un preteso islam autentico, ognuna delle forze che lo utilizzano ne dà una versione conforme alla sua genesi, ai suoi interessi e alle sue ambizioni. Ogni giorno, gli avvenimenti mostrano come sia vano ricercare questo «nocciolo duro» dell'islam che si imporrebbe a tutti. Ogni collettività, ogni regime politico sviluppa la sua propria concezione dell'islam, presentata in seguito come «l'essenza dell'islam». Per comprendere il sottosviluppo del mondo musulmano, vale meglio, dunque, piuttosto che perdersi nel labirinto degli argomenti e dei riferimenti contraddittori, partire dalla realtà islamica.

Come potete, obietterà il lettore, parlare di sottosviluppo quando il mondo intero non parla che di «rinascita» e di «risveglio» dell'islam? In effetti, tutto quello che si dice a questo proposito, all'interno come all'esterno del mondo musulmano, mi

parrebbe confermare piuttosto che smentire l'idea di sottosviluppo. Secondo me, il problema deve essere posto nei termini che seguono.

Il mondo musulmano racchiude oggi risorse petrolifere enormi, indispensabili all'Occidente, e occupa inoltre una posizione strategica tra i blocchi capitalista e comunista. Finora, il mondo capitalista è giunto a stabilire, senza grandi problemi, relazioni con il mondo musulmano che gli garantiscono un approvvigionamento regolare di petrolio e una situazione confortevole nella geopolitica mondiale. Gli è stato sufficiente, per fare ciò, impiantare Israele nel cuore del mondo arabo, farne una minaccia costante per ogni regime progressista, e giocare sulla paura del comunismo per obbligare i regimi fondati sullo spirito di casta o di tribù ad acconsentire ai desideri dell'Occidente. L'Occidente ha usato abilmente, a turno, di queste due armi: giocava la carta della minaccia israeliana contro tutti i regimi arabi non ostili *a priori* al comunismo quando essi tentavano di rimettersi in causa radicalmente, e la minaccia comunista contro le monarchie petroliere quando, per migliorare la loro immagine interna ed esterna, esse prendevano posizione contro Israele. Questa strategia, che funzionava senza ostacoli dalla fine della seconda guerra mondiale, è stata destabilizzata da alcune dinamiche impreviste, apparse recentemente, che rendono necessaria la sua revisione.

In queste condizioni, l'appassionarsi al preteso risveglio dell'islam si spiega agevolmente come un tentativo di recuperare le nuove tendenze ideologiche che si sono affermate nel corso degli ultimi tre decenni, al fine di orientare gli sviluppi in corso nelle società musulmane in un senso conforme agli interessi dell'imperialismo, e più in particolare dell'Occidente capitalista. In altri termini, si cambia la scodella per servire meglio la stessa zuppa. A sostegno di questa tesi, tre osservazioni.

1) L'interesse per l'evoluzione dell'islam nelle regioni del mondo musulmano prive di importanza strategica per l'Occidente resta limitato ai soli ambienti accademici. Non c'è paragone con l'interesse suscitato dalle evoluzioni in corso nei paesi di importanza vitale come l'Iran.

2) È negli Stati Uniti che questa ondata di interesse per l'islam ha avuto il massimo rilievo, cosa che non è sorprendente, data la dimensione dei loro interessi economici e il loro ruolo di gendarme del mondo capitalista. Questo interesse non è soltanto accademico: in realtà, si cerca di sapere cosa passa per la testa dei musulmani per preservarsi da eventuali cattive sorprese. Coloro che hanno familiarità con il sistema universitario americano sanno che ogni ricerca che abbia rapporto con l'islam vi beneficia quasi automaticamente di finanziamenti generosi e di tutti i mezzi necessari. Diversi studi importanti sono così stati commissionati e realizzati con, bisogna deplorarlo, la partecipazione di ricercatori arabi o arabo-americani che non ignoravano certo che i loro risultati, dopo aver subito un'analisi dettagliata, sarebbero finiti sulle scrivanie degli americani che decidono.

3) L'Unione Sovietica, l'altra parte principale nel conflitto ideologico, si interessa anch'essa al risveglio dell'islam, che non può mancare di influenzare la sua strategia nei confronti del campo avversario. A prima vista, i movimenti islamisti contemporanei sembrano offrire un'alternativa all'ideologia comunista o socialista adottata fin qui dalla maggioranza dei movimenti ant imperialisti. La questione, per gli ideologi

del mondo comunista, è di sapere se essi siano semplicemente l'espressione di una sorta di transizione obbligata verso il socialismo — poiché ogni rivoluzione islamica sfocia in ultima istanza in una forma di socialismo — o se al contrario non offrano una vera alternativa all'ideologia socialista; e in questo caso, tale ideologia alternativa saprà preservare la sua indipendenza e la sua identità, oppure scivolerà progressivamente verso l'opposizione al comunismo, trasformandosi (coscientemente o meno) in uno strumento al servizio della volontà egemonica del campo capitalista?

Per tornare ai paesi musulmani propriamente detti, qual è la posizione dei loro intellettuali riguardo a questa tendenza che tende a fare dei valori islamici antichi il modello del cambiamento sociale?

La reazione degli intellettuali laicisti alla rivoluzione iraniana è particolarmente interessante. Mentre essi avevano sempre combattuto l'influenza delle correnti islamiste sulle teorie politiche e sociali, la rivoluzione iraniana, soprattutto ai suoi inizi, li ha spinti a rivedere la maggior parte delle loro certezze anteriori; entusiasti da questa rivoluzione, molti sono giunti all'idea che la rivoluzione islamica era, nelle condizioni attuali, la sola via di salvezza per le masse musulmane oppresse.

Per comprendere questo brusco cambiamento, bisogna sapere che l'ideologia liberale come la conosce l'Occidente, e come essa è stata applicata in diversi paesi musulmani in un momento o in un altro della loro storia, è oggi largamente screditata nei paesi a regime militare o tribale (globalmente, i più importanti e i più potenti). L'esperienza pluralista, corta e limitata, è presentata dai media e dai manuali scolastici come una sconfitta; le nuove generazioni, non avendola conosciuta, sono ridotte ad accettare questa rappresentazione senza avere i mezzi di discuterne il fondamento. Certo, l'ideologia liberale è in parte legata con un sistema economico e sociale particolare — quello del capitalismo avanzato — ed è naturale che essa sembri *a priori* estranea alle società musulmane, il cui sistema economico e sociale non è giunto a questo stadio di sviluppo, ammesso che debba arrivarvi un giorno. Soprattutto, il liberalismo implica una certa razionalizzazione dei rapporti sociali: in teoria, i partiti politici confrontano liberamente le loro idee e i loro programmi, e la maggioranza dà il voto al più convincente. Esso non può dunque funzionare pienamente senza una certa cultura politica, di cui le masse musulmane, largamente analfabete, sono ancora prive nella tappa attuale della loro storia.

L'ideologia socialista, quanto a essa, si presenta sotto una forma e in un linguaggio inaccessibile al grande numero; la sua filosofia, pur definendosi materialista, ha paradossalmente perso il contatto con le realtà. Nella maggior parte dei paesi musulmani, le correnti marxiste, troppo spesso rinchiusi nel loro dogmatismo, non sono giunte a guidare movimenti popolari degni di questo nome. Rimasto al di fuori dei tentativi di installazione del socialismo in società sottosviluppate, il mondo musulmano non ha mai saputo produrre un'esegesi originale della teoria socialista che concili marxismo e specificità del contesto musulmano.

Questa sconfitta delle due grandi ideologie mondiali in ambiente musulmano ha convinto gli spiriti più radicali della necessità di ricercare alternative. Allora, la rivoluzione iraniana è apparsa come una risposta ai loro interrogativi: in un mondo musulmano dove le masse analfabete sono private dei loro diritti e delle loro libertà fondamentali, l'islam appare come una leva potente, la sola capace di mobilitare que-

ste masse attorno a un progetto rivoluzionario e di dar loro la forza di lottare fino al martirio; da lì, questi intellettuali concludono che la rivoluzione sarà islamica o non ci sarà, salvo sperare che il momento religioso non sia che una tappa che apra la strada ad altri sviluppi.

Il concetto di «risorgenza islamica» così come è utilizzato nel momento storico presente, dà luogo a ogni sorta di confusione, di cui la meno importante non è che rende quasi impossibile la distinzione tra coloro che, nella nebulosa islamista, spingono verso il progresso e coloro che vogliono conservare le cose allo stato in cui sono, o tornare indietro. Nella febbre del dibattito, si vedono i gruppi più reazionari, che si affrettano a correre dietro il treno in marcia, rappresentarsi come attori del «risveglio» e della «rinascita», mentre essi portano avanti un'ideologia di sonno e di morte. Numerose sono le vittime di questa confusione, anche all'estero. Ho letto, presso ricercatori stranieri che ci hanno abituato a una maggiore precisione, e anche dalla penna di autori di paesi musulmani, compresi gli iraniani, testi secondo i quali il predicatore cairota 'Abd al-Hamīd Kishk sarebbe uno dei motori della risorgenza islamica in Egitto. Ora questo *imām*, che si è fatto un nome in tutto il mondo arabo nel corso degli ultimi anni grazie alle cassette delle sue prediche, si basa essenzialmente sul proprio talento oratorio, che consiste nel far variare il timbro della voce. Quanto al fondo, cioè le sue idee e il suo progetto, francamente retrogradi, è l'ultima delle sue preoccupazioni.

Lungi dall'essere isolato, questo caso è rivelatore della confusione che regna tra i sostenitori di un islam reazionario nel quale è impossibile vedere, in qualsiasi maniera si rigiri il termine, una rinascita, e coloro che lottano tramite l'islam per migliorare la situazione dei popoli arabi o lo reinterpretono per farne lo strumento del cambiamento sociale. Questa confusione si è generalizzata a tal punto che la visione progressista dell'islam è confusa dall'influenza di elementi retrogradi ai quali è divenuta legata nello spirito di molti, mentre all'inverso le correnti reazionarie, che hanno preso il treno in marcia del risveglio islamico, ne incassano abusivamente i dividendi.

Perciò chiunque voglia oggi rendere conto dell'evoluzione intellettuale del mondo musulmano contemporaneo ha il dovere di analizzare questa confusione, e di produrre dei criteri che permettano di distinguere ciò che, nella «risorgenza islamica», può sfociare in un cambiamento positivo e ciò che costituisce una regressione che, sotto la copertura del risveglio, farà piombare i musulmani in un letargo da cui non si sveglieranno che troppo tardi. Come dunque mettere in grado il semplice credente, assalito da ogni sorta di predicazioni, di separare il buon grano dalla zizzania? Tenterò qui di apportare degli elementi di risposta passando in rivista qualche problema a partire dal quale mi pare possibile operare questa divisione.

### 1. *Fondo e forma*

Il problema fondamentale dei movimenti islamisti è che essi, la maggior parte delle volte, orientano il loro combattimento sui soli aspetti formali del dogma, cioè i riti e alcuni obblighi o proibizioni generalmente estranei alla posta in gioco della vita

in società. Tutti conosciamo questi giovani di entrambi i sessi, per i quali il «combattimento» per la religione non è che un affare di vestiti, di rispetto degli obblighi rituali e di rifiuto di ogni forma di promiscuità. Essi credono di soddisfare la loro coscienza e di piacere a Dio se arrivano, per esempio, a separare studentesse e studenti in un'aula, a raccomandare in piena canicola di portare un abito che non lasci vedere della donna altro che gli occhi, o a lanciare una formidabile campagna mediatica in favore del portare la barba. L'attaccamento di questi giovani alla loro fede non è un male in sé. Ancora bisognerebbe che essi comprendessero che questo terreno di lotta, se è il più facile, non è certamente il più importante. Costa poco cambiarsi d'abito o rispettare un'obbligazione rituale. Occorre che i propri interessi siano in gioco perché si possa misurare veramente la forza morale del credente.

La religione ammette che si accordi più importanza alla promiscuità e al velo che alla giustizia sociale, alle alleanze internazionali da cui dipende l'avvenire della nazione araba o alle pratiche politiche nei nostri paesi? Ammette che noi ignoriamo tali questioni, che influiscono direttamente sulla vita di ciascuno, e che noi le rimuoviamo per mezzo di qualche vaga generalità impossibile da mettere in pratica, lasciando così il campo libero ai tiranni? Poiché è difficile cogliere completamente la misura di questa *deriva formalista*, farò tre esempi che mi sembrano particolarmente illuminanti.

Il primo è quello dell'apparenza fisica e di abbigliamento degli individui. Per i giovani devoti, portare la barba e abbandonare i baffi, portare l'abito detto *julbab* fino a metà polpaccio, o per le donne portare il velo (*hijab*), è di rigore. Essi rifiutano di ammettere che l'abito ha prima di tutto una funzione sociale, e che le sue caratteristiche sono sempre determinate dalla natura del lavoro esercitato da chi lo porta, dagli usi e costumi del luogo e dell'epoca in cui vive. E quand'anche esistesse un testo religioso che invitasse a portare un vestito o un altro, niente impedisce di includerlo nel (grande) numero di quelli che hanno soltanto un valore circostanziale, altrimenti, per amor di logica, bisognerà anche ritornare al cammello e alla tenda dei beduini.

Il secondo esempio si riferisce alla sessualità. Per essersi accostati a questa realtà quotidianamente, tutti coloro che sono passati nelle università arabe sanno che una delle sfide prioritarie del combattimento degli islamisti è la proibizione della promiscuità, rivendicata in nome della «castità» e della protezione dei buoni costumi. In realtà, questa attitudine rigida, che vuole alzare un muro invalicabile tra le due metà di una stessa collettività, è il segno di una ipertrofia dello spazio della sessualità nella vita sociale: vi si può vedere, paradossalmente, l'indice di un'ossessione per le cose del sesso — logico riscontro della privazione. Un approccio psicanalitico svelerebbe certamente molti complessi dietro questo atteggiamento.

Vorrei trarre infine il terzo esempio dalla questione delle obbligazioni rituali. Anche se l'islam le impone in quanto tali, è evidente che esse hanno senso soltanto nella misura in cui formano con gli altri atti della vita del credente un insieme coerente, in mancanza del quale esse non possono essere accettabili, anche da un punto di vista strettamente religioso. Molteplici *hadit* affermano l'importanza della relazione con l'altro come manifestazione essenziale della fede, o stigmatizzano coloro che pregano senza curarsi di essere utili agli altri uomini, e la saggezza popolare non è mai

stata a corto di detti per denunciare il fariseismo di coloro che danno prova, rispetto alla preghiera, al digiuno e al pellegrinaggio, di scrupoli maggiori che riguardo ai beni degli altri. In verità, il valore dei riti risiede nella forza morale che l'uomo viene a trovarvi per lottare contro l'ingiustizia e per servire la società; al contrario, la venerazione portata alla loro sola dimensione formale arriva a coprire, e dunque a rafforzare, l'ingiustizia.

Torniamo al velo: le correnti religiose conservatrici vogliono imporlo sulla base di un versetto del Corano di cui danno un'interpretazione letterale — mentre l'analisi sociostorica giunge a un'interpretazione radicalmente differente<sup>1</sup> — che trova ancora più eco nelle società musulmane poiché regna in questo ambito una situazione ambivalente fatta da una parte di una combinazione di rifiuto e di proibizione, e dall'altra di desiderio esacerbato dissimulato dietro una maschera di castità o, più esattamente, di sublimazione.

Il successo della moda del velo porta soprattutto a considerazioni di ordine psicosociale. La donna velata, protetta da quello sguardo degli altri che, nelle società orientali, è molto spesso uno sguardo concupiscente, può rimanere così proprietà esclusiva del marito: il velo gli offre una garanzia atta a soddisfare il suo amor proprio e a pacificare la sua eterna diffidenza nei riguardi dell'altro sesso. Al contrario, per la donna, ereditiera di una lunga storia di dominazione e di sottomissione, il velo è un modo di ostentare la sua purezza: prima del matrimonio, esso costituisce per lei una sorta di garanzia ritenuta incoraggiante e rassicurante per i pretendenti; dopo, esso le permette di apparire santa agli occhi del mondo esterno e, in casa, di recitare il ruolo della donna debordante di sensualità, pronta a soddisfare tutti i capricci del marito — ambivalenza che può degenerare in schizofrenia.

L'uso del velo in alcune circostanze può superare questi significati socioreligiosi e acquistare una dimensione politica e nazionalista: si è visto come, durante la rivoluzione iraniana, lo *shador* poteva esprimere il rifiuto degli abiti legati alla dominazione occidentale e la riconquista dell'identità nazionale. All'epoca, il formalismo passava in secondo piano, e si vedevano uomini e donne manifestare e riunirsi insieme nelle sale di riunione e in altri luoghi pubblici... Lo ricordo non per difendere l'uso dello *shador* o di ogni altro velo, ma per mettere in evidenza la differenza che esiste tra una pratica formalista, conformista, e una pratica costruttiva, che cioè permette all'uomo del Terzo Mondo di ricongiungersi alle sue radici e di liberarsi della dominazione culturale occidentale.

## 2. Individuo e società

Gli islamisti non hanno progetti di società ben definiti. Per progetto di società si intende:

— un piano che definisca chiaramente la direzione che deve prendere la società nel suo insieme. In questo ambito, chiarezza e precisione sono di rigore: la società non può funzionare a forza di belle frasi e di grandi principi suscettibili di ogni sorta di interpretazioni, e soprattutto di essere sfruttati in senso reazionario, antidemocratico e antisociale;

— un progetto compatibile con la società moderna. Il riferimento costante a idee o avvenimenti da cui ci separano centinaia di anni, se può avere una virtù di mobilitazione, non sarebbe sufficiente a gestire gli affari di una società che vive in un mondo in piena mutazione. Ogni progetto di società, da qualunque luogo provenga, dovrebbe dunque includere l'esposizione del metodo proposto per fare fronte a dinamiche planetarie che non risparmiano né i ritardatari né gli utopisti perduti in sogni passatisti, e comprendere le differenze di fondo che separano le società antiche che gli servono da riferimento dalle società moderne, caratterizzate dalla loro estrema complessità.

Se si sottopone il discorso dei gruppi islamisti a questi due criteri di valutazione, è evidente che essi non dispongono di un simile progetto di società, e che nessuno dei tentativi di *ijtihād* che essi hanno prodotto finora supera lo stadio dei primi passi fatti a tentoni. Cosa ancor più grave, essi non si curano neanche di preparare un progetto simile. Da quando si è cristallizzata la dottrina dei Fratelli Musulmani, il gruppo fondatore, la tendenza dominante consiste nel porre l'accento sull'individuo, a detrimento della dimensione sociale: costruiamo prima di tutto «l'uomo musulmano», e la riforma sociale seguirà naturalmente.

Questa dottrina si fonda su una concezione atomista del sociale, secondo cui una collettività umana non è che la somma degli individui che la compongono. Ora, ogni società è qualcosa di più e qualcosa di diverso che una semplice addizione di individui, e di conseguenza la riforma degli uomini è indissociabile dalla riforma sociale. Non si possono riformare gli individui *ex abstracto*, così come non si può sperare di liquidare la corruzione riformando gli individui, senza intaccare i meccanismi sociali che la generano. Per di più, lo slogan della «riforma (*islāh*) dell'uomo musulmano» non rinvia soltanto alla dimensione religiosa, ma a tutti i valori positivi che la religione raccomanda e che vanno sotto il termine di *salāh*, cioè la pietà, la dirittura morale, l'onestà e così via. Che cos'è l'uomo retto e pio (*ṣāliḥ*)? La nozione ha lo stesso senso e le stesse implicazioni presso il grande proprietario terriero e presso il suo mezzadro, presso il padrone e presso il suo operaio? Non soltanto voler intraprendere una riforma appare ben utopico, ma soprattutto, ignorando la dimensione sociale dei problemi, esso concorre all'occultamento delle ingiustizie e diviene loro complice. Essendo gli uomini quello che sono, il solo mezzo efficace per renderli migliori è agire sul quadro sociale in cui essi vivono, correggendo o eliminando i meccanismi sociali che generano l'ingiustizia e lo sfruttamento. Nessuna ideologia di mobilitazione collettiva può fare a meno di una riflessione su tali questioni e, sulla base di questa riflessione, di un vero programma di riforma sociale.

### 3. Religione e politica

Nella visione degli islamisti, la questione è frutto del problema più generale della relazione tra il religioso (*dīn*) e il profano (*dunyā*). Secondo loro, la religione è chiamata a organizzare la totalità della vita umana e dunque, tra le altre cose, la politica.

È chiaro che tutte le grandi religioni, non fosse altro che perché si rivolgono a esseri viventi su questa terra, hanno una dimensione secolare. Ricordando continua-

mente all'uomo l'esistenza dell'aldilà, esse non mirano che a orientare in un dato senso la sua vita di quaggiù. Il cristianesimo — al quale gli islamisti si riferiscono in continuazione, esplicitamente o meno — ha sempre avuto l'ambizione di organizzare la vita terrestre degli uomini. Certo, a differenza dell'islam, i testi sacri del cristianesimo ignorano questa dimensione. Ma la Chiesa ha sempre saputo produrre le esegesi necessarie alla legittimazione della sua dominazione sulle cose di questo mondo. Non è che tardivamente, sotto la formidabile spinta conseguente al Rinascimento, che essa ha dovuto rinunciare a questa ambizione, ed è sufficiente ricordare, ad esempio, il suo ruolo nei conflitti circa la legalizzazione dell'aborto per comprendere che la sua ambizione egemonica è ancora ben viva.

Semberebbe, dunque, che ogni grande religione tenda, all'inizio, a determinare tutti gli aspetti della vita umana, e come sia necessario un lungo sviluppo storico prima che questa ambizione perda terreno, di pari passo con i cambiamenti imposti dalla dinamica del progresso. Al contrario, il ritorno del religioso con la sua propensione a determinare tutti gli aspetti della vita umana è legato ai periodi di arretratezza e di regressione. Si capisce meglio così perché, nel mondo arabo, è soprattutto a partire dalla metà degli anni settanta — in effetti in seguito al trauma del 1967, ma dopo un periodo di incubazione — che la rivendicazione della confusione tra religioso e politico, presente da lunga data, si è imposta massicciamente. Il fatto è che il 1967, oltre alla sconfitta schiacciante della guerra dei Sei Giorni, segna nel mondo arabo l'inizio di tutta una serie di arretramenti: in politica estera, la sottomissione crescente all'imperialismo mondiale; in politica interna, il crescere delle pratiche repressive e terroriste; sul piano intellettuale e culturale, il ritorno in forza delle tendenze più retrograde; sul piano economico e sociale, infine, scacco patente delle società musulmane nello stabilire un minimo di giustizia e nel mobilitare le loro risorse per un autentico sviluppo.

Se tale è la ragione principale del successo della rivendicazione islamista della confusione tra religioso e politico, in applicazione dell'idea di un islam allo stesso tempo *dīn* e *dunyā* (religione e stato), ancora bisogna domandarsi come e in quale misura questa confusione potrebbe tradursi nel concreto.

1) Coloro che raccomandano l'identificazione tra *dīn* e *dunyā* e, di conseguenza, tra dogma e politica, si basano sull'idea della validità del testo religioso in ogni tempo e in ogni luogo. Ora questo basso mondo è, per sua natura, cangiante: l'uomo, la società, la politica si evolvono continuamente. Come conciliare questa realtà con l'idea di un testo religioso immutabile nel tempo e nello spazio? La sola soluzione consiste nel non conservare dei comandamenti religiosi che l'idea generale, e nel lasciare i particolari al lavoro di *ijtihād* di ogni epoca. Ma questo stesso criterio pone un problema: dove finisce il generale, dove comincia il particolare? Un *quid* di prescrizioni religiose estremamente dettagliate (in materia di successione, di matrimonio e di divorzio per esempio) che toccano il cuore della vita umana cangiante? Più un testo religioso entra nel dettaglio, più la sua applicazione generale e atemporale è compromessa — salvo a voler ignorare deliberatamente la realtà del cambiamento sociale.

Supponiamo che ci si attenga effettivamente ai principi generali del dogma: per determinare le loro condizioni particolari di applicazione, bisognerà ben rapportar-

si a fonti extra-religiose, cioè lo stato sociale del luogo e del momento, lo stato delle conoscenze umane profane, che siano il prodotto della nostra cultura o che le riceviamo da altre culture.

2) Per divenire verità applicabile a situazioni umane concrete, il testo religioso ha sempre bisogno degli uomini. Benché l'islam non abbia né chierici né istituzioni ecclesiastiche che possano avvalersi dello statuto di intermediari autorizzati tra la parola divina e gli atti dell'uomo, il suo messaggio, per essere applicato, deve obbligatoriamente essere oggetto di un'interpretazione• una mediazione tra la parola sacra e il reale è inevitabile, e questa mediazione, essendo umana, non può essere che difettosa, parziale e soggettiva. Ma quando il mediatore è un uomo di religione che occupa un posto importante, o un governante la cui autorità si basa sopra un fondamento religioso, l'operazione diviene realmente pericolosa, poiché in questo caso egli si attribuisce sempre una parte più o meno importante della sacralità inerente ai testi religiosi: egli presenta i suoi ordini o le sue *fatwā* come l'espressione stessa della religione, e descrive i suoi oppositori come nemici della religione.

L'esercizio del potere è una impresa umana, fallibile. Se questo principio è ammesso dall'inizio, è sempre possibile operare le rettificazioni che si impongono. Ogni potere che si legittima attraverso il religioso tende a darsi una dimensione soprannaturale, una sorta di infallibilità che gli proibisce fundamentalmente di riconoscere i suoi errori.

I fautori di un potere fondato sulla religione rimproverano al sistema democratico di basarsi sulle tendenze, le opinioni e le preferenze degli uomini, che sono per natura versatili e fallibili, alle quali essi oppongono la perfezione divina della legge religiosa. Bisogna ribattere loro che è precisamente in questo che risiede la grandezza della democrazia, poiché essa sola permette all'uomo di trarre lezione dai suoi errori, di prendere coscienza delle sue debolezze e, proprio da ciò, di misurare la sua capacità a superarle. Il potere religioso, benché non sia che un potere umano esposto, come tale, a tutti gli errori umani, non riconosce all'uomo questo diritto di imparare dalle sue esperienze: gli impone una tutela *a priori* e gli impedisce di svilupparsi e di giungere a maturità.

L'obbedienza è l'essenza della fede, è anche la prima virtù del soldato. Ma è certamente la peggiore delle relazioni che possa instaurarsi tra governanti e governati. Come il capo militare deve essere obbedito e rispettato dai suoi uomini, così il governante deve ispirare ai governati il gusto del dibattito contraddittorio e della critica. Tutte le catastrofi del mondo musulmano, e del mondo arabo in particolare, sono frutto di governi militari prodotti da pseudo-rivoluzioni, che stabiliscono con i governati una relazione politica del tipo di quella che gli ufficiali intrattengono con i loro soldati. C'è ogni motivo di temere che il governo religioso non faccia altro che sostituire l'autorità dei chierici alla forza delle armi, e non sia in fin dei conti che un'altra metamorfosi dello stesso archetipo autoritario. Molti cittadini dei paesi arabo-musulmani, sottomessi da lunga data a un regime autoritario, hanno preso l'abitudine, e, se ce n'è, il gusto, a obbedire, e hanno perso le loro facoltà critiche: niente di meglio che il potere degli stivali per preparare al potere dei turbanti.

Il primo obiettivo di coloro che, dall'Occidente, osservano il «risveglio dell'islam», convinti che il potere dei turbanti nel mondo musulmano sia imminente, è di

non farsi prendere alla sprovvista, al fine di potere continuare a sfruttare le risorse, soprattutto energetiche, di questa parte del mondo. Poco importa loro questo «risveglio» sia molto più quantitativo che qualitativo. Nessuno si pone il problema di sapere se all'espansione numerica dei gruppi religiosi corrispondano conquiste dottrinali, una miglior comprensione della relazione dell'islam con il mondo contemporaneo, se essi apportino soluzioni concrete al problema della redistribuzione delle ricchezze, se abbiamo un progetto preciso per mettere i grandi proventi del petrolio al servizio del risollevarimento delle società musulmane, o, ancora, se essi hanno preso chiaramente posizione sulla scelta di alleanze internazionali che corrispondano realmente agli interessi dei popoli musulmani.

In assenza di tutti questi elementi, niente permette di vedere negli avvenimenti attuali un «risveglio dell'islam». Paradossalmente, allo sviluppo quantitativo degli islamisti corrisponde un decadimento sensibile del loro livello di riflessione teorica, oggi largamente al di sotto di ciò che era alla fine del secolo scorso, al tempo dei primi riformisti. È la prova che questo preteso risveglio è in realtà una manifestazione di frustrazione, di disillusione, e di rifiuto delle condizioni presenti.

La repressione — solo mezzo che garantisce la sopravvivenza dei regimi in carica — ha per effetto principale di gettare discredito su tutte le alternative democratiche. Privato di giustizia sociale, di senso economico, senza formazione politica e mentre assiste al crollo dei valori morali e intellettuali, al cittadino dei nostri paesi non rimane, soprattutto se è giovane, che di affermare la sua fede nell'ordine divino e il suo rifiuto di tutte le istituzioni umane. L'ideologia islamista funziona dunque come una ciambella di salvataggio, come rifugio nel passato, mai come trampolino verso l'avvenire. È per questo che, dietro le loro messe in guardia rumoreggianti, gli avversari del mondo musulmano gioiscono di questo pseudo-risveglio, che non minaccia alcuno dei loro interessi, né di quelli dei regimi islamisti loro alleati.

<sup>1</sup> 'Abd al-Salām al-Tarmanīni, nella sua eccellente opera *al-Rzqg, mādh wa-hadirun* (La schiavitù da ieri ai nostri giorni), Kuwait, al-Majlis al-Watānī li-I-Thaqāfa wa-l-Funūn wa-l-Adāb, coll. 'Alam al-ma'rifa, 1979, mette in evidenza (pagg. 162-65) il fondamento sociale e le circostanze molto specifiche dell'apparizione del velo. La natura delle schiave in quanto «merce» presupponeva che esse andassero con il volto scoperto, e il velo permetteva di distinguere le donne libere dalle schiave, come indica il versetto: «O Profeta! Di' alle tue spose, e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli; questo sarà più atto a distinguere dalle altre e a che non vengano offese. Ma Dio è indulgente clemente!» (Corano 33:59).

Nello stesso senso, egli riporta che il secondo califfo 'Umar b. al-Khattāb dovette ricorrere alla forza per proibire alle schiave di portare il velo. In altre parole, l'obbligo di portare il velo non era imposto indistintamente a tutte le donne e non ha più senso da quando è scomparsa la sua funzione di differenziazione.

## Le correnti islamiste in Egitto

*Farag Fawda*

### *Premessa*

Perché adesso? Questa è la domanda che ci si può porre riguardo allo sviluppo della corrente politico-religiosa degli anni settanta e ottanta. Corrente di cui non si può ignorare l'ampiezza, così come non possiamo ignorarne l'influenza sulla congiuntura regionale, presente e futura.

Riconosco allo stesso tempo che la risposta che tenterò di addurre qui rischia d'essere incompleta e affrettata, di confondere a volte cause ed effetti, di polarizzarsi sulla realtà politica dell'Egitto. Il tentativo, ciò nondimeno, resta importante nella misura in cui, a mio avviso, l'Egitto è la culla di questo movimento, la scena dove è stato sperimentato, e costituisce insieme il punto di partenza e il fine di un movimento destinato a influenzare tutta la regione.

Considerare l'islamismo politico come un unico movimento è un errore frequente. Esistono in effetti tre distinte correnti: la corrente islamica tradizionale, la corrente islamica *thawri* («rivoluzionaria»; da *thawra*: «rivoluzione») e la corrente islamica *tharawi* («arricchita»; da *tharwa*: «ricchezza»).

### *1. La corrente islamica tradizionale*

Rappresentata dai Fratelli Musulmani, tale corrente è in principio moderata. Tuttavia, la sua storia lascia apparire, in talune delle sue branche, un certo radicalismo e la costituzione di cellule clandestine armate che mirano o all'assassinio di oppositori (in seno a un regime democratico), ovvero al rovesciamento del potere (nel caso di un regime totalitario). Tra tutti i dirigenti islamisti, i Fratelli Musulmani sono senza dubbio quelli più implicati nell'attività politica. Tuttavia, si sforzano sempre di mantenere un equilibrio tra la loro pretesa a essere una confraternita che si disinteressa del potere, da un lato, e l'azione politica (la quale mira precisamente all'accesso al potere), dall'altro. Da ciò deriva l'interesse che i dirigenti dei Fratelli Musulmani, nonché i politici, accordano al loro statuto: si tratta di una «confraternita» o di un «partito»? I cambiamenti politici intervenuti a partire dagli anni cinquanta o, più precisamente, dall'assassinio di Hasan al-Bannā, fondatore della confraternita, così come l'accesso dei rappresentanti dei Fratelli Musulmani alla vita parlamentare, nel quadro della coalizione formata col partito *Wafd* (liberali) alle elezioni del 1984, ci offrono alcuni elementi che permettono di chiarire tale questione.

Il movimento è passato successivamente dal concetto di «confraternita» a quello di «partito»<sup>1</sup>. Teniamo a sottolineare che, preoccupato di mantenersi lontano da ogni conflitto politico e temendo soprattutto di dover proporre un programma politico, fatto che avrebbe implicato la creazione di un partito, Hasan al-Bannā rifiutava che il movimento dei Fratelli Musulmani fosse riconosciuto come tale. Era perfettamente cosciente dei rischi di divergenze, ovvero di scissioni, che ciò rappresentava.

## 2. *La corrente islamica rivoluzionaria*

Apparsa alla fine degli anni sessanta, tale corrente è all'origine di diverse associazioni, tra cui la più importante oggi è la *Jihād*. Queste organizzazioni condividono la convinzione che la società contemporanea sia pagana e preconizzano il rifiuto globale delle istituzioni politiche esistenti, il rifiuto della Costituzione in quanto codice rilevante del diritto positivo, la contestazione della democrazia e di ogni forma di laicità il cui solo fine è quello di ingannare il popolo. Per questa corrente, il solo mezzo di azione è la violenza, in quanto ogni dibattito a carattere politico non è che un tentativo malintenzionato di distogliere gli sforzi del movimento dal suo obiettivo unico, la presa del potere, sola via reale di cambiamento.

## 3. *La corrente islamica «tharawī»*

Al vertice di questa corrente si trovano persone che si sono arricchite ammassando immensi capitali in Arabia Saudita. A costoro si sono unite altre persone che hanno fatto fortuna in Egitto grazie all'apertura economica e al sostegno diretto dei primi emigrati. I dirigenti di questa corrente mirano all'instaurazione di un regime islamico sul modello saudita. Vi si distinguerebbero tre categorie di cittadini: la classe dirigente, i grandi capitalisti e le masse popolari. Grazie alle strette relazioni che unirebbero le prime due categorie, i capitali non cesserebbero di crescere, in particolare attraverso le deroghe dai principi islamici relativi alla libertà di commercio, al rifiuto di ogni controllo sui prezzi, alla limitazione delle imposte alla sola elemosina legale (*zakaat*). Si tratterebbe ugualmente di lottare contro ogni corrente politica, sia essa la sinistra o la destra moderata, in ragione della «perversità» dei loro principi. D'altronde, si terrebbe occupata la mente del popolo con i problemi relativi alla religiosità, alla lotta alla corruzione, all'interdizione delle azioni riprovevoli, alle lezioni da trarre dall'applicazione della legge coranica (*shari'a*) in materia penale, al conseguimento di premi in occasione di alcune feste religiose, senza dimenticare il godimento dell'aldilà, di cui gioiranno i poveri di questo mondo... I grossi capitali si troverebbero così al sicuro e non avrebbero a temere nessun eventuale sollevamento da parte dei più svantaggiati. In altre parole, per questa corrente lo Stato islamico è concepito soltanto come un quadro ideale che permetta loro di far crescere i loro fondi. Lo Stato religioso, con il suo oscurantismo in materia di politica interna, rappresenta quindi per costoro il mezzo più sicuro per difendersi da ogni contestazione e garantirsi la stabilità.

#### 4. *Modi di funzionamento*

La corrente tradizionale, attualmente la meno potente, ha stimato che il clima fosse propizio per l'azione politica e ha espresso la volontà di costituirsi in partito. Nel quadro dell'attuale regime e della sua politica di progressiva democratizzazione, così come in assenza di un confronto intellettuale — assenza dovuta al timore dei responsabili dei media, alle loro complesse speculazioni sul futuro e agli interessi in gioco — i sostenitori di questa corrente ritengono di poter ottenere una maggioranza parlamentare che permetta loro di accedere al potere, o almeno, di parteciparvi: il meno che si possa dire è che questa maggioranza permetterebbe loro di esercitare un'indiscutibile influenza sulle decisioni. Per costoro, il solo mezzo che possa far adottare il loro programma in quanto «partito di Dio» (*bizb Allah*), dominante sul «partito di Satana» rappresentato dagli altri, è quello di accedere al potere. Possiamo tuttavia concludere, per essere imparziali, che la corrente tradizionale è, delle tre correnti islamiche, quella più adatta a condurre un'azione politica e a conformarsi alle regole in vigore. D'altronde, permettere ai suoi sostenitori di fondare un partito sarebbe un guadagno sul piano democratico, a condizione che ciò si realizzi nel quadro di un'autentica democrazia, in cui regni una completa libertà d'opinione e di espressione (partiti, stampa e così via).

La corrente «rivoluzionaria», pur non essendo la più potente, tuttavia è la più pericolosa delle tre. Presenta diverse caratteristiche:

— l'arco di età degli aderenti, che si colloca tra i quindici e i trentacinque anni, limite raramente superato;

— il reclutamento, effettuato essenzialmente nelle scuole secondarie e nelle università, per diverse ragioni: sono luoghi favorevoli agli incontri, dove è quasi assente il senso di responsabilità e dove è facile sfruttare la frustrazione sociale dovuta allo scarto tra l'entusiasmo dell'età e le aspirazioni materiali e morali, da un lato, e una realtà che non lascia praticamente posto alla speranza, né sul piano sociale né sul piano politico, dall'altro;

— il vuoto intellettuale che domina le sue pratiche di organizzazione. In effetti, i soli principi accettati sono il rifiuto, punto di partenza dell'azione, e il potere, obiettivo dell'azione. Ogni problema che si possa prestare al dibattito o rischi di introdurre dissensi è dunque respinto. Questo atteggiamento, criticabile dall'esterno, è tuttavia di grande coerenza agli occhi dei suoi sostenitori. Poiché si deve rifiutare tutto nel suo complesso, a che serve entrare nella discussione dei dettagli? Dal momento che il cambiamento è necessario, l'accesso al potere deve essere il solo obiettivo. E dal momento che l'obiettivo è quello di impadronirsi del potere, il solo mezzo per giungervi è la violenza e, di conseguenza, l'organizzazione armata.

La terza corrente, detta *tharawi* (dei grandi capitali), è, a mio avviso, la più potente delle tre, proprio per il fatto che è mascherata. Qualsiasi analisi del movimento politico-religioso in Egitto che non tenesse conto di questa corrente sfocerebbe in *un'impasse*. Conformandosi a una logica moderna, questa corrente diviene così

più adatta a raggiungere il suo obiettivo. Sebbene si avvicini alla corrente tradizionale per la sua costituzione, se ne distingue per diverse ragioni. Innanzitutto, si inserisce in un cerchio più largo, con interessi meglio definiti. Inoltre, privilegiando la forma rispetto al fondamento e gli interessi rispetto alla fede, tale corrente rinuncia, vista la sua posizione finanziaria, a partecipare direttamente alla vita politica e attribuisce alla corrente tradizionale soltanto un ruolo catalizzatore: può facilitare la «reazione chimica» pur senza risultare un elemento dell'equazione. Infine, la sua profonda ostilità verso la corrente rivoluzionaria riflette bene la lotta che oppone, nella regione mediorientale, le due correnti che governano due Stati di questa stessa regione, ossia una corrente *tharawi* e una corrente radicale.

Sfruttando il clima di apertura economica che si è instaurato in Egitto, i membri della corrente *tharawi* sono riusciti ad assumere il controllo di un buon numero di istituzioni finanziarie, quali banche, istituti finanziari islamici e società di investimento fondiario. Attraverso queste istituzioni e grazie al capitale dei suoi aderenti, la corrente *tharawi* ha potuto creare e finanziare progetti di capitale importanza per un movimento intellettuale, a qualsiasi tendenza appartenga: tipografie, case editrici che, largheggiando nel pagamento di certe opere, sono riuscite ad acquistare i diritti degli autori concludendo con loro contratti anticipati, una sorta di opere a tendenza islamica su ordinazione, col fine di islamizzare il pensiero, a breve termine. I sostenitori di questa corrente hanno contribuito a creare, in Egitto come all'estero, giornali e riviste fedeli al loro movimento; hanno stipulato contratti con giornalisti e scrittori celebri, collegando così gli interessi materiali di questi ultimi alla loro adesione alle opinioni dei fondatori. Non hanno esitato ad agire in altri settori di influenza, come il sostegno ai candidati islamisti alle elezioni, a mo' di collaborazione fraterna «interna».

Ma hanno dato anche prova di estrema abilità nelle campagne pubblicitarie delle loro imprese, mettendo l'accento sui loro concetti «politici» e insinuando il dubbio sui concetti dominanti: affermare che i profitti delle banche islamiche sono leciti e che le loro attività sono prive di qualsiasi carattere di usura, nonché caratterizzate da un'onestà al di sopra di ogni sospetto, equivale a lasciar intendere che la collaborazione con gli istituti finanziari statali, banche dipendenti dal settore pubblico ovvero compagnie di assicurazione o di altro tipo, rende impure le transazioni e priva completamente di sicurezza gli utilizzatori. Quindi incitano questi ultimi a rivendicare «una più grande apertura alla partecipazione islamica» che permetta loro di «purificare» il loro denaro. Va da sé che in tale logica l'appartenenza alla religione musulmana è una condizione *sine qua non* per essere ammessi a lavorare in queste imprese: ma ancor di più, occorre essere praticanti. E per le donne, la buona condotta non è sufficiente, occorre portare il velo islamico. Mi astengo dall'entrare nei dettagli delle pratiche di questa corrente, recente eppure molto influente, mi accontenterò di insistere sul fatto che essa costituisce, quale «lobby», il solo «gruppo d'influenza» civile che esercita un impatto sulla società egiziana, e questo grazie a una buona gestione delle risorse e a uno sfruttamento intelligente che mira a raggiungere un preciso obiettivo, in attesa del clima politico (e internazionale) favorevole per realizzarlo.

## I. *L'estremismo politico religioso in Egitto*

Nella gerarchia dei problemi che oggi l'Egitto si trova ad affrontare, quello dell'estremismo politico-religioso occupa il primo posto della lista, per le seguenti ragioni:

— è un problema di bruciante attualità, che solleva dibattiti sempre più virulenti e numerosi;

— è un problema generale che, lungi dal limitarsi a un dato settore o a un ambito particolare della vita politica, economica o sociale, li ingloba tutti. È il rovesciamento del regime politico esistente, ciò che, in ultima analisi, viene auspicato, o con la violenza cui alcuni invitano, o attraverso mezzi pacifici adottati da altri, ovvero le due cose insieme, come nel caso dell'Egitto;

— è un problema dalle molteplici cause, difficili da delineare, su cui è difficile arrivare a un consenso. Alcune hanno radici nella storia, altre sono legate alla congiuntura attuale in tutta la sua diversità e la sua complessità. Una trattazione rapida e conclusiva di tutte queste cause appare inconcepibile;

— questo problema obbliga la società a un esame di coscienza che la mentalità egiziana non riesce ad accettare. Infatti suppone che si riconosca la gravità del problema e che si determini in maniera chiara e netta la posizione da adottare; che ogni azione lodevole sia valorizzata e che ogni atto riprovevole sia denunciato; che siano sollevati chiaramente alcuni problemi delicati e che siano denunciati senza alcuna ambiguità i pericoli che minacciano la società... Sono atteggiamenti che si scontrano con la massima «tutto va per il meglio» cui è abituata l'opinione pubblica;

— non si tratta di un problema puramente locale, ma di un problema mediorientale di cui si rintracciano i sintomi in tutti i paesi della regione, tanto che ci si domanda se alcune potenze regionali o internazionali non l'abbiano suscitato per trarre profitto dalle possibili conseguenze.

### 5. *Definizione e natura del problema*

La definizione stessa è materia controversa.

La definizione più usuale dell'estremismo tiene conto soltanto dell'aspetto relativo alla sicurezza. E questo è dovuto forse al fatto che l'opposizione a tale corrente è incarnata dallo Stato, ovvero dal fatto che i media o l'ideologia del partito al potere sono ossessionati da questo aspetto. Così queste entità definiscono l'estremismo come «l'utilizzazione della violenza da parte delle correnti politico-religiose in vista dell'imposizione della loro opinione, minacciando l'ordine pubblico con la diffusione di una corrente di pensiero ostile al potere costituito, col pretesto che tale potere si situa al di fuori dell'autentica religione». A nostra volta, proponiamo la definizione che segue: «Questione politica affrontata in maniera estremamente retrograda e confusa, sotto forma di un'argomentazione religiosa estremamente persuasiva e logica».

Per essere più chiari, la questione dell'applicazione della *shari'a*, legge coranica, presentata secondo un'ottica religiosa, comporta implicitamente un obiettivo politico: fare dell'Egitto uno Stato religioso, governato da un regime simile al califfato, con tutti i cambiamenti fondamentali che esso comporta nella struttura e nell'organizzazione dello Stato. Posta in questo modo, la questione è seducente e raccoglie voti. E l'obiettivo sottostante, a dispetto del suo carattere confuso e pericoloso, non è contestato da nessuno.

Quest'ultima definizione permette di sviluppare i seguenti elementi:

— il popolo egiziano, religioso di natura, ha la tendenza a simpatizzare con l'aspetto religioso di tale appello, ignorando completamente la dimensione politica che esso nasconde;

— il fatto di presentare la questione sotto un'angolatura religiosa ha condotto lo Stato a un dibattito religioso in cui gli estremisti sono i più forti: gli uomini di religione ufficiali, su cui grava un'ombra di sospetto (ricerca di un interesse materiale o sostegno del potere), a motivo della debolezza della loro argomentazione di fronte a una logica coerente, hanno perduto ogni credibilità;

— gli estremisti sono riusciti a polarizzare settori sempre più vasti e numerosi della gioventù attorno a una logica religiosa marcata dal totalitarismo e dal ripiego su di sé. Tutti questi giovani sono stati ripartiti in piccoli gruppi sotto la direzione di 'umara', capi supremi, ai quali prestano una lealtà assoluta. Per ragioni di ordine economico o sociale, vengono loro inculcati sentimenti di rivolta contro la società, che li conducono a rompere con essa. Abbigliamento e modo di vita, attribuzione di nomi antichi, ritiro nel deserto allo scopo di affermare la rottura e di prepararsi alla violenza, sono altrettante manifestazioni di questa secessione. Al contrario, i tentativi di approccio effettuati presso i giovani dai partiti opposti a questo movimento varino dal fallimento relativo (movimenti di sinistra) al fallimento totale (liberali). Da questo fatto deriva il legame tra il successo degli estremisti presso i giovani e la definizione del problema come è stata da noi formulata: sfruttamento del sentimento religioso mirante a provocare innanzitutto il rifiuto delle strutture esistenti, e presto l'adozione di un obiettivo unico, il cambiamento, che vede nella violenza l'unico mezzo per giungervi. Quanto alle conseguenze, tutte di ordine politico, rivestono temi generali come il fatto che *al-hākimiyya li-l-lāh* («la sovranità appartiene a Dio») oppure *al-bukm bi mā anzala-l-lāh* («il potere non può che conformarsi alla Rivelazione divina»). Si tratta di una formulazione apparentemente religiosa che nasconde un obiettivo essenzialmente politico.

— I partiti politici, sia esso il partito al potere direttamente minacciato dal fenomeno, oppure i partiti che si vogliono laici come il *Wafd oiTajammū'* (Raggruppamento, sinistra nasseriana), finiscono per brandire slogan religiosi per attirare gli elettori. Ne abbiamo un esempio evidente nella risposta data dal presidente del *Wafd* ai critici che gli rimproveravano l'alleanza con il partito dei Fratelli Musulmani: «Che posso farci — disse — se in tutte le elezioni dei sindacati professionali e delle unioni degli studenti sono le correnti islamiste che vincono!». L'affermazione rivela un elemento nuovo: le rivendicazioni dei dissidenti «illegittimi» hanno acquisito legittimità.

## 6. Natura del problema

Gli intellettuali divergono quanto alla natura del problema. Si possono distinguere cinque diversi punti di vista:

### 6.1. Un problema legislativo

Per i sostenitori di questo punto di vista, basterebbe sostituire alcune leggi che si basano sul diritto positivo e che contraddicono la *sharʿa*, con leggi che avrebbero per base quest'ultima. Alcuni preconizzano un cambiamento immediato, altri sono favorevoli a emendamenti progressivi.

Da parte loro, i detrattori dell'applicazione della *sharʿa* avanzano diverse obiezioni: prima di parlare di cambiamento, iniziamo, dicono, col creare una società musulmana nel vero senso del termine. I sostenitori della legge islamica confondono quest'ultima col *fiqh*, giurisprudenza islamica. Esistono ugualmente divergenze sul numero delle sanzioni legali (*hudi*) da mantenere: bisogna limitarsi a quelle previste dal Corano? Bisogna includere quelle previste dalla tradizione islamica (*sunna*)? O ancora quelle applicate dai «califfi ben diretti» (*al-kebulaʿaʿ al-rashidun*)? Altri giungono ad affermare che le leggi attuali sono, in tutto o in parte, conformi alla *sharra* nella sua esatta accezione e che il loro emendamento risulta inutile.

### 6.2. Un problema religioso

Tra coloro che sostengono questo punto di vista, alcuni reclamano l'applicazione della *sharʿa* (complemento dell'islam), altri considerano il *jihad* (guerra santa) come un obbligo o il califfato come uno dei pilastri della religione. Tutti partono dal principio che l'islam è «religione e Stato» (*din wa dawla*), con una concezione più o meno ampia di tale principio.

I loro detrattori ritengono che il concetto «religione/Stato» è uno dei più imprecisi e che fin dal tempo del Profeta vi è l'uso di sospendere una data regola coranica ogni volta che lo richiede l'interesse dei credenti ovvero ogni volta che ciò permetta di evitare loro un danno. Costoro credono che questo principio si giustifichi pienamente nella nostra epoca e che non tolga nulla né alla fede del musulmano, né alla grandezza dell'islam, né al rispetto dei suoi principi.

### 6.3. Un problema di identità

Per i difensori di questo punto di vista, la soluzione consiste nell'affermazione dell'identità islamica di fronte alla civiltà contemporanea, che, quanto a essa, è occidentale per le sue caratteristiche e le sue origini. In altri termini, si tratta di far rivivere l'identità islamica e, di conseguenza, di rivivificare le radici che potranno «secernere» una civiltà contemporanea strettamente legata alla terra, al patrimonio della tradizione, alla natura dei popoli. D'altronde, l'islam non si limita al religioso, ma indica ugualmente una cultura e una civiltà. Da questa rinascita dell'identità islamica risulterà «l'unione islamica», soluzione politica prospettabile di fronte alle superpotenze che dominano il mondo.

I detrattori, a loro volta, sostengono che l'identità nazionale è la sola accettabile da parte di tutti, e che questo discorso vale esclusivamente per le società in cui non esistono minoranze non musulmane e dove, contrariamente a ciò che accade in Egitto, l'identità nazionale/regionale non è riuscita a svilupparsi.

#### 6.4. *Un problema di civiltà*

Secondo i fautori di questo punto di vista, la civiltà occidentale dispone di due aspetti ben distinti: l'aspetto culturale, da un lato, e l'aspetto tecnologico, dall'altro. Rifiutando l'aspetto culturale, pensano di poter conciliare un minimo di tecnologia moderna con la civiltà dei primi tempi dell'islam, per quanto concerne il pensiero, il comportamento e le fonti della cultura. Anche se ne risulta una civiltà «meno sviluppata» secondo i criteri occidentali di sviluppo, sarà una società più unita, più armoniosa e più vicina alla natura umana.

Coloro che vi si oppongono ritengono che si tratti di un'incapacità a seguire la «corsa del progresso» del nostro mondo contemporaneo; è fuggire, andando alla ricerca del «paradiso perduto», paradiso la cui esistenza, d'altra parte, può essere facilmente confutata da una lettura attenta della storia.

#### 6.5. *Un problema politico*

Per altri infine, è in causa la natura del regime. Vogliono quindi accedere al potere, sia con la forza, sia con mezzi democratici, per procedere a un cambiamento radicale nella struttura stessa dello Stato e del regime, facendo valere il fatto che il Corano è la costituzione e che la sovranità appartiene solo a Dio. Partendo da questo principio, rifiutano che il potere legislativo sia delegato a esseri umani e, allo stesso modo, proscrivono la democrazia.

Secondo i suoi detrattori, se questo gruppo ha il diritto di aspirare al potere, deve allora presentare un programma politico senza ambiguità, cosa che non ha ancora fatto sino a oggi; deve ugualmente rispettare la legittimità, e neanche questo ha fatto. E il nostro è proprio quest'ultimo punto di vista. Il problema è innanzitutto di ordine politico, e gli aspetti legislativi, religiosi o di altra natura sono, rispetto a questo problema politico, evidente e specifico, ciò che in una melodia sarebbero le variazioni sul tema.

### 7. *Conclusioni*

— La definizione del problema e la determinazione della sua natura costituiscono il punto di partenza di ogni ricerca di soluzione.

— Lo Stato definisce il problema come una «questione di sicurezza di natura religiosa». È entrato quindi in un dibattito religioso in cui ha come interlocutore un movimento politico e religioso estremista, un dibattito in cui ogni parte afferma di rappresentare l'islam autentico. Causa perduta per lo Stato, a nostro avviso: gli estremisti sono riusciti a trasferire il conflitto sul terreno in cui sono maestri.

— Si tratta ancora una volta, a nostro parere, di un problema politico presentato con un aspetto religioso. Il confronto dovrebbe dunque, secondo noi, rivestire un carattere puramente politico in quanto, se è intenzione degli estremisti condurre il dibattito politico a un livello religioso, il fatto che lo Stato si lasci trascinare in un dibattito di questa natura costituisce, da un lato, la vittoria assicurata degli estremisti, che avranno così raggiunto il loro obiettivo fondamentale, e dall'altro, una capitolazione inverosimile da parte dello Stato.

## II. *La situazione attuale: elementi positivi ed elementi negativi*

### 8. *Elementi positivi*

— La frammentazione del movimento politico islamico in tre correnti politiche distinte — la corrente tradizionale, la corrente rivoluzionaria e la corrente *tharawī* — e la divergenza di queste correnti sul piano ideologico e sul piano metodologico.

— L'assenza di una dirigenza unica per l'insieme delle tre correnti. In altre parole, l'assenza, a livello generale, di un capo del calibro di Hasan al-Bannā, che possa ottenere il favore sia dell'estremista sia del moderato, che sia capace di radunare personalità quali Hudaybi e Sanadi (l'ideologia serena e la violenza armata), di ottenere allo stesso tempo il voto del popolo e quello delle organizzazioni, e di creare un terreno di intesa, anche ridotto, tra le tre correnti, sia sul piano ideologico sia su quello del coordinamento dell'azione. L'assenza di un tale leader è sicuramente dovuta a un caso fortunato; ma è anche una questione di tempo.

— Il fatto che nessuno dei dirigenti delle tre correnti goda del favore generale tra la popolazione. E ciò vale sia per 'Umar 'Abd al-Ralyṁān (corrente rivoluzionaria), sia per 'Umar al-Tilmisānī (corrente tradizionale), sia per il capo della corrente *tharawī*. In altre parole, questi dirigenti sono accettati solo in quanto parte dell'organizzazione interna del loro movimento. I candidati alla loro successione, al-Zumur per la corrente rivoluzionaria e Shādi per la corrente tradizionale, non avranno peraltro miglior sorte.

— I leader islamisti più popolari (il cui esempio più rappresentativo è costituito dallo *shaykh* Sha'rawī e, in misura minore, dallo *shaykh* Kishk) non sono implicati nell'azione politica di tali organizzazioni. Un terreno di intesa «ufficiale» sufficientemente vasto può essere trovato con loro (Sha'rawī ha accettato di ricoprire funzioni ministeriali e Kishk pubblica scritti moderati in *al-Lima' al-islāmī*, giornale edito dal Partito Nazionale). I capi delle organizzazioni islamiche non sono quindi popolari, mentre i leader popolari non fanno parte di queste organizzazioni.

— Il leader attuale della corrente tradizionale (Iṁar al-Tilmisānī) ha alquanto appannato l'immagine storica della dirigenza di tale corrente, non solo sul piano ideologico, ma anche rispetto all'influenza che poteva esercitare e alla sua attitudine alla leadership. Questo si spiega in parte considerando lo statuto interno dei Fratelli Musulmani, che prevede che la carica di Guida Suprema sia attribuita al membro più anziano (come nel caso di Tilmisānī), o venga sottoposta al voto dell'ufficio direttivo dell'Associazione.

— Alcune importanti divergenze ideologiche sono nate in seno alla corrente tradizionale (i Fratelli Musulmani) in seguito alla comparsa di Sayyid Quṭb, designato come leader di tale corrente (mentre in effetti è stato il primo ideologo della corrente rivoluzionaria). Due correnti ideologiche si sono allora affrontate: la prima, radicale, rappresentata da Hasan al-Bannā, la seconda, rivoluzionaria, notevolmente diversa e più coerente, rappresentata da Sayyid Quṭb. Le difficoltà incontrate dai Fratelli Musulmani a questo riguardo hanno lasciato tracce evidenti: l'*imām* «martire» (Hasan al-Bannā) è citato in continuazione e i suoi scritti sono onorati, mentre Sayyid Quṭb, ugualmente *imām* e martire, è completamente ignorato, così come i suoi principi vengono sempre messi da parte. All'interno della corrente tradizionale gli viene rimproverato, in effetti, da una parte di essere un dissidente, dall'altra di essere stato una Guida Suprema illegittima in quanto la sua ascesa a questa carica non era conforme a nessuno dei due modi di designazione ammessi: l'età o l'elezione da parte dell'ufficio direttivo dell'Associazione.

Tali dissidi hanno avuto evidentemente un effetto negativo sulla forza e l'efficacia dell'organizzazione, come anche sull'influenza che essa avrebbe potuto esercitare. Anzi, costituiscono un'arma intellettuale, utilizzata contro l'Associazione dai suoi avversari.

— La corrente islamista rivoluzionaria inizia ad attirare su di sé l'ostilità dell'opinione pubblica a motivo dei suoi eccessi: utilizzo abusivo di microfoni, ricorso alla violenza fisica per far rispettare le regole nelle università, effetto negativo prodotto su alcune famiglie dal comportamento dei figli nei confronti dei genitori o dal loro rifiuto degli studi o del lavoro. Nonostante questo atteggiamento dell'opinione pubblica sia ancora limitato, esso potrà diventare influente. La popolazione ha reagito fino d'ora favorevolmente quando il governo si è opposto alla marcia di Hāfīz Salāma<sup>2</sup>, o quando ha vietato l'uso di manifesti e adesivi a carattere confessionale; la campagna condotta dai media in seguito alla questione Salma ha ugualmente riscosso reazioni favorevoli, e in questa occasione sono stati pubblicati articoli che non si sarebbe mai creduto possibile leggere.

Contrariamente a quanto avviene nella corrente islamica — frazionamento, conflitti tra diverse sezioni, dirigenti numerosi e diversi... — la corrente copta, sotto la direzione unica e legittima del suo patriarca, non è mai stata così unita. Nonostante noi contestiamo qualsiasi azione politica diretta da uomini di religione, siano essi musulmani o copti, tuttavia resta il fatto che l'unità della corrente politica copta sotto una leadership unica e incontestata è, in se stessa, un elemento positivo: in effetti, se il controllo dell'«azione islamica» si rivela impossibile, resta sempre la possibilità di dominare la «reazione copta» e di comprendersi con i suoi dirigenti. Il terreno d'intesa è ancora più vasto per il fatto che i copti, come ogni minoranza, hanno la sensazione di essere minacciati e cercano, a giusto titolo, di dare risalto al problema. Ne parleremo in dettaglio quando tratteremo la soluzione.

— Contrariamente alle minoranze di altri paesi, la minoranza copta è originaria del paese e non è effetto di immigrazione. Non può essere quindi considerata come un gruppo intruso che possa venire «rimpatriato». Non si può neanche addurre come pretesto la sua fedeltà a un'altra nazione. D'altronde, non si può mettere in dubbio la

sua lealtà alla terra, alla patria e alla storia dell'Egitto. Sono altrettanti elementi che riducono considerevolmente la ragion d'essere della lotta confessionale in Egitto.

— Le poche rivendicazioni politiche della minoranza copta si basano non su credenze religiose, ma sui diritti dell'uomo quali li concepisce il mondo contemporaneo. In altre parole, l'essenza della loro posizione è politica e non religiosa, e non è che una reazione agli eccessi della parte avversa. Tale «reazione» è positiva in quanto resta nei limiti dell'«azione» che la provoca.

— Gli eccessi dell'estremismo politico-religioso hanno avuto come effetto la comparsa di un movimento laico che, sostenuto dagli articoli e dalle opere di alcuni pensatori, è riuscito a riempire il vuoto che era stato fino a quel momento lasciato e a imporsi sulla scena ideologica. L'influenza di questa corrente si è manifestata chiaramente in alcuni partiti i cui membri iniziano a sostenere la causa della laicità. Lo sviluppo di questa corrente dovrebbe permettere, a nostro avviso, di ricondurre il dialogo attuale su di una buona via, in cui la corrente laica rimpiazza progressivamente quella religiosa moderata.

— Uno degli dementi maggiormente positivi risiede nel fatto che la grande maggioranza degli egiziani è rimasta finora al di fuori del dibattito. Tuttavia, se si può considerare le loro non adesione all'estremismo come un fattore positivo, la loro passività di fronte a questa corrente è a sua volta negativa.

## 9. *Elementi negativi*

### 9.1. *L'errore logico dei media*

I media hanno tentato di intrattenere un dialogo religioso con gli estremisti, fatto che costituisce un errore logico per molte ragioni:

— Si tratta di un «dialogo religioso-religioso» che si conclude — in ogni caso e a dispetto degli sforzi impiegati dalla parte governativa per condurre gli estremisti a rinunciare alla violenza — con il riconoscimento, da parte dei due interlocutori, di un buon numero delle accuse indirizzate alla società dagli estremisti, in particolare il suo allontanamento dalla vera religione. In questo dialogo, le intenzioni politiche degli estremisti sono totalmente ignorate o, piuttosto, lasciate volontariamente nell'ombra.

— Il dialogo «religioso-religioso» mette forzatamente il pubblico che lo segue di fronte all'alternativa «Stato religioso estremista» o «Stato religioso moderato». Dilemma pericoloso se è premeditato, più pericoloso ancora se è fortuito.

— La strategia degli estremisti, indipendentemente dall'esattezza o dall'errore che essa comporta, è globale e coerente. Gli interventi dei loro interlocutori appaiono invece come un susseguirsi di interpretazioni senza coerenza né coordinazione. Questi ultimi assumono il più delle volte un atteggiamento difensivo il cui effetto psicologico è fortemente negativo.

— In Egitto, l'opinione pubblica è più sensibile alle impressioni che alla persuasione. Ora, l'impressione che si leva dal dibattito condotto a questo proposito, sia

nella stampa sia alla televisione, è che si tratti di un dibattito tra un gruppo animato da una fede ardente e sincera e un altro gruppo che non fa che eseguire un dovere ufficiale. Oppure, per usare una terminologia più precisa, questo secondo gruppo sarebbe animato da un sentimento sincero... di lealtà al governo.

— Molto spesso il dialogo produce un effetto contrario a quello aspettato. Così, a titolo di esempio, nella trasmissione televisiva *Nadwat al-ra'y*, avviene che l'invitato, *shaykh* Muhammad al-Ghazālī, eminente uomo di religione noto per la sua virtù e la sua moderazione, risponda alla domanda postagli dicendo che «coloro che reclamano la laicità sono apostati dell'islam». E quando, durante la stessa trasmissione, gli viene chiesto cosa pensi dell'opinione di uno dei suoi colleghi sull'empietà (intrinseca, costitutiva) dei governanti (*takefir al-hākim*), egli lascia intendere che questo problema è oggetto di controversia... In un altro momento della trasmissione attacca violentemente, e senza motivo visibile, un membro delle *Jama'āt al-tabligh* che ha esposto i metodi di azione del suo gruppo dando prova di intelligenza, moderazione e pietà. Numerosi sono gli esempi che, come in questo caso, producono sul telespettatore l'effetto contrario al risultato auspicato dalla trasmissione.

— Resta una domanda fondamentale e decisiva sul modo in cui il dialogo è attualmente condotto: qual è il numero di estremisti che, grazie a questa trasmissione, hanno rinunciato all'estremismo? Nessuno. In effetti, mentre da parte moderata gli interlocutori sono gli stessi da circa quattro anni, la trasmissione è stata l'occasione, per un gran numero di estremisti, di risplendere e diventare delle star del piccolo schermo. E ha anche fatto scivolare alcuni giovani dalla moderazione all'estremismo.

Non bisogna dedurre da quanto detto che siamo contrari al dialogo. Ben al contrario... A condizione, tuttavia, che il dialogo riguardi il concetto di Stato religioso e quello di Stato laico, che sia di natura politica e che tutti i partiti realmente in causa vi prendano parte.

## 9.2. *Le campagne dei media*

L'estremismo politico-religioso viene sempre trattato dai media attraverso campagne intensive e virulente che si svolgono spesso in occasione di scontri tra estremisti e forze di sicurezza. Una volta passata la crisi, la campagna si placa e gli estremisti sono presentati nella stampa come gente di buona volontà che ha subito abusi. La colpa è rigettata sullo Stato che era nell'obbligo, lui, di stabilire con costoro un dialogo e di condurli ai valori della «vera religione». Il procedimento adottato dai media in queste campagne comporta, senza alcun dubbio, un gran numero di errori. L'opinione pubblica, invece di percepire un'intenzione politica o l'espressione di un pensiero, non vi vede altro che un mezzo per ottenere la sicurezza. D'altra parte, la gara cui talvolta si assiste in questo tipo di campagne provoca effetti opposti a quelli desiderati: il pubblico simpatizza con gli estremisti e ne sopravvaluta il numero. Invece di procedere al «colpo su colpo», i media, per raggiungere il loro obiettivo, dovrebbero adottare una politica stabile e di lungo respiro.

## 10. *La televisione religiosa*

Gli errori commessi dai responsabili della televisione hanno avuto spiacevoli conseguenze sulla considerevole influenza che i media avrebbero potuto esercitare sull'opinione pubblica. In questo modo, in seguito agli attacchi lanciati dagli islamisti estremisti contro il piccolo schermo, gli spazi consacrati alle trasmissioni religiose in questi ultimi tre anni non hanno fatto altro che aumentare, come mostrano le statistiche. Questo prova fino a che punto la televisione si sia «ritirata». Ritiro che non si può limitare in alcun modo poiché le concessioni che gli estremisti esigono sono illimitate. Ne costituisce un esempio la trasmissione dell'appello alla preghiera per intero e alle ore appropriate, seguito da quella degli *ḥadīṭ* del Profeta. Per chiamare le cose col loro nome, il giornale *al-Nūr*, nel numero del 29 marzo 1985, chiedeva che dopo gli *ḥadīṭ* fosse trasmessa... la loro interpretazione! Ecco come avviene questa «corsa all'indietro» cui partecipa la televisione, o, più precisamente, la corsa in cui la televisione entra in competizione con le idee degli estremisti.

Altro errore nella politica adottata dalla televisione: il «fenomeno Sha'rawī»: questo *shaykh*, grazie allo spazio quotidiano a lui riservato, si è trasformato in una star del piccolo schermo, sebbene i responsabili si siano dati la zappa sui piedi quando i suoi discorsi hanno, più di una volta, offeso le credenze dei copti e i loro sentimenti religiosi. In effetti, quando hanno tentato di limitare la sua trasmissione, sono stati sommersi da un fiume di lettere di telespettatori scontenti e indignati. Ci sarebbe molto da dire sugli errori del piccolo schermo e gli esempi a questo proposito non mancano. Il più grottesco di tutti è tuttavia quello di una trasmissione mandata in onda nel corso del mese di Rama0n, in cui si affermava senza scrupoli che la metà dei faraoni fosse musulmana... Se la televisione si concede il diritto di proclamare che i faraoni erano musulmani, perché gli integristi non dovrebbero permettersi di spingere più in là il loro estremismo in questa corsa in cui, in materia di assurdità e d'oscurantismo, la televisione sembra imbattibile?

## 11. *L' esercito clandestino dei media*

Da quando è stata fissata la data di maggio 1985 per la discussione del progetto di legge sull'applicazione della *shari'a*, gli egiziani sono stati assaliti, nei mesi di gennaio e di febbraio dello stesso anno, da una campagna mediatica ben organizzata. Si trattava di far riferimento a tutti i diversi episodi susseguitisi nel corso di questi due mesi per appellarsi alla *shari'a* e preparare l'opinione pubblica alla sua applicazione. Eccone alcuni esempi:

— Una ragazza, che si trovava in macchina col suo fidanzato, in una strada deserta della periferia di Maadi, viene violentata da sei giovani. La visita medica proverà in seguito che era vergine. La stampa si è evidentemente impadronita della questione e ha messo l'accento, nel riferire i fatti e il corso del processo, sull'appello all'applicazione delle sanzioni penali previste dall'islam in caso di «fornicazione». Tutti gli articoli sono stati scritti senza che fosse allo stesso tempo emesso un parere legale o

una «*fatmā*» sull'argomento. Il successo di questa campagna si è tradotto nel fatto che essa ha influito sulla decisione del tribunale (influenza riconosciuta dal giudice, che ha confessato alla stampa che «non poteva non tener conto dell'opinione pubblica»). Cinque dei sei giovani hanno subito una condanna a morte. Ancora più grave è l'influenza esercitata da questa campagna sull'opinione pubblica, cui si è voluto mostrare che il diritto positivo, incapace di preservare l'onore, doveva essere sostituito dalla legge islamica

— Un giovane psicopatico ha ucciso i genitori. La stampa ha preteso che egli fosse stato influenzato dalle correnti «esistenzialiste e sovversive» e che avesse commesso il crimine a motivo del suo «ateismo». In conclusione, è nel ritorno alla società religiosa che si trova la soluzione e la salvezza, come anche occorre proteggere la società dall'influenza delle «filosofie positive perverse».

— Il suicidio di una giovane maghrebina in casa di un celebre compositore è stato interpretato dai media come la prova che l'Egitto si è trasformato in un rifugio per ubriachi e in un luogo di dissolutezza, in cui sfilano nude giovani ragazze che servono alcolici agli *habitués*. Il contenuto evidente del messaggio che il lettore poteva recepire consisteva nella necessità di applicare la sanzione prevista dall'islam in caso di consumo di bevande alcoliche e di instaurare una società islamica «esemplare».

— I celebri racconti delle *Mille e una notte*, che esistono da secoli senza che mai siano stati censurati o sconfessati, sono stati condannati pretestuosamente di «immoralità e di uso di termini che attentano al senso del pudore». Invece di sollevarsi contro «questo rogo del pensiero», i media l'hanno sostenuto, pubblicando articoli firmati da grandi autori, soffocando così la voce di chi si opponeva a questa condanna. Volevano ad ogni costo dare al pensiero, all'arte e alla letteratura un fondamento religioso, logica grave che prepara la via verso cui la società si orienta, o piuttosto è orientata.

— Il bahismo<sup>3</sup>, ricondotto per la terza volta davanti ai tribunali dopo un primo processo agli inizi degli anni sessanta, poi un secondo agli inizi degli anni settanta, in cui era stato considerato come uno scisma nell'islam, questa volta è stato considerato, a giusto titolo, come una «nuova religione». Ma, invece di suscitare nella stampa un dibattito intellettuale o giuridico, la questione è stata discussa da un punto di vista essenzialmente religioso, invocando chiaramente la necessità di applicare le sanzioni penali riservate all'apostasia.

Numerosi sono gli esempi di questo tipo che mostrano la virulenza della campagna condotta dai media per preparare l'opinione pubblica all'applicazione della *sharʿa*. Ci troviamo quindi davanti a un enigma di difficile soluzione:

— Lo Stato non sente la necessità di applicare nell'immediato la legge islamica.

— I media dipendono dallo Stato.

— I media conducono una lotta spietata in vista di far applicare la legge islamica nell'immediato.

L'unica soluzione a questo enigma è che esiste in seno ai media un «esercito clandestino» che si sforza di far applicare la *sharʿa*, cercando di fare non l'interesse di chi controlla i media, ma altri interessi, di cui parleremo in un'altra occasione.

## 12. *Mass media e sicurezza*

I responsabili dei mass media giustificano le «misure di sicurezza» prese nei confronti della pubblicazione di articoli sull'estremismo o sulla trasmissione di programmi che vi si oppongono, con la necessità di coordinare, quando si tratti di un problema che coinvolga allo stesso tempo la politica e la sicurezza, le considerazioni relative a entrambi i settori. Ora, indipendentemente dalla pertinenza di questo argomento, capita molto spesso che, contrariamente a quanto ci si aspetta, la logica basata sulla sicurezza predomini sulla logica politica. Anche qui gli esempi sono numerosi e spesso legati alle «notizie» relative al problema.

Così, a seguito della marcia che ha tentato di organizzare Hāfīz Salāma per ottenere il completamento dei lavori della moschea al-Nūr, la preghiera in tale moschea è stata vietata dalle forze di sicurezza. Gli islamisti hanno allora reagito attaccando le forze di sicurezza in un corpo a corpo che si è concluso con feriti da entrambe le parti e l'arresto di un certo numero di islamisti. La notizia è stata trasmessa da tutte le agenzie di stampa del mondo tranne che in Egitto, dove la diffusione è stata vietata «per motivi di sicurezza». Fatto ancora più inconcepibile dal momento che, nel mondo aperto in cui viviamo, nessuna notizia può essere nascosta, nessuna pubblicazione è dannosa. Ben al contrario, la diffusione della notizia è di grande utilità. È facile immaginare l'impressione nefasta che ne è risultata tra il momento in cui si è vietata la diffusione della notizia e, in seguito, quello in cui i servizi di sicurezza hanno dato il via libera.

## 13. *Le trappole mediatiche*

Alcuni responsabili dei mass media, alcuni pensatori si compiacciono a introdurre i loro articoli con espressioni quali: «Tutti sono d'accordo sull'applicazione della legge islamica, il popolo si è pronunciato, il governo ha promesso, i partiti di opposizione hanno approvato, si tratta di una questione risolta, ma...» Sventura! Tre volte sventura! Questo «ma» è molto spesso seguito da affermazioni che contraddicono le prime e, ancor di più, l'articolo si conclude con... il rifiuto dell'applicazione della *sharī'a* o, per lo meno, con la necessità di un'applicazione progressiva; in altri casi, l'autore arriva fino al punto di rivolgersi agli estremisti chiedendo di precisare le loro rivendicazioni, facendo credere di non aver mai ascoltato i loro discorsi né di aver sentito parlare dei loro crimini. Infatti, tali scrittori o pensatori credono di aver teso loro una trappola, procedendo in questo modo, lanciando l'introduzione come un'esca capace — a loro avviso — di attirare gli estremisti, per condurli in seguito, alla fine dell'articolo, a una conclusione inversa.

Ora invece, non c'è dubbio sul fatto che la trappola sia tesa ai lettori: a cinque milioni di lettori (nel caso di un quotidiano a grande tiratura), grazie alla penna di un grande intellettuale odi un celebre scrittore, per il semplice fatto che, su un tema così decisivo, non c'è nessun «ma» che tenga; come dice un'opera celebre: «Davanti alla legge, non c'è Zeynab che tenga», non ci sono eccezioni alla regola. O si è «a favore» o si è «contro». Dunque, se si afferma in partenza che la questione della *sharī'a*

è risolta, che è oggetto di un consenso generale, tutto ciò che segue è superfluo e tutti i «ma» del mondo non potranno cambiare nulla delle affermazioni enunciate e ripetute giorno dopo giorno come si trattasse di un testo da imparare a memoria. D'altronde, ciò che viene detto da questi autori a mo' di introduzione è certamente falso in quanto, contrariamente ai «problemi politici», la questione di cui ci occupiamo in questa sede non è stata mai oggetto di consenso: il governo, promettendo di applicare la *sharī'a*, non è mai stato sincero; ha fatto la promessa convinto che col tempo, come ogni cosa in Egitto, la questione sarebbe stata dimenticata. Quanto ai partiti politici, non hanno mai brandito slogan per convinzione ma come una sfida al governo, incoscienti, forse, del pericolo rappresentato dall'estremismo religioso, ma coscienti, forse, del fatto che con loro grande soddisfazione, il governo andava raccogliendo quello che aveva seminato.

<sup>1</sup> I Fratelli Musulmani si sono visti rifiutare a più riprese la costituzione in partito.

<sup>2</sup> Hāfīz Salāma aveva lanciato l'idea — non realizzatasi a causa dell'opposizione del potere pubblico — di una marcia delle associazioni islamiste in favore dell'applicazione della legge islamica (*sharī'a*).

<sup>3</sup> Bahā'ismo: religione fondata in Iran nel XIX secolo da Bahā' Ullāh. Questa religione invita all'instaurazione di una fede universale fondata sul superamento dei conflitti razziali, religiosi e sociali. Rifiuta ogni tipo di rito.

## Riferimenti bibliografici

### Introduzione

AA. VV., *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Dossier Mondo Islamico 1, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995.

*Arab Strategic Report: 1992*, Il Cairo, al-Arham Center for Political and Strategic Studies, 1994.

Kotab, Sana Adeb, «The Accommodationist Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt» in *International Journal of Middle East Studies*, 3, agosto 1995, pagg. 321-25.

Quṭb, Sayyid, *Ma'ālim fi l-ṭarīq* (Pietre miliari), Beirut / Il Cairo, Dār al-Shurūq, 1979<sup>6</sup>.

Reissner, J., «I gruppi islamici militanti» in W. Ende e U. Steinbach, *Islam oggi*, Bologna, 1991, pagg. 698-99.

Van Nispen, C., e Farahian, E., «È possibile un rinnovamento del pensiero islamico?» in *La civiltà cattolica*, 3447, 5 febbraio 1994, p. 232.

Dupret, B., «L'affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie. Le procès: l'argumentation des tribunaux» in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, 151, gennaio-marzo 1996, pagg. 18-22.

### Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani

al-Bannā, Hasan, *Mudakkirāt al-da'wa wa-l-dā'iya* (Memorie della Missione e del Predicatore), Il Cairo, Tipografia dei Fratelli Musulmani, s. d.

*Il Corano*, trad. ital. di Alessandro Bausani, Firenze, Sansoni, 1955.

### Da Memorie della predicazione e del predicatore

al-Bannā, Hasan, *Mudakkirāt* cit.

### Per un ritorno a un'autentica società islamica: le cinquanta richieste

al-Bannā, Hasan, *Mudakkirāt* cit.

Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam

Al-Bukhārī, *Deti e fatti del Profeta dell'islam*, trad. ital., Torino, Utet, 1982.

Quṭb, Sayyid, *al-‘Adāla l-ijtimā‘iyya fī l-islām*, Il Cairo, Dār Ihyā l-Kutub al-‘Arabiyya, 1954<sup>4</sup>.

L'islam e l'organizzazione della città

Quṭb, Sayyid, *Ma‘rakat al-islām wa-l-ra‘smāliyya*, Il Cairo, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1952<sup>2</sup>.

— *al-‘Adāla l-ijtimā‘iyya fī l-islām* cit.

I pilastri della missione islamica

al-Sammān, Muhammad ‘Abd Allah, *Arkān al-da‘wa l-islāmiyya*, Il Cairo, 1954.

La *da‘wa* o l'invito a seguire la retta via

*al-‘Amal*, 28 novembre 1978.

*al-Ma‘rifa*, V, 2 (8 gennaio 1979).

*Jeune Afrique*, 932, 15 novembre 1978.

Capi del movimento islamico contemporaneo

*al-Akhhār*, III, 12.

al-Bannā, Hasan, *Risālat al-Mu‘tamar al-Khāmīs*.

Ḥamza, Jābir, «al-Mujaddidūn ‘abra l-qurūn» in *Etudes Arabes*, 55-56 (1980), pagg. 2-10.

al-Huḍaibī, Hasan, in *al-Muslimūn*, IV, 1.

*al-Jamā‘a al-islāmiyya fī suṭūr*, Lahore, Dār al-‘Urūba.

al-Khumaynī, Sayyid Ahmad b., *Durūs fī l-Jihād wa-l-rafd*.

*al-Ma‘rifa*, V, 4 (1 aprile 1979).

al-Mawdūdī, Abū ‘Alā, *al-Islām al-yanm*.

*al-Shihāb*, VI, 19.

al-Sīsī, ‘Abbās, *Hasan al-Bannā*, Dār al-Da‘wa.

Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali

*al-Abrām*, 2 gennaio 1985; 21 dicembre 1988; 27 gennaio 1989.

‘Amar, Hāmid, «A proposito di libri scolastici» in *al-Ahālī*, 1 febbraio 1989.

Badawi, Mustafā Bahgat, «Punto di vista» in *al-Abrām*, 23 gennaio 1989.

- al-Dīn, Ahmad Baha, «Sundūq al-Dunyā» in *al-Abrām*, 7-8 febbraio 1989.
- «Yawmiyyāt» in *al-Abrām*, 28 dicembre 1988.
- al-Dīn, ‘Ala’ Muiyyi, «*La jamā’a* islamica tra la violenza e il dialogo» in *al-Sha‘b*, 14 gennaio 1989.
- «Fatāwa Ibn al-Salah», estratto di Mustafa Abd al-Raziq, *Tamhīd li-tarīkh al-falsafa al-islāmiyya* (Introduzione alla storia della filosofia islamica), Maktabat al-Nandha al-Masriyya, 1966<sup>3</sup>.
- al Ghazālī, Abū Hāmid, *Tabāfut al-falsafa* (Misericordia dei filosofi), Sulayman Dunya, Il Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1966<sup>4</sup>.
- Hanafī, Hasan, «Athar al-imām al-shahīd Sayyid Quṭb ‘ala al-haraāt al-dīniyya al-mu‘āsira» (L’influenza dell’imām martire Sayyid Quṭb sui movimenti religiosi contemporanei) in *al-Dīn wa-l-thawra fī Masr* (La religione e la rivoluzione in Egitto), vol. 5 della serie *al-Harakāt al-dīniyya al-mu‘āsira* (I movimenti religiosi contemporanei), Il Cairo, Madbouli, 1988, pagg. 167-200.
- Husayn, ‘Adil, in *al-Sha‘b*, 10 gennaio 1989.
- Huwaidī, Fahmī, *al-Qur‘ān wa-l-sultān* (Il Corano e il potere), Il Cairo, Dār al-Shurūq, 1982<sup>2</sup>.
- *al-Tadayyun al-manqūs* (La diminuzione della pietà), Il Cairo, Markaz al-Ahrām li-l-tarjama wa-l-nashr, 1987.
- Idris, Yusuf in *al-Abrām*, 9 gennaio 1989.
- in *al-Abrām*, 16 gennaio 1989.
- The Mainichi Daily News* (Giappone), 23705, 16 febbraio 1989.
- Khaldun, Ibn, *al-Muqaddima*, Beirut, Dār Ihya al-Turāth al-‘arabī, senza data.
- al-Mawdūdī, Abū ‘Alā, *Al Mustalahāt al-arba’a fi-l-Qur‘ān* (Le quattro terminologie nel Corano), Il Cairo, Dār al-turāth al-‘arabī li-l-tabā’a wa-l-nashr wa-l-tawzī’, 1986<sup>2</sup>.
- *A Short History of the Islamic Revival Movement in Islam*, traduzione inglese di P. al-Ash‘arī, Lahore (Pakistan), Islamic Publication LTD, 1979<sup>3</sup>.
- Muntasir, Salah, «Mujarrad ra’ī» in *al-Abrām*, 13-14 febbraio 1989.
- Murād, Hilmī in *al-Sha‘b*, 10 gennaio 1989.
- al-Qardāwī, Yusūf, *al-Sahwa al-islāmiyya bayn al-jumūd wa-l-tatarruf* (Il risveglio islamico tra la passività e l’estremismo), Il Cairo, Dār al-Shurūq, 1984<sup>2</sup>.
- Quṭb, Sayyid, *Hadha al-dīn* (Tale è la religione), Il Cairo, Dār al-Qalam, 1961.
- *Ma‘ālim fi l-tarīq* cit.
- *Ma‘rakat al-islām* cit.
- *al-Mustaqbal li-adha-l-dīn*.
- Rafik, M. Afzal, *The Case for Pakistan*, National Commission on Historical and Cultural Research, Islamabad, Lahore, Ripon Printing Press, 1979.
- al-Sa‘id, Ra‘at, «No, Shaykh Sha‘rawī» in *al-Ahālī*, 18 gennaio 1989.
- Al-Sha‘b*, 17 gennaio 1989.
- al-Suyuti, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (Eccellenza delle scienze coraniche), Il Cairo, Mustafa al-Bābī al-Halabī, 1951.
- al-Tabari, Muhammad Bin Jarir, *Tarīkh al-rusul wa-l-Mulūk* (Storia dei profeti e dei re), commentata da Muhammad Abū-l-Fadl Ibrahim, Il Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1989<sup>4</sup>.

*al-Wihda al-islāmiyya* (Iran), 107, febbraio 1989.

Zakariya, Fouad, *al-Haqīqa wa-l-waham fi-l-baraka al-islāmiyya al-mu'āsira* (Verità e illusione nel movimento islamico contemporaneo), 11 Cairo, Dār al-Fikr li-1-Dirāsāt wa-l-Nashr , 1986<sup>2</sup>.

Zayd, Nasr Hamid Abū, *Maḥbūm al-nass* ( Il concetto di testo), Beirut, Dār al-tanwīr.

La sovranità di Dio

Le Bon, Gustave, *La psicologia delle folle*, trad. ital. Milano, Longanesi, 1982<sup>2</sup>.

Quṭb, Sayyid, *Ma'ālim fi l-ṭarīq* cit.

La problematica del «risveglio dell'islam»

Al-Tarmanini, 'Abd al-Salām, *al-Riqq, mādiḥ wa-badīrun* (La schiavitù da ieri ai nostri giorni), Kuwait, al-Majlis al Watanī li-l-Thaqāfa wa-l-Funūn wa-l-Adāb, coll. 'Alam al-ma'rifa, 1979.

Le correnti islamiste in Egitto

Farag Fawda, *Qabl al-suqūt* (Prima della caduta), Il Cairo, 1985 e *Hiwār ḥawla-l-'ilmāniyya* (Sulla laicità), Il Cairo, 1986, traduzione francese di Samia Rizq in *Egypte/ Monde arabe*,10 (1992), pagg. 125-42.

## Fonti

### Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani

Tratto da Hasan al-Bannā, *Risālat al-mu'tamar al-hāmis* (Messaggio al V Congresso), Il Cairo, al-Matba'a al-'amiyya, 1951; traduzione francese di E. Renaud in *Etudes Arabes*, 61 (1981), pagg. 34-40.

### Da Memorie della predicazione e del predicatore

Tratto da Hasan al-Bannā, *Mudakkirāt al-dā'wa wa-l-dā'iya* (Memorie della Missione e del Predicatore), Il Cairo, Dār al-Kitāb al-'Arabi, s. d. (1949?); riedite nel fascicolo *Nahwa al-Nūr* (Verso la Luce), Il Cairo, Tipografia dei Fratelli Musulmani, s. d.; traduzione francese parziale di J. Mariel in *Orient*, 4 (1957) pagg. 37-62; traduzione francese di A. Ferré in *Etudes Arabes*, 61 (1981), pagg. 41-42.

### Per un ritorno a un'autentica società islamica: le cinquanta richieste

Tratto da Hasan al-Bannā, *Mudakkirāt al-dā'wa wa-l-dā'iya*, Il Cairo, Tipografia dei Fratelli Musulmani, s.d., pagg. 237-41; traduzione francese di di A. Ferré in *Etudes Arabes*, 62 (1982), pagg. 11-16.

### Il governo islamico• la giustizia sociale nell'islam

Tratto da Sayyid Quṭb, *al-'Adāla l-ijtimā'iyya fī l-islām*, Il Cairo, Dār Iḥyā' l-kutub al-'Arabiyya, 1954<sup>4</sup>; traduzione francese di M. Lagarde in *Etudes Arabes*, 61 (1981), pagg. 56-79.

### L'islam e l'organizzazione della città

Tratto da Sayyid Quṭb, *Mā'rakat al-islām wa-l-ra'smalīyya*, Il Cairo, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1952<sup>2</sup>, pagg. 70-79; traduzione francese di M. Lagarde in *Etudes Arabes*, 61 (1981), pagg. 79-86.

## I pilastri della missione islamica

Tratto da Muhammad ‘Abd Allāh al-Sammān, *Arkān al-da‘wal-islāmiyya*, Il Cairo, 1954, pagg. 44-52; traduzione francese di E. Renaud in *Etudes Arabes*, 61 (1981), pagg. 94-98.

## La *da‘wa* o l’invito a seguire la retta via

Tratto dalla rivista *al-Ma‘rifa* (Tunisi), 2, V (8 gennaio 1979), pagg. 3-6; traduzione francese di S. Faragallah in *Etudes Arabes*, 62 (1982), pagg. 24-37.

## Capi del movimento islamico contemporaneo

Tratto dalla rivista *al-Ma‘rifa* (Tunisi), 4, V (1 aprile 1979), pagg. 13-20 e 30; traduzione francese di M. Lagarde in *Etudes Arabes*, 62, 1982, pagg. 66-80.

## Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali

Tratto dalla rivista *Qadhāyā fikriyya*, ottobre 1989; riedito in *Egypte/Monde arabe*, 3 (1990), pagg. 73-120.

## La sovranità di Dio

Tratto da Muhammad Saïd al-Ashmawy, *al-islām al-siyāsī*, Il Cairo, Dār Sīnā, 1987; traduzione francese di R. Jacquemond in Muhammad Saïd al-Ashmawy, *L’islamisme contre l’islam*, Paris/ Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1989.

## La problematica del «risveglio dell’islam»

Tratto da Fouad Zakariya, *al-Sahwa al-islāmiyya fī mîzān al-‘aql*, Il Cairo, Al-Fikr, 1989; traduzione francese di R. Jacquemond in Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l’heure du choix*, Paris/ Le Caire, La Découverte/ Al-Fikr, 1991, pagg. 63-80.

## Le correnti islamiste in Egitto

Tratto da Farag Fawda, *Qabl al-suqūt* (Prima della caduta), Il Cairo, 1985 e *Himār banla-l-‘islāmiyya* (Sulla laicità), Il Cairo, 1986; traduzione francese di Samia Rizq in *Egypte/Monde arabe*, 10 (1992), pagg. 125-42.

## Nota sugli autori

Andrea Pacini è responsabile del programma di ricerca «Islam e modernità» della Fondazione Agnelli.

Hasan al-Bannā (1906-1949), fondatore e prima guida suprema dell'Associazione dei Fratelli Musulmani, ebbe un ruolo ideologico e politico di primo piano all'interno del movimento, e partecipò attivamente alle dinamiche sociali e politiche che caratterizzarono la società araba ed egiziana negli anni trenta e quaranta di questo secolo. Fu ucciso in uno scontro con la polizia nel 1949.

Sayyid Quṭb fu il successore di 'Abd al-Qādir 'Ūda come guida intellettuale dei Fratelli Musulmani. Fu condannato a morte da Nasser nel 1966, dopo dodici anni di carcerazione pressoché ininterrotta.

Muhammad 'Abd Allāh al-Sammān è stato un pensatore e militante egiziano dei Fratelli Musulmani

Rashīd al-Ghannūshī è il principale ideologo e guida politica del Mouvement de Tendance Islamique tunisino, attualmente in esilio a Londra.

Nasr Hāmid Abū Zayd, fino al 1995 professore di Lingua e letteratura araba all'Università del Cairo, è noto per l'impegno a favore di una nuova esegesi coranica. Dopo il processo intentatogli con l'accusa di apostasia e la conseguente sentenza di scioglimento del suo matrimonio, vive in Europa.

Muhammad Saīd al-Ashmawy, alto magistrato egiziano e consigliere di Stato, conduce da diversi anni una riflessione originale sulla teoria politica e giuridica nell'islam.

Fouad Zakariya, filosofo egiziano e docente presso l'Università di al-Kuwayt, partecipa attivamente al dibattito intellettuale e politico nel mondo arabo, partendo da posizioni nettamente laiche.

Farag Fawda, noto intellettuale egiziano di appartenenza musulmana, ha espresso le sue posizioni laiche in numerosi articoli e saggi, oltreché nell'attività politica. Molte delle sue opere sono state colpite dalla censura delle autorità religiose sunnite di al-Azhar. È stato assassinato nel giugno 1992 da due militanti islamisti di *al-Jihād*, i quali hanno dichiarato di agire secondo una *fatwā* (decreto) emessa da 'Umar 'Abd al-Rahmān, guida ideologica di *al-Jihād*.

*Altri volumi pubblicati sull'islam*  
dalla *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*

— Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Her-  
massi, *Stato ed economia nel mondo arabo*.

— Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione mu-  
sulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*.

— Felice Dassetto, *L'islam in Europa*.

— Jacques Waardenburg, Sami A Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi *et al.*,  
*I musulmani nella società europea*.

— Ottavia Schmidt di Friedberg, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in  
Italia*.

— Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*.

— *Dossier Mondo Islamico* 1, *Dibattito sull'applicazione della Shari'a*.



1996 97 98 99

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 22 aprile 1996  
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino  
Grafica copertina Image+ Communication, Torino

## Dossier Mondo Islamico 2

### *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*

- L'islam politico, i Fratelli Musulmani e le sfide della modernità
- Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani
- *Da Memorie della predicazione e del predicatore*
- Per un ritorno a un'autentica società islamica: le cinquanta richieste
- Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam
- L'islam e l'organizzazione della città
- I pilastri della missione islamica
- La *da'wa* o l'invito a seguire la retta via
- Capi del movimento islamico contemporaneo
- Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali
- La sovranità di Dio
- La problematica del «risveglio dell'islam»
- Le correnti islamiste in Egitto

