

© Copyright 2008 EUT

EUT Edizioni Università di Trieste
p.zza Europa 1, 34127 Trieste
email eut@units.it

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione
elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale e parziale
di questa pubblicazione,
con qualsiasi mezzo (compresi
i microfilm, le fotocopie e altro)
sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-233-2

Arabicità e islamismo:
fede, *ratio* e utopismo

Elie Kallas

Obiettivi, approccio e terminologia

Durante il suo splendore, la civiltà arabo-musulmana ha coniugato assieme elementi culturali indiani e persiani, ellenici e copti, berberi e iberici, consegnando all'Occidente – attraverso la Spagna e la Sicilia – scienze nuove e restituendo all'Occidente la sua filosofia greca, per entrare poi in un lungo e profondo letargo. L'atrofia che ha colpito questa civiltà si è verificata spesso nella storia umana e colpiva puntualmente quando un utopismo materialista, religioso o razzista, s'impadroniva dello spazio e del tempo, della *ratio* e dell'immaginario collettivo di una civiltà. Per rendere più esplicita questa tesi, che per altro non è nuova, vorrei illu-

strare l'atteggiamento che mito, ideologia, utopia libresca e utopia-progetto hanno dimostrato nei confronti della storia e dello spazio, della ragione e della religione. Questi atteggiamenti hanno caratterizzato anche l'islamismo e l'arabicità, per cui passerò quindi ad illustrare le polemiche scatenate nell'Islàm tra fede e *ratio* (VIII-XII secolo), e le reazioni caotiche che l'Illuminismo, il nazionalismo e la modernità importati dall'Occidente hanno scatenato nel cuore del mondo arabo e nella sua periferia iranica e turca, generando miti e ideologie, utopie e utopismi, nel periodo tra l'invasione napoleonica dell'Egitto e l'invasione americana dell'Iraq.

Il termine *falsafa* sarà riservato alla filosofia in lingua araba, impegnata tra il IX e l'XI secolo a conciliare la filosofia greca con la dottrina musulmana, tentando di provare che l'accordo della ragione con la rivelazione permetterebbe ad entrambe di raggiungere la verità. Con il termine "musulmano" traduciamo l'arabo *muslim* ovvero un musulmano per nascita o per convinzione, ateo o credente, ma né fanatico né militante. Con "islamico" / "islamici" traduciamo l'arabo *islàmi*(*yyùn*) ovvero i radicali che militano per imporre la loro visione dell'Islàm su tutta la società. Con "utopia islamica" intendiamo l'aspirazione di vivere in una comunità isla-

mica, sottomessi alla legge islamica, la *sciarà'a*, secondo i canoni della prima comunità musulmana, mentre l'“utopismo islamico” è un progetto politico realizzato (Iran) o in atto, che milita per imporre l'utopia islamica.

MITO, IDEOLOGIA E UTOPIA PROGETTO

Interpretare la propria esistenza e darsene una risposta è una tentazione primordiale dell'*homo sapiens*. Alla base di ogni comunità e civiltà c'è un insieme di credenze, atteggiamenti e miti comuni; è un atteggiamento universale che porta l'uomo a cercare per sé una dimensione metastorica della vita per superare l'amaro presente. A questo scopo, il mito, in senso generale, si presenta come un sistema d'interpretazione globale del mondo che una società proietta nel passato in una *Età dell'oro* alla quale si ispirano rassegnate le sue attività principali e i suoi modi di essere. Ma il problema si presenta quando una comunità percepisce il pluralismo come una dimensione irriducibile alla propria.

L'Illuminismo spezza il mito dell'*Eterno ritorno*, quello ciclico di Platone e Aristotele e quello lineare del pensiero giudaico-cristiano. Il razionalismo sostenuto dal progresso scientifico, pone le sue speranze nella *ratio* umana. L'*Età dell'oro* non è più

alle origini, ma alla fine della storia. Kant illustra il suo ottimismo affermando che la storia procede verso il perfezionamento, e ciascuno è chiamato a contribuire a questo processo per realizzare uno Stato universale perfetto. Per Hegel la storia del mondo è quella dello Spirito Assoluto, della Ragione o dell'Idea. La Ragione è reale e ciò che è reale è razionale. La realtà è storia, ma la storia è la storia dei conflitti e delle contraddizioni, senza i quali non ci sono movimento, attività e dialettica.

Dopo decenni di fermento ideologico scatenato dall'Illuminismo, di declino politico e di malessere sociale, scoppia la Rivoluzione francese (1789); è l'era del nazionalismo, delle ideologie e delle utopie-progetto, ideologie che prediligono la politica, e al tempo stesso tentano di sottrarsene, poiché la politica è ancorata alla storia e nella storia si affrontano almeno due ideologie. Per Marx e Engels l'uomo è l'artefice della propria storia, deve reagire e rimpossessarsene. Ma, escludendo la negoziazione e ponendosi come punto d'arrivo, l'ideologia – materialista, nazionalista o religiosa – mira a porre fine alla dialettica e al pluralismo, tiranneggia gli uomini, promettendo una felicità futura ed un mondo migliore che essa sola è in grado di realizzare. Coloro che aderiscono al suo dogma saran-

no considerati amici, gli altri nemici. L'ideologia totale si trasforma in una utopia, mirando ad una società senza conflitti. L'utopia diventa utopismo, cioè un progetto vago, in cui predomina la conquista del potere. Il mito è un linguaggio di immagini e simboli, l'utopia è un puzzle, un assemblaggio di pezzi e di frammenti fusi da un autore abile, fanatico dell'ordine. Il mito è spontaneo, l'utopia è un calcolo. Il mito presuppone un passato e una memoria collettiva, l'utopismo proietta il futuro in un passato idealizzato, ricorda la figura di Giano bifronte.

UTOPIA LIBRESCA, RIFORMISMO E RIVOLUZIONE

Da Omero (*Odissea*, libro VII) a Platone e da Ibn Ṭufayl (*Ḥayy bin Yaqẓān*) in poi, c'era chi evocava la razza migliore, senza problemi, né vecchiaia, né povertà, e chi evocava un'isola felice "ai confini della terra" o una "Repubblica" guidata da un filosofo, fuori della quale le sofferenze non si attenuavano. Per accedere alla città utopica serviva un viaggio o un sogno. La città raggiunta era isolata dall'acqua o da alte mura. Si apriva al mare, ai laghi o ai fiumi. Il suo piano urbano era razionale. La città utopica nutriva il desiderio di stabilire l'ordine, preservare la purezza, eliminare le malattie e riconquistare la quiete nel grembo materno. Alcune istituzioni

utopiche tentano di cancellare la “macchia” della nascita, purificare la madre dal suo ruolo di moglie, provvedere come lei a tutti i bisogni.

Quando si avventura sul terreno della storia, l'utopia letteraria ha due strategie possibili: 1) può optare per la fuga non violenta dalla società, oppure 2) insorgere per assoggettare al suo progetto l'intera società. Le speranze che guidavano le società utopiche diventano un incubo per i suoi cittadini. Il fallimento delle comunità icariane (1815) è l'esempio lampante del fallimento di una società che rifiuta i valori individuali in continuo evolversi. La *New Atlantis* (1627) di Bacone fa proliferare la fondazione di tante società colte in Inghilterra. Il socialismo cristiano di Saint-Simon scatena una piccola rivoluzione culturale in Europa (1826-1830). Gli scritti di Theodor Herzl sulla “*Neue Freie Presse*” e “*Die Welt*” ispirano l'esperienza sionista e gettano le basi per la fondazione dello Stato d'Israele.

Quando l'Utopia insorge per assoggettare l'intera società al suo progetto, l'appello a rovesciare l'ordine in atto è una costante; utopismo e rivoluzione diventano complici. La rivoluzione diventa il mezzo per realizzare il progetto e l'utopismo gli fornisce la giustificazione teorica. La violenza porta l'ideologia al potere e il terrore ne assicura

la permanenza. La rivoluzione si trasforma in una lotta per il potere. La storia della rivoluzione diventa lo spazio che separa un potere A da un potere B; via le idee contagiose, il disordine e il caos della storia. Ma la rivoluzione non riesce a sottrarsi alla storia, ricade nel conflitto politico; il problema si complica di nuovo e necessita una “rivoluzione permanente”, una rivoluzione che non ha ancora trionfato definitivamente per colpa dei nemici interni ed esterni che bloccano la sua marcia.

UTOPIA, GIOCO E STORIA

Quando le società attraversano circostanze ardue, quando sono pervase da malessere e frustrazione, l'utopia sogna a voce alta, svegliando l'intolleranza. Alchimia e Utopismo si assomigliano, la prima se la prende con ciò che è irriducibile nella natura, l'altro con ciò che è irriducibile nella storia. La magia invade la politica e a volte genera utopismi che cambiano il corso della storia. Il sogno di distruggere l'Anticristo ha portato molti convinti Crociati a Gerusalemme e la ricerca del Paradiso terrestre ha portato Colombo in America.

Tra storia e utopia c'è un servizio di navetta, ma l'orientamento utopico diventa aspirazione e progetto solo quando rompe i legami con l'ordine

esistente. Le U-topie sono U-cronie. Quando propongono una data come l'anno 2440 o 1984, la data è fittizia. Il tempo è fisso nella *New Atlantis* da circa 1900 anni. Divorziare con la storia è una delle costanti che l'utopismo islamico condivide con molti utopismi e utopie occidentali. Ristabilire l'ordine perduto, trovare rimedio ai mali che affliggono la società. Si denuncia l'illegittimità di questo mondo, si preannuncia un mondo a rovescio.

Un fatto sociale è un gioco, esige un campo, un arbitro e un avversario. Ma l'utopista si presenta come tutt'uno. Né imprevisto né passioni devono ostacolare il gioco. I guastafeste vengono cacciati dal campo nel *Brave New World* di Huxley e pensare è il più grave dei crimini, pena la morte, nello spaventoso 1984 di Orwell. Il gioco senza avversari abolisce la storia. Il tempo è lineare. Si parte dal momento zero, data di nascita della città utopica, da una rottura con la storia per creare il proprio campo di gioco. Il gioco degli scacchi illustra il sogno degli utopisti: logico, geometrico, gli attori sono senza passione, senza volontà, ma con funzioni ben precise. Il campo è fuori dalla storia. Utopia e storia giocano a scacchi; quando l'utopia si avventura trionfante sul terreno della storia, scacco matto al re Utopia. Ecco perché l'utopia cer-

ca di cacciare la storia dalla sua scacchiera. Ma se la storia perde sul proprio terreno, l'utopia trasforma il campo in una quarantena o in una fossa comune. "La città dei matti", così si chiamava Abraxa (di Tommaso Moro) prima che Utopus se ne impadronisse, isolandola subito dal continente. L'isolamento dell'utopia nello spazio e nel tempo serve a proteggerla. L'Utopia è ossessionata da ordine e uguaglianza che sono in contrasto con la libertà. La rivoluzione impone una doppia rottura: una rottura col passato e una rottura etica secondo cui gli uomini sono rivoluzionari, buoni e leali, oppure dei contro-rivoluzionari cattivi da eliminare. Utopia e rivoluzione si presentano come la soluzione assoluta e finale di tutti i problemi posti dalla società. Una lotta manichea che porta alla vittoria del Bene e all'eclissi del Male. Entrambi si battono per l'eliminazione dei nemici. L'utopia li caccia dal suo territorio, la rivoluzione li elimina.

UTOPIA, PUREZZA E ISOLAMENTO

La purezza è un altro simbolo comune alla maggior parte delle utopie. Le donne delle città utopiche non portano lo *hijàb*, ma l'adulterio è severamente punito nella *Repubblica* di Platone, nell'*Utopia* di Moro, nella *New Atlantis* di Bacone e pure in

L'An 2440 di Mercier. L'*Icarie* di Cabet è abitata da ragazze caste, maschi rispettosi, coppie fedeli e solide. Nella *Basiliade* di Morelli le donne vivono separate evitando ogni impurità. Nel *Brave New World*, Aldous Huxley spinge al massimo la purezza verginale, facendo nascere in provetta le generazioni future. Così si esalta la donna ideale, al tempo stesso madre e vergine, libera dai dolori del parto e dalla tutela dell'uomo.

È vero che nelle città utopiche non si raccomanda il *kasher* né il *halal*, ma la purezza degli alimenti è fortemente raccomandata, i pasti sono regolati e controllati da medici e scienziati nella *Città del Sole* di Campanella e in *Icarie*. Gli alimenti sono genuini nella *Novae Solymae* di Gott. I Lunari di Cyrano de Bergerac si nutrono dell'odore del cibo. Gli abitanti di *Brave New World*, si nutrono con pillole.

La contaminazione da cibo è meno temuta di quella della contaminazione delle idee. A volte le città sono porti, posti su correnti d'acqua o attraversati da un fiume. La *Città del Sole* sorge su una collina chiusa dal resto del mondo da sette cinte concentriche. L'*Abbaye de Thélème* di Rabelais è una città palazzo nella quale gli uomini vivono come fratelli isolati dal mondo, come in un utero materno.

UTOPIA, SCIENZA E RAGIONE

Entrambe, scienza e utopia, sono ossessionate dal progresso, ma l'utopia si considera un progresso compiuto, mentre la scienza non accetta l'inerzia e si vuole movimento e perfezione perpetua. Ma quando la scienza pretende di riconciliare l'uomo con il suo destino terrestre, presentandosi come la terra promessa, la scienza invade il mondo interiore, sfida il mistero che solo la religione pretende di spiegare. Le premesse dei materialisti che hanno espulso Dio dalla loro città, lasciando l'uomo con un'anima frutto della materia, non hanno sottratto l'uomo alla solitudine, né alla morte, né gli hanno dato risposta sull'aldilà. È proprio questa sfida che aveva condannato la *falsafa* al silenzio, ed è la stessa che condannerà le scienze arabo-musulmane al conformismo.

Infatti, poco dopo la resa della *falsafa*, la vera scienza si ispirava al *Corano* e alla *Sunna* e l'unica scienza ammessa era quella rivelata. Non a caso l'arabo 'ulamā', ovvero "dottori della legge islamica", deriva da 'ilm, cioè "scienza". Il potere di questi "scienziati" si è consolidato e la magia ha invaso la filologia, la storia, le genealogia, la giurisprudenza e persino la medicina arabo-musulmana.

Quando Abdus-Salām (premio Nobel per la fisi-

ca nel 1979) fu interrogato sul possibile conflitto tra ogni religione che si riferisce ad un testo immutabile e lo spirito della scienza che prevede teoria, prove e sviluppo della teoria, da convinto musulmano rispose che non c'era contraddizione. Scienza e religione appartengono a mondi differenti: la religione al mondo interiore della mente umana, la scienza al mondo esteriore della materia. Spostò quindi il conflitto fra religione e scienza a quello fra fede e ragione, entrambi residenti nel mondo interiore.

Ma esistono davvero due mondi distinti? La teoria che spinge la scienza alla sperimentazione dove nasce? Che succede se non osserva una etica umanamente condivisa, o se si fa strumentalizzare da una ideologia totalitaria? Indubbiamente, in un momento di follia, la scienza potrebbe portare ad un suicidio collettivo che nemmeno Schopenhauer avrebbe immaginato. Ma è forse vero che la religione è l'unica fonte d'etica sociale? Gli islamici, e non solo, ne sono assolutamente convinti.

UTOPIA E RELIGIONE

L'utopia spesso si considera come unica religione in grado di alleviare le sofferenze, offrendo un pacchetto di spiegazioni confezionate circa il senso e lo scopo dell'avventura terrestre. Per sfuggire

alle tirannie religiose del Medio Evo, nelle utopie scritte dal Rinascimento in poi, il pensiero utopico ha mantenuto una distanza quasi unanime dal credo religioso tradizionale, favorendo l'abbandono della metafisica a favore della scienza. Nella *Utopia* di Moro la religione è un fenomeno contingente, alcuni possono adorare la luna, altri il sole o il Dio unico (Mythra). La *New Atlantis* è cosparsa di templi, ma l'immenso tempio centrale della città è sgombro da statue votive. Il tempio della *Città del Sole* è percepito come il mondo della scienza e della ragione. Nella *Novae Solymae*, la tolleranza regna a Gerusalemme, nel rispetto delle inclinazioni religiose di ciascuno. Nell'isola di *Calejava* di Gilbert, basta osservare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Nelle comunità di Owen, l'educazione religiosa dei bambini è, come in Campanella, una educazione scientifico-religiosa. Fourier pure non se ne preoccupa più di Cabet, tanto meno *Brave New World* di Huxley e *Nineteen Eighty-four* di Orwell.

Diversa è l'utopia religiosa, dove una visione messianica s'impadronisce del progetto utopico, usa la politica e forza gli eventi per accelerare la sua realizzazione. In campo ebraico, l'utopia laica dei padri fondatori dello Stato d'Israele viene mes-

sa seriamente in discussione dai sionisti nazional-religiosi. Gli Ebrei ultraortodossi *haredim* consideravano l'esodo verso Israele come una violazione del patto concluso tra Dio ed il popolo ebraico, patto che prevedeva di aspettare la manifestazione della sua giustizia divina. Espellendo *Eretz Israel* dalla storia, dice Guolo, per loro il ritorno poteva avvenire dopo l'irruzione del trascendente nella storia. Ma dopo la *Shoah*, una parte di loro cambiò idea. Diversa è la teologia del rabbino Kook, alla quale s'ispirano i gruppi sionisti nazional-religiosi. Essa ritiene che l'Ebreo ha il dovere di accelerare il ritorno nella *Eretz Israel*, per riunire il popolo di Israele sotto la *Torah* e mettere fine all'esilio di Dio da se stesso e dell'uomo da Dio. *Haredim* e nazional-religiosi si organizzano in partiti. Ottengono la costituzione di tribunali rabbinici, il rispetto della legge alimentare (*kasher*) nelle istituzioni pubbliche e ostacolano ogni iniziativa tesa a definire una costituzione per Israele ribadendo che essa ha già la sua *Torah*. Ma diversamente dagli *haredim*, il movimento nazional-religioso milita nello *tsahal*, esibendo la *kippah* e sostituendo molti laici, sempre più attratti dallo stile di vita urbana.

In campo cristiano e islamico, Weber afferma la parentela della missione islamica con quella dei

calvinisti radicali, che ritengono che la volontà divina giustifichi la dominazione politica (*Herrschaft*) esercitata dai virtuosi religiosi della *Chiesa pura* per domare il mondo dei peccatori. In entrambi i casi la violenza è sacra. In entrambi la fede consiste nel sottomettersi a un ordine onnipotente. L'uomo diventa passivo. La ragione viene concepita come un dono divino che serve a legittimare la fede e la volontà divina. I credenti sono sottomessi ad un unico Dio, geloso, che potrebbe giustificare la tirannia come potrebbe rovesciarla. Yahveh, esortato dai deportati Ebrei, sconfisse l'armata del Faraone. Al grido di "Allah è grande" i primi musulmani hanno condotto le loro prime conquiste e al grido di "Allah regna" gli Iranian rovesciarono lo scià. Il cristianesimo, pur esaltando l'amore dell'altro e la sofferenza rassegnata, non ha mancato di impugnare croce e armi e condurre Crociate.

Islàm vs. *ratio*

L'Islàm è una religione profetica, il suo Libro fu rivelato. In esso c'è "la risposta" ad ogni domanda, la sua volontà è legge per ogni musulmano e non esiste legge che non sia divina o suscettibile di esserlo. Tale Libro contiene cinque tipi di precetti: indica al singolo e alla comunità ciò che è doveroso, raccomandato, lecito, riprovevole e proibito. Finché il Profeta era vivo, ogni disputa affidata al suo arbitrato trovava una risposta inequivocabile, ma una volta scomparso lui, chi sarebbe stato il sommo garante delle interpretazioni del testo coranico da applicare ai casi particolari ed emergenti?

In effetti, dopo la morte di Maometto, nacque numerose controversie sul nome del suo successore (califfo) e sull'interpretazione del suo messaggio. Il gruppo maggioritario, sunnita, sosteneva che l'autorità del Profeta dovesse venir trasmessa, dopo la sua morte, al califfo. Quello minoritario, scì'ita, sosteneva la sua trasmissione all'*Imàm* 'Alì (cugino e genero del Profeta) e ai suoi legittimi successori, i soli capaci di cogliere nel messaggio coranico il significato occulto diverso da quello letterale ed esplicito destinato alla massa dei fedeli.

Sunniti e Scì'iti ricorrono entrambi al *Corano* e alla *Sunna*, ovvero al codice comportamentale del Profeta e dei suoi compagni per dare una risposta ai problemi giuridici e sociali che insorgono. Quando tali ricorsi risultano insufficienti, al giurista non resta che lo sforzo razionale interpretativo (*ijtihàd*). Ma già nel X secolo, il sunnismo ufficiale decretò la "chiusura" di tale sforzo interpretativo. Nulla sarebbe stato più possibile aggiungere alle interpretazioni già emesse dalle quattro scuole giuridiche costituite tra l'VIII ed il IX secolo.

Ad allarmare i letteralisti sunniti in quel periodo fu l'ingresso trionfale in lingua araba del pensiero greco, che stimolò la "Scolastica dell'Islàm", concedendo un importante ruolo all'uomo e alla

ragione. In effetti, la dottrina *mu'tazilita* – formata-si nell' VIII secolo a Bassora – applicava ai concetti teologici una dialettica razionale e ribadiva che la giustizia divina e tutte le promesse dell'aldilà (tanto l'inferno quanto il paradiso) sono giustificabili solo se l'uomo è responsabile dei suoi atti e se la comunità in cui vive gli garantisce un'atmosfera di libertà e pari opportunità. Queste affermazioni – che non erano nuove in seno al cristianesimo monofisita in Siria e Mesopotamia (III-VI secolo) – allarmarono i letteralisti dell'Islàm, soprattutto quando il Califfo al-Ma'mùn (813–833) adottò questa dottrina come dottrina ufficiale dell'Islàm sunnita.

Per conciliare la posizione dei Mu'tazilati (che consideravano la ragione come arbitro) e dei letteralisti (che negavano alla ragione ogni valore giuridico) sorse una corrente capeggiata da al-Aš'arì (n. 873), più vicina ai letteralisti. Mu'taziliti, letteralisti e Aš'ariti si scontrano sul ruolo da assegnare al ragionamento analogico per dare nuove risposte ai problemi emergenti. L'analogia, secondo i letteralisti, rischiava di abilitare l'uomo a creare nuove leggi, privilegio esclusivo di Dio. L'analogia secondo loro consiste nel rintracciare nella Tradizione un caso simile a quello esaminato, rapportare il nuovo all'antico, trasformando così lo sforzo inter-

pretativo del giurista in un ordinario conformismo (*taqlid*). Ma la *falsafa*, a mio parere, era più clemente con l'Onnipotente del letteralismo di Ibn Ḥazm (Cordova 994-1064) e dell'ash'arismo che, pur di attribuire a Lui solo la creazione di ogni evento e di ogni azione umana, Lo resero responsabile del bene e del male passati, presenti e futuri.

LA GNOSEOLOGIA TRA AL-KINDÌ E AVERROÈ

La gnoseologia di al-Kindì (VIII-IX secolo) distingue fra scienza umana (comprendente la logica e la filosofia) accessibile alla mente umana, e scienza divina, rivelata soltanto ai profeti. Da questa gnoseologia partono al-Fàràbì (IX-X secolo) ed Avicenna (X-XI secolo), stratificando il sapere. Secondo loro l'individuo può limitarsi ad un sapere rudimentale e ad una fede passiva e letterale, ma l'appagamento dell'"intelletto acquisito" umano si trova nel puntare al congiungimento (*ittisàl*) con l'"intelletto agente" divino. Tale congiungimento parte dal basso verso l'alto secondo al-Fàràbì, tramite la meditazione e l'immaginazione, ed è raggiungibile pienamente dall'Imàm-profeta, capo della Città perfetta. Mentre, secondo Avicenna, l'illuminazione giunge dall'alto, poiché la struttura contemplativa dell'uomo non potrà mai congiungersi con l'In-

telligenza divina, senza che quest'ultima faccia il primo passo. È grazie all'emanazione proveniente dall'Angelo che l'intelletto umano è abilitato a risalire da una Intelligenza a quella superiore, secondo un concetto di conoscenza "angelologico".

«Il pensiero di al-Fàràbì e di Avicenna porta fuori dell'Islàm» tuona al-Ghazàlì (XI-XII secolo). Ma per confutare il loro pensiero, distruggere le loro certezze e provare l'inadeguatezza della ragione nel giungere da sola alla conoscenza vera ed "inequivocabile" anche lui usa l'analogia. Di questo "paradosso" Averroè (XII secolo) era perfettamente conscio. Nel suo *La confutazione della confutazione* (1179-1180), egli segue passo per passo al-Ghazàlì, confutando la sua opera, dimostrando che anche il suo intero edificio di ragionamento era fondato su un'analogia che egli stesso aveva giudicato sterile, giungendo per sillogismo ad una certezza che egli stesso giudicava non umana. Essendo giurisperito (*faqìh*) e giudice (*qàdì*), Averroè non poteva arrendersi a scimmiettare chi lo aveva preceduto. Egli affermava, come tanti predecessori, che il Testo comporta un senso letterale, essoterico (*zàhir*), destinato alla gente comune, e altri sensi impliciti, esoterici (*bàtin*), raggiungibili con l'interpretazione speculativa (*ta'wìl*). È la dottrina giuridica stessa

che esige tale *ta'wîl*, per dedurre l'ignoto dal noto e giungere alla conoscenza certa. Tale conoscenza è essenzialmente sillogistica e non necessita di un intervento divino.

Il suo pensiero rischiava di travolgere l'Islàm, visto che nell'Islàm:

1. la sfera religiosa è il punto di riferimento politico e giuridico;
2. nella sfera religiosa non sono previsti, come nella Chiesa, organi di un Magistero dogmatico – un concilio che definisce i dogmi – né un clero che detiene i mezzi di grazia;
3. nella sfera giuridica non vi è una chiara distinzione tra diritto privato e diritto pubblico, né tra diritto civile e diritto penale, neppure fra culto, etica e diritto in senso stretto.

Tale pensiero era troppo scomodo per i custodi della Fede islamica, rischiava di assegnare sempre più spazio alla speculazione giuridica e meno spazio alla Tradizione profetica, intaccando le fondamenta dell'Islàm. Averroè trascorse i suoi ultimi giorni in esilio a Marrakesh (1198) e i suoi libri furono confiscati e bruciati in Andalusia.

Così, mentre Averroè sopravviveva nel pensiero della Scolastica latina spingendola a separare la filosofia dalla fede, i filosofi dell'Islàm, consta-

tando che filosofia e religione rivelata erano inconciliabili, stabilirono con la fede un patto di obbedienza, imboccando l'unica altra via rimasta per conciliare *falsafa* e Islàm, ovvero la teosofia, dottrina del sapiente filosofo e mistico.

CONFORMISMO E DECADENZA

La decadenza della civiltà arabo-musulmana, conclusasi con la morte di Averroè, ebbe inizio col retrocedere del califfato abbaside. Tale declino ebbe inizio dopo la morte di H`arùn ar-Rashìd (786-809), a seguito della guerra scatenata tra i suoi due figli: al-Amìn e al-Ma`mùn (813-833). Durante il suo apogeo, Baghdad aveva saputo stimolare una simbiosi multiculturale e multi-etnica dove interagivano influenze ellenistiche, persiane, indiane, arabe, cristiane ed ebraiche, ma quando, attorno all'anno 850, il suo califfato si affidò ai mercenari Buyidi poi Selgiuchidi, al califfo non rimase che una carica di natura spirituale. Il potere reale passò nelle mani di litigiosi generali turchi, e le province, una dopo l'altra, caddero sotto il dominio di principi e sultani che detenevano il potere militare e politico delegando agli *'ulamà'* la gestione degli affari sociali, commerciali e famigliari. Pure gli stati successivi hanno tenuto separati nella teoria

e nella pratica il fatto religioso da quello politico-militare. Questo significava in pratica che, tra i doveri dei dottori della legge, c'era quello di fornire una giustificazione al *fiat* di chi deteneva il potere politico-militare. Al sistema politico religioso del profeta e dei primi califfi si sostituì la quiescenza e la disgregazione. Approfittando di questo stato di cose, l'Imperatore bizantino sollecitò l'aiuto del Pontefice Urbano II e otto crociate giunsero sulla costa siriano-palestinese (1096-1270), fondandovi stati cristiani. L'Islàm oramai si muoveva nella direzione opposta al Cristianesimo. Il primo ebbe inizio come un potere politico-religioso separando poi i due poteri, il secondo nacque come un sistema religioso perseguitato dal potere politico per diventare una sua ragione legittimante.

Non è difficile stabilire, in occasione del loro primo incontro in terra musulmana durante le Crociate, chi fosse più mosso, tra cattolici e musulmani, dall'integralismo religioso visto che la tanto temuta *jihàd* dovette aspettare Saladino per mettersi in moto e riconquistare Gerusalemme (1187); né è difficile indovinare chi, prima e dopo la conquista di Costantinopoli (1453) o prima e dopo la caduta di Granada (1492), fosse più tollerante verso le minoranze religiose; né è difficile affermare

che, mentre nell'Occidente cristiano si manifestavano l'*Imperium Christianum*, le monarchie divine e le istituzioni dell'Inquisizione che consolidavano il legame tra potere religioso e potere temporale, ai califfi-ombra del mondo arabo-musulmano non rimaneva che una finta autorità giuridico religiosa.

Ma allora perché questa separazione precoce tra potere spirituale e potere temporale non si è tradotta in un rinascimento culturale? Perché, mentre il mondo arabo-musulmano piombava nell'oscurantismo quasi totale, l'Occidente cristiano imboccava, pur con tanta fatica, la via dell'Illuminismo e del Positivismo?

La causa principale fu, a mio parere, che mentre nell'Europa cristiana il razionalismo greco e l'averroismo spingevano la Scolastica latina a separare teologia e filosofia, la quiescenza e il conformismo plasmavano l'intellettuale arabo-musulmano, controllato a vista dal suo *imàm* di quartiere, costretto a sospendere la sua razionalità ed il suo sforzo interpretativo, incantato da un passato sempre più fantasticato e sempre meno adeguato al suo presente, rassegnato ad un futuro che viene da lontano.

Dall'utopia pan-araba predicata a quella applicata

Il mito chiama il rito per realizzarsi. Attaccando il rito, la modernità entra in collisione col mito, può distruggerlo e sostituirlo con i propri miti. L'invasione napoleonica dell'Egitto (1798) fu uno dei massimi shock culturali che l'Impero Ottomano aveva sperimentato. La superiorità dell'Occidente e le sconfitte dell'Impero Ottomano, baluardo dell'Islàm, hanno scatenato il dibattito sulla capacità dell'Islàm di coniugarsi con la modernità e della lingua araba di esprimere i suoi contenuti. Gli ideali della Rivoluzione francese si scontrarono frontalmente con una identità politica e comunitaria strettamente legata al credo religioso. L'incontro-

scontro con l'Occidente ha costretto gli arabi a domandarsi: chi siamo? Chi sono loro? Perché loro vincono e sono così ricchi, mentre noi siamo così sprovveduti e perdiamo spesso? Da che parte sta Allàh?

Il nazionalismo travolgeva l'Europa nel XIX secolo. I suoi ideali hanno contagiato l'Impero Ottomano, dando vita ad aspirazioni macro e micro-nazionalistiche. L'utopia sionista, energicamente predicata da Theodor Herzl (1860-1904) al Primo Congresso Sionista di Basilea (1897), spinse un numero sempre più crescente di ebrei ad emigrare in Palestina costruendovi piccole comunità utopiche (kibbutz) di ispirazione socialista. L'idea di una nazione egiziana, culturalmente distinta e storicamente unica, risale ai tempi di Muḥammad 'Alì (1805). L'idea di una patria pan-siriana fu sostenuta da due cristiani libanesi; vaga e romantica quella di Buṭrus al-Bustàni (m. 1883); diversa e meglio articolata l'entità del "Crescente fertile" rivendicata più tardi da Anṭun Sa'ada (ucciso nel 1949). Non si parlava ancora di una nazione pan-araba indipendente dall'Impero Ottomano nel 1883. Bisogna aspettare l'accentuata turchizzazione amministrativa di Abdülhamit II (1876-1909) ed il colpo di stato attuato dai "Giovani Turchi" (1909) per poter veder sorgere rivendicazioni radicali, che ancora una volta

non hanno saputo discernere l'arabicità dall'Islàm.

Finita la Prima Guerra, la Turchia, guidata da Atatürk, divenne repubblica (1923), volse le spalle al mondo arabo e il viso verso l'Occidente, cementandosi in una solidarietà nazionale laica garantita dai militari. Il Libano e la Siria furono affidati alla Francia, l'Iraq e la Palestina al Regno Unito. Il nazionalismo arabo entrò in conflitto diretto col colonialismo europeo. La sua opposizione ai turchi lo proiettava verso l'arabicità, il suo antagonismo con l'Europa lo proiettava verso l'Islàm. Tra le due Guerre Mondiali, sorsero molte correnti pan-arabe, i minimalisti cercarono di secolarizzare l'arabicità sopravvalutando la fratellanza linguistica. I massimalisti aggiungevano al collante linguistico elementi etnici, geografici, storici, religiosi ed etici. Alla fine della Seconda Guerra, il mondo arabomusulmano presentava tre tipi di aspirazioni nazionalistiche: *a.* unione di tutti i popoli musulmani in una nazione pan-islamica (*umma islàmiyya*); *b.* unione di tutti i paesi "arabofoni" in una nazione pan-araba (*umma 'arabiyya*); *c.* particolarità e sovranità di ciascuno "Stato-nazione". Finita la Seconda Guerra, a vincere la scommessa furono le aspirazioni nazionalistiche particolari secondo un concetto europeo dello Stato-nazione, un modello politico che

gli Stati nascenti non avevano ancora sperimentato e molti intellettuali e partiti mai digerito.

L'elemento più esplosivo della seconda metà del XX secolo ebbe luogo a Guerra Fredda dichiarata, quando l'impossibile intesa fra ebrei e palestinesi scatenò la prima guerra arabo-israeliana e sancì la nascita dello Stato d'Israele (1948). Un nuovo elemento determinante si aggiunse alle rivendicazioni arabe, sebbene più favorevole alle rivendicazioni islamiche: la liberazione della Palestina da uno Stato che si dichiarava ebraico. La linea di demarcazione fra l'essere musulmano e l'essere arabo era già fragile, la sfida sionista la rese friabile, e l'appoggio incondizionato di Stati Uniti ed Europa a questo Stato proiettò il nazionalismo arabo contro gli stessi cristiani arabi che lo avevano ideato.

Durante la Guerra Fredda i nascenti Stati arabi si contrapposero, divisi in monarchie e regimi progressisti. In questi ultimi sorse la stella di Nasser e il nazionalismo pan-arabo visse momenti euforici tra gli anni 1950 e 1960, dando l'illusione di realizzare una nazione estesa dal Golfo Persico all'Oceano Atlantico.

IL BA‘TH PURO

Come la maggior parte delle utopie occidentali, il nazionalismo pan-arabo si è manifestato nei momenti di crisi o di malessere sociale denunciando l'ordine esistente e annunciando un ordine rovesciato, per rimediare ai mali della società.

“Unità, libertà e socialismo” sono i tre obiettivi del Partito Ba‘th arabo siriano (PBas), fondato, nel 1940, dal cristiano Michel ‘Aflaq e dal sunnita Şalàh ad-Dìn Bìtâr; entrambi intellettuali romantici dell’arabicità, lontani dalla lotta per il potere. Il loro primo obiettivo era quello di liberarsi dall’imperialismo e realizzare l’equità sociale alleandosi con i lavoratori, senza confondere il loro socialismo con il comunismo in auge. Il loro progetto secolarizzante attirò le minoranze non musulmane. Ma come impossessarsi del potere e stabilire il nuovo ordine? ‘Aflaq non accettava né la rivoluzione, né la violenza, predicava il riformismo etico che avrebbe preparato la coscienza collettiva verso una lotta pacifica per meritarsi il potere, appoggiava la lotta nazionalista pan-araba e la formazione di una nazione, capace di vincere la sua passività e decadenza e risorgere, donde il nome del partito Ba‘th (Risorgimento).

IL BA'TH AL POTERE

L'utopia è regina finché si rifugia nei libri o si isola dalla società; ma quando si azzarda sul terreno della lotta politica, utopismo e rivoluzione si associano e il vero problema diventa il potere. Di questo l'onesto intellettuale 'Aflaq era ben conscio quando, dinnanzi alla sorgente figura di Nasser e nell'intento di realizzare l'unione, non esitò a sciogliere il PBas per agevolare la fusione siro-egiziana in una Repubblica araba unita (Rau, 1958-1961), lasciando la sua guida a Nasser.

Ma la gestione di Nasser della Rau non era altrettanto pura. Il PBas sopravvisse clandestinamente, formando un comitato militare segreto (1958), il cui compito era di tenere vivo il PBas all'insaputa del suo fondatore. Assad era uno dei fondatori e incoraggiò i suoi parenti e correligionari 'alawiti a farne parte. Quando la Rau fu sciolta (1961) la linea 'Aflaq-Biṭār, nostalgica del Ba'th originario, uscì sconfitta dal 6° Congresso nazionale (1963). La linea militante capeggiata dal generale Amìn al-Ḥàfiz (1963-1966) e poi dal 'alawita Ṣalàh Jedìd (1966-1970) rovesciò la situazione.

Ma lo Stato israeliano nato nel 1948 non comprendeva tutta la terra di Israele. All'appello mancavano Gerusalemme, Samaria e la Giudea. Il 5

giugno 1967, Israele scatenò una guerra lampo, conquistando in sei giorni tutto il Sinai fino al canale di Suez, il Golan siriano, la Cisgiordania, Gaza e la parte giordana di Gerusalemme. La vittoria israeliana spezzò il mito del nasserismo, destabilizzò molti regimi arabi, ma nello stesso tempo aumentò la frustrazione degli arabi ed il numero di palestinesi in Israele. Nel campo monarchico la situazione restò stabile ed il Regno Unito lasciò liberi tre principati indipendenti: Qatar, Bahrein e gli Emirati Arabi Uniti. Ma nel campo filo-sovietico i golpe militari si susseguirono, portarono al potere i marxisti nello Yemen del sud, l'ala militare del partito Ba'th in Iraq, gli ufficiali libici capeggiati da Gheddàfi in Libia, quelli capeggiati da Numayri in Sudan, l'Olp di 'Arafàt assunse la guida della lotta armata palestinese. In Siria, Assad assunse il posto di ministro della difesa, promosse molti parenti 'alawiti nei servizi militari e della sicurezza, poi conquistò il potere con l'aiuto dei Fratelli Musulmani (*al-ikhwàn*) che auspicavano di liberarsi dal potere ba'thista filo-leninista di Jedìd.

Nel 1973, Assad e Sàdàt fecero l'ultimo tentativo per recuperare il Sinai ed il Golan. La loro sconfitta convinse Sàdàt a fare un gesto gigante che gli costò la vita: visitare Gerusalemme (1977) e concludere

la pace unitariamente con Israele (1979). Contemporaneamente, Begin istituzionalizzò l'*Amanà* (1977) come "organizzazione d'insediamento", e dal 1978, i coloni assunsero ufficialmente la difesa dell'area in cui vivono, mobilitati dalla "sindrome del nemico". L'Accordo di Camp David fu letto dalla massa come una netta ammissione della sconfitta del Pan-arabismo e l'uccisione di Sàdàt fu un preavviso della reale minaccia islamica. Anche il trattato Rabin-ʿArafàt (1993) diede una battuta d'arresto alla colonizzazione. E, come per Sàdàt dopo la sua visita a Gerusalemme, toccò a Rabin pagare il prezzo del ritiro da una parte di questi territori. La sua morte fu un avviso del crescente potere dei nazional-religiosi in Israele.

L'opposizione allo Stato ebraico e la lotta alla minaccia islamica, abilmente strumentalizzate, trasformarono la Siria in uno Stato poliziesco dove ogni oppositore al regime era sospettato di tradimento, di complicità con i nemici della nazione e, come nelle città utopiche, era soggetto all'esilio o a perire. Gli stessi fondatori del PBas ʿAflaq e Bìtār furono espulsi dalla Siria e la rivolta islamica della città di Ḥama fu soffocata in un bagno di sangue (1982).

Nazionalismo arabo e islamismo, fratelli siamesi

Ma dove finisce l'Islàm e comincia l'arabicità? La supremazia araba, baluardo della casta Omayyade e fonte della sua legittimazione al potere, era legata al deserto come *modus vivendi*, misurabile a seconda dell'appartenenza alla famiglia del Profeta, al suo clan, alla sua tribù, alla Mecca e al Hìjàz. Solo i veri arabi avevano accesso ai più alti livelli del comando e a certi privilegi; sotto di loro venivano collocati i semi-arabi, poi i non arabi convertiti all'Islàm e in fondo alla scala sociale, la massa dei non musulmani.

L'arabicità del Profeta Muḥammad, esaltata nei primi secoli dell'Islàm ed enfatizzata da alcuni

giuristi e filologi come l'Imàm aš-Šàfi'ì (m. 820), fu ribadita in tempi recenti da molti riformatori islamisti, come al-Afghànì (m. 1897), al-Kawàkibì (m. 1902), Riḍà (m. 1935) e Arslàn (m. 1946). Si fa fatica a capire la sostanziale differenza tra il programma di rinnovamento del mondo arabo sostenuto dal cristiano siriano Najìb 'Àzùrì (1905) ed il programma di rinnovamento del mondo islamico di al-Kawàkibì (m. 1903). Entrambi proponevano di ripristinare un Califfato arabo elettivo, con sede alla Mecca, e una vaga separazione dei poteri religiosi da quelli civili. La tanto "auspicata" nazione panaraba capeggiata dallo sharìf Ḥussein era davvero tanto auspicata? Era una nazione araba o islamica?

Analizzando la Costituzione di ventuno paesi arabi, notiamo che l'arabicità e l'Islàm sono difficilmente separabili. L'adesione all'arabicità varia tra una adesione minimalista e una massimalista. A livello minimalista, tutte le Costituzioni dei paesi arabi dichiarano l'arabo come lingua ufficiale e/o nazionale. Alcuni si definiscono arabi e altri aggiungono che il loro popolo è parte di una Nazione o di una Famiglia Araba (eccetto le Comore, il Gibuti, la Somalia ed il Sudan). A livello massimalista, alcuni Paesi dichiarano che il loro Stato si sarebbe adoperato per l'unificazione di una Nazione araba (Bahrein, Egit-

to, Kuwait, Arabia Saudita, Siria e Libia) o del Grande Maghreb Arabo (Mauritania e Marocco).

Anche l'adesione all'Islàm oscilla tra un'adesione minimalista e un'adesione massimalista. A livello minimalista, l'Islàm non è menzionato nella Costituzione (Libano e Gibuti). A livello medio, l'Islàm è la religione ufficiale degli altri stati. A livello massimalista, quattordici Stati, oltre a dichiararsi arabi, si ispirano alla legge islamica (*aš-šari'a*) come fonte giuridica e/o morale (Bahrein, Egitto, Iraq, Kuwait, Libia, Mauritania, Marocco, Oman, Qatar, Somalia, Sudan, Emirati Arabi Uniti, Yemen, e Arabia Saudita).

Né il pan-arabismo ha rinunciato alla superiorità dell'Islàm, né il salafismo ha rinunciato alla superiorità della razza araba. Questa simbiosi tra politica e teologia ha contagiato persino il socialismo arabo al punto da far dire a Nasser che "l'Islàm è una religione socialista" aggiungendo che "Muḥammad fu l'imàm del socialismo", e da far dichiarare al cristiano 'Aflaq che "il nazionalismo arabo è animato dal soffio del Profeta" e da affermare altrove: «Consideriamo l'arabicità come il corpo cui anima è l'Islàm». Coerente e idealista, 'Aflaq abbraccia l'Islàm.

La natura non tollera il vuoto, le aspirazioni nazionalistiche pan-arabe si stemperano nelle alte sfere sociali ed il vuoto identitario lasciato viene

rivendicato dall'islamismo. Sin dai tempi di Nasser, l'ideologia del pan-arabismo era diventata, per gli aspiranti al potere, un pretesto per consolidare la propria legittimità interna. I conflitti già presenti fra i paesi arabi, le loro sconfitte militari, la loro incapacità di risolvere il problema palestinese o di sottrarsi al controllo americano, la loro consistente crescita demografica e l'impari distribuzione delle ricchezze fra paesi arabi petroliferi e non e fra le classi sociali dei singoli paesi, l'analfabetismo e la minaccia rappresentata dalla modernità a tutti i livelli sociali, tutti questi fattori, ed altri ancora, alimentarono un malessere esplosivo, strumentalizzato dall'islamismo.

LA RISCOSSA DELL'ISLAMISMO ARABO

Per i musulmani, l'Islàm ha una dimensione trascendentale, etica, identitaria, ecc. La maggior parte di loro sono indifferenti alle polemiche sollevate dagli islamici che hanno scelto la dottrina musulmana come guida della loro azione politica. Non c'è un unico Islàm né un unico gruppo islamico. I movimenti islamici sono numerosi, ma quasi tutti sono l'espressione di realtà particolari; svariate sono le loro forme di credo, le loro aspirazioni e rivendicazioni. Nonostante ciò,

quasi tutti affermano che sia indispensabile restaurare uno Stato fondato sulla legge islamica.

Il pensiero politico islamico militante ha radici lontane. Ebbe slancio poco dopo la morte di Muḥammad, con gli attivisti Harigiti (VII-IX secolo) che dopo aver abbandonato ‘Alì (657), lo assassinarono (661) per aver accettato di affidare la legittimità del suo califfato ad un giudizio umano; poi, con gli sci‘iti ismà‘iliti suicidi che consideravano Muḥammad bin Ismà‘il come loro ultimo *imàm* (IX-XIII secolo). Al letteralista Ibn Ḥanbal (780-855), capo della scuola giuridica Ḥanbalita e al suo “discepolo” Ibn Taymiyya (1263-1328), politicamente attivo, si ispirarono Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhàb (1703-1791), fondatore del wahhàbismo saudita, Riḍa, ed il suo discepolo al-Bannà, fondatore del movimento salafita dei Fratelli Musulmani in Egitto (1928).

Nella Penisola araba, il movimento wahhàbita assunse un carattere politico quando il suo fondatore si alleò con Muḥammad bin Sa‘ùd (1735-1765), allora signore di una piccola località vicino a Riyàḍ. L’ambizioso Ibn Sa‘ùd, forte delle sue rivendicazioni religiose, raccolse attorno a sé un numero di tribù ribelli all’autorità religiosa ottomana ed estese la sua autorità sulla maggior parte della Penisola

araba. I suoi successori consolidarono questa autorità fino ad impadronirsi della Mecca (1924).

In Egitto, il pensiero politico del movimento salafita dei Fratelli Musulmani (1928), fondato da al-Bannà (1906-1949), si ribellò allo sfruttamento e alle repressioni inglesi, indignato per le condizioni di vita degli umili egiziani. Dopo il 1930, i Fratelli Musulmani formarono una struttura paramilitare che giudicava la secolarizzazione una minaccia per la comunità musulmana, passando negli anni quaranta, alla lotta *jihādita* contro gli inglesi, ma anche contro gli egiziani che li sostenevano. La loro massima era “L’Islàm è la soluzione”.

Il movimento salafita ricostruì un mitico passato e s’imbarcò in una avventura utopica ribadendo un’alterità radicale, rivendicando l’unità e la purezza della prima comunità musulmana, guidata dal Profeta e dai suoi compagni, ispirata al *Corano* e alla tradizione. Così il velo indicato per le donne del Profeta divenne il costume della donna musulmana. Il suo modo di parlare, mangiare, amare e lavarsi divenne un modello per tutta la comunità.

Dopo l’assassino di al-Bannà (1949), l’emergente Stato d’Israele sfidò l’Islàm sul fronte etnico, nazionalistico e religioso. Emerse la figura di Sayyid Quṭb, il cui pensiero rappresentava il muro

poroso ideale tra arabismo e islamismo, prima che si trasformasse in *jihādita* zelante decretando, dopo un soggiorno in USA, apostatica ogni legge non islamica. Giudicava coloro che obbedivano alle leggi umane fuori dalla religione e ribadiva che tutti i musulmani dovevano essere liberati dalla *tirannia* umana e non dovevano obbedienza altro che alla sovranità giuridica e politica di Dio (*hàkimiyya*). Influenzato dal teologo indo-pakistano al-Mawdūdī, Quṭb giustificò il *jihād* contro il sovrano anche se musulmano, rompendo il principio di quiescenza che considerava l'obbedienza ad un sovrano, buono o cattivo, meglio della *fitna* (discordia interna e anarchismo).

Contrapponendosi ai pagani, i primi musulmani hanno costruito la loro unificazione. Simile sarebbe la battaglia dei musulmani contro l'Occidente e la sua modernità che minacciano la *umma* del Profeta. La loro interpretazione letteralista del messaggio coranico gioca il ruolo di messaggio divino rivelato in un passato immaginato, valido per ogni tempo ed ogni luogo. La cultura occidentale è contaminante. L'anti-americanismo e l'anti-sionismo assumono oggi, in Medio-Oriente, il ruolo che svolgeva l'anti-imperialismo degli anni 1950 e 1960. L'anti-islamismo

in Occidente assume, dopo l'11 settembre, il ruolo che svolgeva il comunismo durante la Guerra Fredda. L'islamismo invade il vuoto lasciato dal nazionalismo arabo, ma il suo universalismo originario è invaso dalle rivendicazioni nazionali. Gli islamici (Ḥamàs, Jihàd, Fronte Islamico di Salvezza, Fronte di Liberazione Nazionale, Hezbollah, ecc.) sono stati divisi in chiave nazionale in Siria, Palestina, Egitto, Giordania, Algeria, Sudan, ecc. e le rivendicazioni del Fis algerino non sono quelle del Hezbollah in Libano, né quelle del Hezbollah libanese sono le stesse di quelle del suo omonimo fondatore iraniano.

Oggi, la lotta di classe assume un aspetto islamico e molti islamici rivendicano per il popolo le ricchezze nazionali. C'è da chiedersi se è il nazionalismo arabo che riveste una forma internazionale o quello islamico che riveste un aspetto nazionale. È l'islamismo che si traveste da socialismo o è il socialismo arabo che non ha mai smesso di ispirarsi all'Islàm?

Gli islamici hanno sottovalutato la capacità dello Stato di rintuzzare i loro attacchi, sia colpendoli militarmente, sia isolandoli concedendo uno spazio istituzionalmente controllato dalla legge islamica. Nei paesi arabi esistono "Stati islamici" che applicano in maniera rigida la legge islamica, come

in Arabia Saudita, ed altri Stati che concedono alla legge islamica uno spazio controllato e sono contestati dai movimenti islamici, come in Egitto. Ma nessun paese arabo si è trasformato in una Repubblica islamica o in uno Stato laico. Uno dei motivi più rilevanti del fallimento delle due aspirazioni (laica e islamica) sta nel fatto che arabicità e islamismo continuano a considerarsi gemelli siamesi inseparabili, trascurando il fatto che sotto questo loro strato identitario esistono altre lealtà storiche (berbera, curda, copta, drusa, maronita, ecc.).

Solo alla periferia del mondo arabo musulmano, e precisamente in Turchia e in Iran, queste due aspirazioni (laica e islamica) si sono concretizzate. Si può attribuire questo fatto alla storica presenza in questi due territori di una dinastia ottomana (1302-1924) trasformatasi in un impero multi-etnico in Turchia e di una dinastia safavide (1501-1732) che ha imposto lo sci'ismo imàmita in Iran, ma non si può escludere il fatto che in entrambi i casi l'Islàm turco e quello iranico fossero storicamente distaccati o ostili alla segregazione etnica araba.

Utopismo islamico e nazionalismo laico

L'UTOPISMO ISLAMICO AL POTERE IN IRAN

Ispirandosi al modello statale di Atatürk, Réza Shah Pahlavi (1925-1941) progettava di rigenerare l'Iran stabilendovi un potere laico. La sua abdicazione innestò una dinamica nuova favorevole alla formazione di un *homo politicus* (1950-1953) in cui si confrontavano nazionalisti filo-Mossadegh, filo-comunisti, anti-imperialisti ed islamici. Ma il colpo di stato contro Mossadegh (1953) riportò il potere assoluto nelle mani dello scià Mohammad Reza (1941-1979), che non favorì affatto il pluralismo politico, ma quello della formazione dell'*homo consumisticus* grazie agli alti redditi petroliferi. In

tale senso l'individuo poteva realizzarsi, emanciparsi, guadagnare rispetto e benessere, ma non opporsi alla politica dello scià. Ma, dopo le forti crescite della prima metà degli anni settanta, giunse la stagnazione e crebbe il malessere di quelli che erano stati esclusi: contadini, emarginati e clero. Il nuovo individuo era frustrato, riscopriva l'Islàm come possibilità di riappropriarsi della sua identità culturale, delle risorse del paese, del suo ruolo politico, del sacro, della giustizia e del progresso. La gioventù dei centri urbani scese in piazza. La sinistra si alleò con i religiosi, ma l'assenza di una leadership credibile rese Khomeini e il suo Hezbollah unici rappresentanti della società iranica.

Di fronte alla benevolenza divina, l'angoscia dell'uomo si rasserena. L'istituzione di un ordine morale universale gli garantisce la giustizia violata dagli uomini, reinserendo l'utopia in un tempo e in uno spazio dove si sente realizzato e al sicuro.

La Rivoluzione iraniana non aveva precedenti negli annali islamici, in quanto proponeva un governo del "clero" e dei dottori delle scienze religiose e giuridiche. Si professava universale, prometteva di costruire una società basata sulla *sciarì'a* e di difendere i diseredati (*mostaz'af*) contro gli oppressori (*mostakbar*) nella lotta contro lo scià. Subi-

to dopo l'instaurazione della Rivoluzione islamica scoppiò la guerra Iran-Irak (1980-1988). L'unica via di realizzazione sociale riservata alla gioventù era la figura del martire, roccaforte della purezza contro la corruzione. Il paradosso fu rappresentato dal nichilismo individuale dei diseredati *Bassidje*, ovvero di quella gioventù che aderì all'ideale della Rivoluzione per realizzarsi, sacrificandosi, combattendo per guadagnarsi un posto nel regime islamico o in Paradiso. I *Bassidje* furono il prolungamento della "martiroterapia" che si manifestò nello sci'ismo dopo la strage di Kerbala nel 680, poi nella setta Isma'ilita (XI-XII secolo).

Superati gli slogan dei diseredati e dei martiri contro l'Iraq, il *Bassidje* venne trasformato in un organo di repressione e di mobilitazione permanente, incaricato di "raccomandare il bene e combattere il male" e di consolidare la formazione dell'*homo islamicus*. Attraverso questo organo, lo Stato interiorizzò la "sindrome del nemico", giustificò la violenza sacra per difendere una identità minacciata dalla storia, mobilitò i simboli e gli strumenti classici di propaganda saturando lo spazio pubblico di immagini di martiri e di personaggi religiosi provvisti di una vistosa barba, impose lo *hijàb* e la separazione dei maschi dalle femmine, controllò

i mezzi di comunicazione che trasmettevano continuamente letture coraniche, prediche e scene di guerra. Così facendo, lo Stato pensò di costruire una società virtuosa, dove il divertimento era un peccato, la musica e l'arte erano simboli della modernità, colori forti e gioiosi erano un tradimento della memoria dei martiri antichi e recenti. Solo l'uomo aveva diritto alla poligamia, al divorzio e alla tutela dei figli, all'eredità piena e al pieno diritto d'impiego in tutti i settori.

Il potere legittimato dal *vilàyat-i faqih* (giuriconsulto islamico) si è estraniato dai bisogni della società civile. Coloro che sono stati ingaggiati nel processo rivoluzionario di Hezbollah sono oggi padri di famiglia e il loro zelo islamico è mutato. A questo si deve aggiungere il fatto che circa il 60% della popolazione ha meno di 20 anni. La nuova generazione è nata dopo la caduta del regime dello scià, non ha partecipato alla guerra anti-irachena, né ha scelto il regime attuale.

Secondo Behzad Yaghmaian, la nuova generazione è disaffezionata nei confronti del Puritanesimo imposto dal regime, desidera scappare da questa utopia verso un mondo di peccatori. Al mito della solidarietà islamica si sostituisce la solidarietà intergenerazionale. Il nuovo soggetto ha una

eccessiva voglia di modernità e lo esprime col suo look. Non potendo evitare il *hijàb*, le donne lo modellano e lo raffinano per renderlo più seducente.

La globalizzazione offre molti mezzi per scavalcare i confini nazionali e sconfiggere l'isolamento imposto dalla Rivoluzione islamica. Aḥmad-i Najad tenta di cementare l'identità nazionale attorno al diritto di costruire la sua energia nucleare, inasprendo il confronto con l'Occidente, ma dentro e fuori dell'Iran assistiamo all'emergere di intellettuali e giovani militanti che contestano il legame stretto tra politica e religione, che mettono in discussione la legittimità dell'interpretazione islamica del *vilàyat-i faqìh* che l'Imàm Khomeini incarnava.

Attualmente, persino qualche *àyatullàh* riformista tenta di giustificare la separazione tra religione e politica. Tale linea, capeggiata dall'*àyatullàh* Montazeri, mira a salvare l'Islàm dalla politica e tanto per Shariati che per Soroush il luogo privilegiato dell'intimità del credente è il suo mondo interiore, mentre il sociale è dominio della gestione umana. L'escatologia sci'ita della manifestazione dell'imàm occultato (nell' 874) e l'età dell'oro islamica si trasformano in voglia di riconquistare i propri diritti civili. Gli anni di dominio dell'ideologia islamica in Iran hanno comprovato il suo fallimento e l'inade-

guatezza della religione nella gestione del potere. L'*homo politicus islamicus* è sotto accusa, ma rimane molto forte il suo potere coercitivo.

L'UTOPISMO LAICO AL POTERE IN TURCHIA

Fondata nel 1923 in un contesto di ambivalenza ottomano-europeo, la Repubblica Turca ha emulato, negli anni trenta, la modernità europea sotto molti aspetti. I sei principi fondanti dell'ideologia kemalista e della Repubblica Turca, di cui la classe militare è il supremo garante (statalismo, secolarizzazione, repubblicanesimo, nazionalismo, populismo e rivoluzionarismo), rappresentano una netta interruzione con la tradizione ottomana, ma rendono il suo accostamento all'Unione Europea assai problematico.

Dopo la metà degli anni quaranta e fino agli anni ottanta, la Turchia ricevette cospicui aiuti dal piano Marshall e divenne un membro della Nato in chiave anti-sovietica. Nel periodo di multi-partitismo degli anni 1950-1980 emersero i simboli dell'islamismo che vennero soffocati dal regime militare (1980-1983), il quale fece uso del kemalismo e della eredità imperiale musulmana in chiave anti-sovietica.

Questo implicava aprire lo spazio pubblico alla religiosità, dando ai militari la responsabilità "civi-

ca” di salvaguardare la Repubblica da ogni minaccia interna ed esterna. Anche qui il cemento della nazione, secondo la costituzione, era la lingua turca. I diritti culturali delle minoranze non turcofone furono negati drasticamente. Nel periodo Ozal (1983-1993), l’ibrido discorso di kemalismo e islamismo fu accentuato. Ma, dopo il crollo dell’Unione Sovietica, la Turchia assunse un nuovo ruolo internazionale e, aprendosi alle ex repubbliche turche dell’Unione Sovietica, il discorso religioso guadagnò terreno sullo scenario identitario, simpatizzando con i fratelli bosniaci sotto tiro cristiano, ma perseguitando i correligionari curdi. In Europa, la Turchia si propose come mediatrice laica col minaccioso mondo islamico. Però, quando l’Europa sollevò il problema dei diritti dei curdi (musulmani), crebbe la corrente eurofobica, la potenza dell’Impero Ottomano venne esaltata e così pure il legame con la tradizione musulmana. Quando, invece, crebbe la collaborazione euro-turca, crebbe l’eurofilia. In questo sistema, dove lo Stato-nazione tenta di sostituirsi alla religione, l’eretico è colui che non si confessa turco. Il curdo è “turco di montagna”, arabi, aramei, ecc. sono sudditi in via di turchizzazione.

Sul piano sociale, l’ideologia secolare turca favorisce la donna truccata all’occidentale. Però anche

in Turchia, mentre la gente subiva una occidentalizzazione forzata, l'opposizione islamica è cresciuta durante e dopo gli anni ottanta, guadagnando popolarità tra gli emarginati e i disoccupati. Sventolando la bandiera del *welfare*, nel novembre 2002, l'Islàm politico è tornato a rafforzarsi con una vittoria parlamentare del Partito della Giustizia e dello Sviluppo (PKA). Più donne portano il *hijàb*, ma convivono fianco a fianco con le donne che preferiscono lo stile occidentale.

Carte Universali dei Diritti dell'Uomo nell'Islàm

La Carta universale dei Diritti dell'Uomo non sarà perfetta, ma come si può conciliarla con altre due Carte parallele dell'Islàm, quella di Tehran (1989) e quella del Cairo (1990), dove quasi ogni articolo termina con una espressa riserva sulla conformità del principio enunciato con la *sciarì'a*?

Il terzo documento, "*La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islàm*", è una rielaborazione delle due Carte precedenti, dove l'àyatullàh Muḥammad Taqī Ja'fari Tibrizi spiega articolo per articolo la posizione della *sciarì'a* al riguardo. Citiamone alcuni casi:

1. I non musulmani sono valutati inferiori ai musulmani come fede e pensiero, mentre i laici sono equiparati ai criminali.
2. L'adulterio di un non musulmano con una musulmana è punibile con la morte.
3. Se un non musulmano uccide un musulmano la pena è la morte, nel caso contrario basta il pagamento di un'ammenda o le fustigazioni.
4. Se un non musulmano sposa una donna musulmana deve essere sottoposto alle leggi del codice penale islamico.

Le Carte islamiche dichiarano la donna uguale all'uomo in dignità umana e tacciono sulla parità giuridica dei due sessi e sul godimento dei diritti politici. Ja'fari è più esplicito:

1. Il divorzio è un diritto riservato all'uomo.
2. A lui spetta il doppio dell'eredità della donna.
3. Tra i "diritti" (sic) della donna sono previsti l'ubbidienza e l'assecondare i desideri dell'uomo.
4. La testimonianza di due donne vale quella di un uomo.

Le Dichiarazioni islamiche vietano la conversione ad una religione diversa da quella musulmana, ateismo compreso; Ja'fari decreta perfino la morte del convertito in conformità con la *sciari'a*.

Dunque, se quelli che pretendono di rappresen-

tare l'Islàm continueranno a rifiutare qualsiasi altra forma di diritti umani non conforme alla *sciarà* e a lottare per imporre la loro legge divina sugli uomini, musulmani o no, vano sarà ogni tentativo di coabitazione tra le loro società ed il resto del mondo.

Conclusioni

La mancata riconciliazione tra fede e *ratio* ha condannato il pensiero arabo-musulmano al conformismo e ha condannato ogni riformismo ad abortire, nel letto della Rivelazione, idee viste e riviste. Dopo il nero destino della *falsafa*, il pensiero politico arabo musulmano è diventato impermeabile, vittima di se stesso, del suo neo-tribalismo che rende lo Stato patrimonio di chi detiene il potere con la forza.

Un *mea culpa* riguardo alla rivincita dell'islamismo lo deve fare anche l'Occidente che, dopo aver favorito direttamente e indirettamente la sua crescita, oggi lo considera il suo peggior nemico, sostenendo la creazione dello "Stato dei puri" in

Pakistan, strumentalizzando, durante la Guerra Fredda, le tre religioni monoteiste contro l'ideologia comunista dell'Unione Sovietica, appoggiando l'annessione e l'insediamento dei coloni ebrei nei territori occupati da Israele nel 1967 e schierandosi a suo fianco *iure an inuria*. Inoltre, come se l'umiliazione subita non bastasse, l'invasione bushiana dell'Iraq ha violentato un simbolo di emancipazione nell'immaginario arabo, quello dell'antica Baghdàd, agevolando un conflitto arcaico tra sciiti e sunniti, costringendoli a rifugiarsi nella propria identità confessionale.

La maggior parte delle utopie applicate si sono sciolte in poco tempo, perché non erano capaci di tollerare i valori individuali dei loro membri, mettendo loro a disposizione una biblioteca da scuola elementare. L'autocritica viene bandita e l'utopia si perde nei suoi meandri ad ascoltare solo la propria voce. L'utopismo esclusivista applicato compromette il futuro pluralistico verso il quale si stanno speditamente avviando le società del nostro pianeta. La coerenza e la legittimità di una entità politica dipenderà, sempre di più, dalla sua capacità di declinare – a livello educativo, legislativo e politico – l'unità nella diversità.

L'unità non è un appiattimento della realtà. Le

ideologie totalitarie – razziste, materialiste o pseudo-religiose – dopo essersi complimentate dei loro successi, si sono sempre trovate di fronte alla felice realtà: la molteplicità in evoluzione. L'umanità stessa è sintesi, ogni individuo è sintesi: uno e molteplice. Il suo valore è intrinseco a prescindere dal gruppo etnico, sociale, culturale o religioso di appartenenza, e la sua peculiarità non si svilupperebbe senza un sano confronto con l'altro; confronto che una comunità politica sana è chiamata ad assicurare.

Il nazionalismo arabo nacque e si sviluppò più per opposizione che per costruzione. La tendenza a forzare l'arabizzazione linguistica dei propri cittadini, per cancellare poi le loro peculiarità etniche, è stata la politica interna dominante negli Stati arabi. Ne risulta che la nazione araba è questo insieme di comunità etniche e religiose linguisticamente arabizzate; mentre la lingua araba è questo arcobaleno di idiomi diversi, di cui solo la versione scritta è insegnata e tutelata. L'identità è, come la lingua, un processo in realizzazione continua; una volta standardizzata per sempre, essa è per sempre persa.

Vi è una forma di nazionalismo pan-arabo, quella dominante, che percepisce l'unità per giustapposizione e assimilazione violenta; aggregan-

do gli elementi di base in una maniera precaria e ambigua, integrando nella catena di sottomissione islamica (cit. sopra) quella dei non “arabofoni” agli arabofoni, dell’individuo alla sua comunità religiosa e/o nazionale, di queste ultime ad un presidente, *leader*, re o principe. L’individuo in essa non sceglie, ma presta o meno alleanza.

Vi è una forma d’islamismo, quella dominante, che percepisce l’unità per sottomissione. Fondando lo spazio politico del loro Islàm sulla Rivela-zione immutabile, gli islamici hanno liquidato il dubbio e considerato “l’Islàm una civiltà compiuta”, uno spazio dove la comunità è sottomessa a Dio, i non musulmani ai musulmani, la donna al maschio, e così via. Hanno legittimato una visione dualista del mondo, diviso fra un mondo sottomesso (*Dàr as-salàm* = *dàr al-islàm*, dominio di pace = dominio dell’islàm) e un’altro da sottomettere (*dàr al-ḥarb*, ovvero dominio della guerra), anticipando lo *scontro delle civiltà* di Huntington.

Il sistema islamico – come per tutte le religioni che predicano un “sistema” sociale, politico o economico – non può valere per tutti i tempi e luoghi. Le polemiche teologiche ed il dialogo dei profeti restino di competenza delle istituzioni religiose. Nelle società arabo-musulmane, la base è estranea

alle divergenze dogmatiche, preoccupata per il suo futuro non per il suo passato, costretta all'immobilità, colpa di una inadeguata educazione e una anacronistica interpretazione del *Corano*. È nei manuali scolastici e universitari che si trovano i cardini dell'indottrinamento fondamentalista: superiorità culturale, inerranza e astoricità.

Libertà e buona istruzione vanno di pari passo. L'alterità non potrà essere apprezzata senza una riforma del sistema educativo e delle strutture culturali, una riforma che promuove l'individuo e garantisce i suoi diritti umani, rompe l'immobilismo dualista, instaura autentiche istituzioni rappresentative. La risposta etica alla logica binaria è quella di decostruire l'essere, far sgretolare la tensione tra l'ego e il diverso.

SOMMARIO

- 5 Obiettivi, approccio e terminologia
 - Mito, ideologia e utopia progetto
 - Utopia libresca, riformismo e rivoluzione
 - Utopia, gioco e storia
 - Utopia, purezza e isolamento
 - Utopia, scienza e ragione
 - Utopia e religione
- 20 Islàm vs. *ratio*
 - La gnoseologia tra al-Kindì e Averroè
 - Conformismo e decadenza
- 29 Dall'utopia pan-araba predicata a quella applicata
 - Il Ba'th puro
 - Il Ba'th al potere
- 37 Nazionalismo arabo e islamismo, fratelli siamesi
 - La riscossa dell'islamismo arabo
- 46 Utopismo islamico e nazionalismo laico
 - L'utopismo islamico al potere in Iran
 - L'utopismo laico al potere in Turchia
- 54 Carte Universali dei Diritti dell'Uomo nell'Islàm
- 57 Conclusioni