

IL DIBATTITO RELIGIOSO
E POLITICO NELL'ISLĀM
Panislamismo, nazionalismo
e radicalismo islamico

di

Paolo Nicelli

Se vogliamo capire a fondo ciò che sta succedendo nel mondo musulmano a riguardo del rapporto tra religione e violenza, così fortemente evidenziato ai giorni nostri dalla deriva del radicalismo islamico, ideologia, questa, incapace di accettare la diversità culturale e di credo religioso, dobbiamo affrontare il più ampio tema del rapporto tra Islām e modernità.

I passati attentati alle comunità cristiane di Lahore (Pakistan), perpetuato dai movimenti ġihādisti vicini agli ambienti talebani; quello compiuto al museo del Bardo di Tunisi dagli ġihādisti (Foreign Fighters tunisini); gli attentati di Parigi, di Bruxelles, di Dacca, di Nizza, i più recenti attentati di Colombo in Shri-Lanca alle comunità cristiane durante la Pasqua, la stessa guerra in Iraq, in Siria e in Libia tra le milizie armate, i movimenti islamisti e ġihādisti legati a loro volta sia al Califfato dell'ISIS¹ e il governo di Tripoli, per la conquista di importanti aree territoriali in cui vi sono presenti i giacimenti petroliferi, evidenziano in tutta la loro drammaticità e orrore, quanto sia difficile, anche se non impossibile, parlare di diritti umani e in particolare di diritti alla libertà religiosa, là dove la religione diventa lo strumento di un potere politico ed economico che si erge a modello interpretativo e rappresentativo del vero Islām e di tutto l'Islām, sia per perseguire le minoranze culturali e religiose in generale e quella cristiana in

¹ *Da'ish*: الدولة الإسلامية في العراق والشام - *Al-dawla al-islāmīya fī 'Irāq wa al-Shām* – lo stato islamico in Iraq e nella Grande Siria, cioè la parte di territorio detta *Bilād al-Shām*, in arabo: بلاد الشام, che comprende la regione storica nel Vicino Oriente, confinante con il Mar Mediterraneo a ovest, con il deserto siriano-arabico a est, con l'Egitto a sud e con l'Anatolia a nord.

particolare, sia per compiere attentati efferati contro uomini, donne e bambini in Oriente, come in Occidente.

Siamo fortemente convinti che non si può uccidere nel nome di Dio e chi lo fa, non è un credente, ma un delinquente, un assassino. Siamo fortemente convinti che la religione in se stessa non sia motivo di violenza: lo diventa quando viene svuotata del suo contenuto formale, cioè la presenza di Dio e il suo amore per la creatura, da cui deriva il rispetto per la dignità umana. Tale rispetto è fondato sul fatto che ogni uomo e ogni donna sono fatti a immagine e somiglianza di Dio e quindi, proprio perché creature di Dio, hanno diritto di essere rispettate nella loro dignità; quindi la loro vita è inviolabile. Su questo aspetto e su altri ancora, che toccano nell'Islām è il delicato equilibrio tra fede, violenza e modernità, da tempo si è delineato un intenso dibattito circa il rapporto fra tradizione e rinnovamento, all'interno del quale assume un particolare rilievo la questione delle relazioni fra le differenti culture. È infatti innegabile che il più stretto contatto con la civiltà occidentale, le civiltà orientali e gli influssi da esse derivanti abbiano innescato nei paesi musulmani un processo di trasformazione ad ogni livello, almeno da un paio di secoli a questa parte. Allo stesso tempo, è però chiaro che un simile confronto, per quanto stimolante, non può evitare di produrre anche scompensi, a volte drammatici per la loro violenza ideologica, che pongono la questione cruciale di un giusto equilibrio fra le spinte innovative da un lato e la necessità di mantenere un saldo legame con le proprie radici culturali dall'altro. Su questo equilibrio, oggi molto precario, si fonda il dibattito tra coloro che, riformatori, desiderano ritornare alla purezza della fede islamica (*Islāh*) e coloro che, fondati sull'esperienza religiosa islamica, desiderano rinnovare l'Islām (*Tağdīd*), aprendolo al dialogo-confronto con la modernità.

Le varie proposte che sono state avanzate finora per affrontare tale situazione non si sono dimostrate capaci di risolverla e si è anzi assistito a una polarizzazione fra due posizioni opposte, entrambe rivelatesi inadeguate e per molti aspetti controproducenti. Da un lato c'è chi opta decisamente per la modernizzazione, facendo propria l'impostazione laica e secolarizzata insita nella modernità e sostenendo più o meno esplicitamente la necessità di emanciparsi dalle forme e dalle stesse concezioni proprie del patrimonio musulmano classico. Il limite di questa scelta è quello di prospettare una perdita d'identità e l'uniformazione a un modello esterno, che per di più è percepito come ostile a motivo di vari e pesanti risvolti politici. All'estremo opposto vi è chi invece ribadisce la validità perenne del sistema islamico e attri-

buisce l'attuale stato di decadenza e arretratezza dei paesi musulmani non ad una presunta inadeguatezza di tale sistema che necessiterebbe di essere riformato, ma alla sua mancata applicazione in forme sistematiche e coerenti. Il rischio insito in questa seconda opzione è quello di immaginare un impossibile ritorno verso il passato, un passato mitico, che non viene cioè rievocato per quello che realmente è stato, quanto invece ricostruito ideologicamente per spiegare e legittimare la situazione presente. Tale operazione, che consideriamo a-storica, è terribilmente pericolosa, perché porterebbe a confronti e comparazioni con il passato non rispettose del contesto storico in cui gli avvenimenti o le istituzioni da essi nate², si sono sviluppati. L'esito fallimentare di altre strade tentate e un diffuso bisogno di assicurazione hanno portato il secondo orientamento citato a guadagnare progressivamente terreno da circa 20/30 anni in qua all'interno del mondo musulmano. La maggior parte degli intellettuali islamici partecipano al dibattito in corso argomentando in favore di questa o quell'opzione, mentre è più difficile imbattersi in pensatori che sappiano affrontare l'argomento da un punto di vista che non riduca la questione alla semplice accettazione o al rifiuto della modernità, proponendo ipotesi di mediazione capaci di rispondere allo stesso tempo a due esigenze apparentemente contraddittorie, ma in realtà complementari: da un lato quella di evolversi, assumendo positivamente la sfida della modernità senza limitarsi a subirla in modo passivo e subordinato (*Tağdīd*), dall'altro quella di mantenersi fedeli alla propria specificità, intesa però non come un ripiegamento difensivo su di sé, quanto come un patrimonio che necessita non soltanto di essere conservato, ma anche rivisitato criticamente, arricchito e valorizzato (*Iṣlāḥ*).

Soprattutto in Estremo Oriente, là dove l'Islām si trova a convivere con culture e religioni diverse e di fondazione millenaria, si pone la problematica legata al superamento di un semplice adattamento della religione islamica al contesto plurale, o al contrario, al semplice adat-

² Su questo tema si potrebbe leggere la critica che i diversi pensatori musulmani a partire dalla fine del XIX secolo fino ad oggi, hanno posto alla realizzazione dell'idea classica di un Califfato ideale in contrapposizione al Califfato di necessità, troppo legato alle logiche di potere dinastico e quindi troppo utopico nella sua realizzazione. In tempi recenti tale idea è stata ripresa, mitizzata e colorata di ḡihādismo da parte del sé dicente Califfato Islamico - ISIS. Su questi temi, vedi: Nicelli 2009a, pp. 117-129; Nicelli 2017, pp. 155-174; Campanini 2005, pp. 22-31; sulle teorie classiche del Califfato e sull'utopia dello Stato islamico vedi: Campanini 2008, pp. 129-149; Campanini 1999, pp. 83-140. Sugli aspetti storici, giuridici e teologici del Califfato vedi: Nicelli 2009b, pp. 1-16; Sykiainen 2017.

tamento di alcuni aspetti culturali alla religione stessa. È invece necessario promuovere una vera e propria integrazione culturale e religiosa che tenga conto di tutte le peculiarità presenti in un determinato ambito. In realtà, ci troviamo di fronte a diversi ambiti geografici e culturali che definiamo di “frontiera”, dove l’incontro tra culture e religioni diverse dà origine a una nuova forma di “meticcio culturale”, o di nuovo umanesimo, capace di ripensare in termini positivi e non relativisti lo stesso concetto d’identità culturale e religiosa propria dell’Islām come di altre tradizioni religiose.

A partire dal già citato equilibrio tra la riforma della religione, intesa come il ritorno all’origine della sua esperienza più pura e spirituale (*Islāh*) e il rinnovamento, inteso come il rendere nuovi e comunicabili i suoi contenuti per gli uomini d’oggi (*Taḡdīd*), si verificherà per il mondo musulmano la possibilità di un “aggiornamento” capace di promuovere una nuova sintesi ermeneutica del rapporto tra religione e società, tra fede e cultura. Tale ermeneutica, aiuterà di molto il processo di emancipazione dell’Islām da ogni riduzione ideologica e violenta, che purtroppo sfocia oggi, come nei casi citati sopra, in atteggiamenti xenofobi verso la modernità e l’Occidente, identificato dagli islamisti e dagli ḡihādisti con il Cristianesimo e la cultura cristiana. La difficoltà di accettare la diversità culturale e religiosa permane ancora come l’ostacolo più difficile per il raggiungimento di una giustizia sociale che porti a una pace sostenibile ovunque. Per noi la diversità non è motivo di conflittualità, ma è un fattore positivo d’interazione tra le persone e d’integrazione tra i popoli e le culture.

*Le fasi storiche alla base delle spinte
riformiste islamiche moderne*

1. Panislamismo

Per poter comprendere a fondo il legame esistente tra fede e violenza nella posizione dell’Islām radicale, comune a quasi tutti i movimenti islamisti e ḡihādisti, bisogna addentrarci in quello che fu il movimento di riforma (*Islāh*) nell’Islām moderno, il quale, tra fine dell’800 e fine ’900, introdusse una riflessione religiosa, filosofica e politica che portò alla definizione dei concetti di Panislamismo³ e di Nazionali-

³ Il panislamismo (*ittihād-i Islām*, o *pan-islām*) è un termine di origine orientalista

simo, legati soprattutto all'emancipazione del mondo arabo dall'ingerenza delle potenze occidentali, sia durante l'Impero turco-ottomano, che vide negli accordi segreti Sykes-Picot tra regno Unito e Francia, firmato il 16 maggio 1916, l'inizio del definitivo smembramento dell'Impero; sia durante tutto il processo di decolonizzazione e di indipendenza dei paesi musulmani, avvenuto a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale fino alla fine degli anni settanta del secolo scorso.

Dal 1839 al 1878, anno in cui si celebrò il grande Congresso di pace a Berlino, proposto dal Cancelliere dell'Impero Tedesco, Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen (1815-1898) e finalizzato a frenare l'avanzata panslava dei russi e dei serbi, l'Impero Turco ottomano promosse e attuò un insieme di riforme tese a modernizzare le strutture amministrative, giuridiche, politiche e militari dell'Impero, sul modello inglese, francese e tedesco. L'ingerenza politica, economica e militare occidentale crebbe esponenzialmente fino al punto da minacciare la stessa unità dell'Impero, con la conseguente perdita di buona parte dei territori balcanici, l'isola di Cipro e le tre province dell'Anatolia orientale. Il sultano Maḥmūd II (1789-1839), reagì militarmente arginando le rivolte scoppiate in Arabia, in Egitto, in Siria, e nei Balcani, ma senza risolvere il problema dei continui moti insurrezionali legati alle spinte nazionaliste, che seguivano da una parte il desiderio panislamico di riunire tutte le popolazioni arabe sotto l'egida dell'Islām e in nome della comune lingua e cultura araba; dall'altra il desiderio puramente nazionalista di ricercare l'indipendenza non solo dall'ingerenza delle potenze occidentali, ma anche dall' stesso Califfato turco ottomano, per via del processo di turchizzazione presente soprattutto nelle periferie dell'Impero. Sotto il regno

occidentale, che identifica l'ideologia alla base del progetto d'unità e di solidarietà islamica sostenuto e promosso dai riformatori musulmani (*Muḡaddidūn wa iṣlāḥīyūn*). Essi si prefiggevano di ripensare la tradizione islamica non solo dal punto di vista filosofico e teologico, ma anche da quello sociale e politico. In questo senso, i riformatori affrontarono la scottante questione sui metodi d'interpretazione del Corano, della *Sunna* e della *Šarī'a*, oltretutto il rapporto tra fede e ragione, tra religione e scienze umane, per favorire il superamento del rigido letteralismo tradizionalista operato dal *taqlid* (termine arabo che indica l'affidamento da parte degli interpreti delle tradizioni: 1) a quanto detto dai compagni del Profeta, 2) all'insegnamento di un maestro, 3) alle dottrine di una scuola di pensiero giuridica e teologica). Sul tema del Panislamismo si è scritto molto. Per una sintesi ragionata vedi: Landau 1995, pp. 300-301; Feroz 1995, pp. 301-304; Ende, Steinbach 1991, pp. 82-93 e 147-200; vedi anche la nuova edizione aggiornata e pubblicata nel 2004; Nicelli 2009a, p. 34.

di suo figlio ‘Abd al-Mağīd (Abdülmeçid I, 1823-1861), furono introdotte dal 1839 fino al 1876, ulteriori riforme imperiali (*tanẓimāt*), tra cui la riforma istituzionale che vide nel 1845 l’istituzione della *Meğlis-i Ma‘arif-i Umumiye*, il primo Parlamento turco ottomano; poi quella giuridica; poi ancora quella finanziaria e amministrativa, che portarono all’assunzione dei modelli giuridici ed economici sempre più legati all’Europa. Tra il 1860 e il 1880, culmine del processo di modernizzazione dell’Impero Turco Ottomano, si delineò negli ambienti politici e in quelli dell’*intelligencija* musulmana lo scontento verso l’autorità califfale, vista come l’istituzione per eccellenza promotrice dell’ingerenza europea e quindi da riformare alla luce di un ritorno alla purezza dell’Islām delle origini, che i pii antenati (*al-Salaf al-ṣāliḥ*) avevano realizzato al tempo del Profeta Muḥammad. Il Califfato turco ottomano, pur rimanendo il modello di riferimento per buona parte dei musulmani, aveva perso il suo carattere islamico, per assumere aspetti troppo alieni alla cultura musulmana; si richiedeva quindi una profonda riforma di questa istituzione e della società musulmana. Campioni di questa riforma furono i riformatori musulmani (*Muğaddidūn wa iṣlāḥiyūn*): Sir Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898), Ğamāl al-Dīn al-Afghānī (1838/39-1897), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), Rašīd Riḍā (1865-1935), i quali divennero i veri campioni del Panislamismo, volto a promuovere la riforma, attraverso la militanza politica e la proposta di modelli educativi alternativi a quelli ufficiali dell’Impero, promossi dalla politica educativa imperiale del Consiglio della pubblica istruzione, che a partire dal 1846, anno della sua istituzione, dava ugual diritto di istruzione pubblica a tutti i cittadini dell’Impero⁴.

Con il il sultano İkinci Abdülhamid II (‘Abd al-Hamid tani, 1842-1918)⁵, il Panislamismo divenne l’ideologia del Califfato, anche per via della perdita dei possedimenti di Cipro (1878), della Tunisia (1881), e dell’Egitto (1882). La reazione del sultano fu l’indizione del *ğihad*⁶ contro le potenze europee, oltretutto difendere e sostenere quei

⁴ Nicelli 2017, pp. 156-161. Per una breve storia dell’Impero turco-ottomano vedi: Bernardini 2017, pp. 125-132.

⁵ Derliz Akarlı 1995, pp. 12-141; Nicelli 2009a, p. 34.

⁶ Il *ğihad* è il dovere religioso e collettivo, esteso a tutta la Comunità islamica in difesa della religione da ogni forma di persecuzione. Il precetto richiama il fedele ad una particolare preoccupazione per la difesa dei confini degli stati islamici quando attaccati, sia dal punto di vista culturale che da quello politico e militare. Nel combattimento egli deve mettere a disposizione se stesso e i suoi beni. Raggiunto il numero sufficiente per far fronte alla guerra, pur rimanendo obbligatorio il *ğihad*, viene meno la necessità d’attuazione del dovere. L’interpretazione spirituale del *ğihad*, è storica-

riformatori panislamici che si opponevano all'ingerenza straniera. Il sultano introdusse una politica discriminatoria verso i non musulmani e le minoranze religiose, riaffermando la centralità della fede islamica e dell'educazione, volta a preservare i valori islamici e gli stili di vita musulmani. Vennero così fondate delle milizie panislamiche nelle regioni dove era più forte l'ingerenza coloniale europea. Con questi provvedimenti, Abdülhamid II si pose in discontinuità con i suoi predecessori, operando una vera e propria centralizzazione del potere e islamizzazione delle istituzioni politiche e sociali. Anche se visto dai riformatori musulmani come il campione del Panislamismo, Egli non riuscì a placare i movimenti insurrezionalisti e nazionalisti arabi, i quali esasperavano l'identità tribale e nazionale a discapito dell'unità della *Umma Islāmīya* (Comunità islamica in senso globale). Il conflitto con la Grecia, scoppiato intorno alla questione di Creta (1897) e la stessa guerra italo turca che portò alla conquista della Tripolitania ad opera dell'Italia giolittiana, successiva alla deposizione del sultano nel 1909, costrinse l'Impero turco ottomano alla firma della pace di Losanna e alla perdita della Libia, ceduta ora all'Italia.

Il Panislamismo finisce con Abdülhamid II, almeno dal punto di vista istituzionale. Continuò invece nella sua forma ideologica con il pensiero dei riformisti panislamici musulmani, i quali si videro presto proiettati in un conflitto mondiale, che più che favorire l'unità della *Umma Islāmīya* aprì la strada all'affermarsi dei nazionalismi arabi, più marcati dall'identità tribale e politico nazionale che non dall'ideale panislamico. All'inizio della guerra fu proclamato il *ḡibād*, seguito da cinque sentenze (*fatwā*), dove tutti i musulmani venivano chiamati a offrire la loro vita e le loro proprietà, in perfetta unità contro i paesi dell'Intesa, ora nemici degli Imperi centrali, quali l'Austria, la Germania e nei Balcani, in Africa e in Medioriente l'Impero Turco Ottomano. L'Intesa comprendeva la Francia e le sue colonie, il Belgio e le sue colonie, l'Inghilterra e i paesi del Commonwealth, l'Italia, l'Olanda e le sue colonie, la Russia.

La propaganda panislamica di Abdülhamid II fallì soprattutto per lo scarso numero di adesioni da parte delle organizzazioni panislamiche, le quali vedevano nel sultano sì il campione dell'ideologia, ma ne vedevano anche la politica altalenante, per via della forte ingerenza economica europea. In più, le potenze occidentali misero in campo

mente più tarda. Essa considera il dovere religioso come combattimento o lotta contro il peccato e ogni struttura di peccato, che porta il credente a evitare l'apostasia, la corruzione e l'ingiustizia.

delle contromisure, mai realizzate precedentemente, come l'unità delle tribù arabe contro l'Impero turco ottomano ad opera di re Faysal ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī (1885-1933), re dell'Iraq dal 1921 al 1933 e della Siria dal 1918 al 1920, coadiuvato dal tenente colonnello Sir Thomas Edward Lawrence (1888-1935), agente dell'intelligence dell'esercito britannico, umanista, archeologo e scrittore, nonché sostenitore della causa nazionalista araba. Lawrence organizzò la rivolta delle tribù arabe contro l'Impero, ottenendo la conquista della cittadina di Aqaba, importante roccaforte dell'esercito turco ottomano sul Mar Rosso⁷.

Altri fattori che contribuirono al fallimento politico e istituzionale del Panislamismo a favore di una politica nazionalista furono da una parte il processo di laicizzazione introdotto dall'attività politica del movimento dei Giovani Turchi; dall'altra l'accusa, soprattutto da parte delle giovani generazioni intellettuali di musulmani, che accusavano il Califfato Turco Ottomano di aver stipulato l'alleanza con gli Imperi centrali cristiani; alleanza, questa, che ora veniva associata alla perdita della guerra e allo smembramento definitivo dell'Impero Turco ottomano. La deposizione del sultano Mehmet VI (Mehmet Vahdettin o Mehmet Vahideddin, 1861-1926), avvenuta nel 1922 e la chiusura del Califfato nel 1924, ad opera di Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), aprì la strada allo stato nazionale turco moderno, ormai non più rappresentativo della grande *Umma Islāmīya*. L'avvento del marxismo prima e del comunismo poi, che separavano l'ideologia politica dalla religione, considerata l'oppio dei popoli, costrinsero il Panislamismo a rileggere la sua matrice riformatrice e insurrezionalista, mettendo in seria crisi la visione religiosa e linguistica, quali fondamenti di quell'ideale panislamico volto alla realizzazione di un unico stato islamico transnazionale. La domanda sulla certezza del messaggio dell'Islām diventò importante non solo negli ambienti religiosi, ma anche per il musulmano medio, che considerava la propria condizione sociale come il segno della volontà di Dio, che attraverso la vita della Comunità islamica, agiva e regolava le diverse società musulmane. Da qui, si impose il dibattito sul rapporto tra Islām e modernità, espresso nelle domande ancora oggi senza risposta: se sia più opportuno islamizzare la modernità o modernizzare l'Islām. Né l'ideologia panisla-

⁷ Sulla figura di Faysal ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī e sulla campagna in Medio Oriente durante la Grande Guerra vedi i contributi di: Battaglia 2015; D'Agostino 2013; Massignon 1995, pp. 301-306. Sulla figura di Thomas Edward Lawrence vedi: Lawrence 2000; Amodeo, Cereghino 2016.

mica, né quella nazionalista sono riuscite a dare una soluzione a questo dilemma, salvo mettere in evidenza quello che ancora oggi è il vero problema del rapporto tra Islām e modernità: l'ermeneutica delle fonti, cioè l'interpretazione del Corano, della *Sunna* (Tradizione islamica) e della *Šarī'a* (Legge islamica), in un contesto di modernità che pone serie domande di senso alle religioni, sull'uomo, sul suo rapporto con l'Assoluto, Dio, sulla condizione della vita umana nel mondo moderno, violata nella sua dignità e nel suo essere a immagine e somiglianza di Dio.

2. Nazionalismi musulmani e islamismo radicale

Dalla fine del XIX e per oltre la metà del XX secolo i diversi mondi musulmani africani, mediorientali e asiatici passarono attraverso un processo di emancipazione e rivoluzione politica e sociale. L'influenza delle filosofie politiche occidentali e dei modelli istituzionali e giuridici europei divenne in ambito islamico importante, per la riflessione politica e religiosa sui temi della persona umana, dei suoi diritti civili, in un contesto di profonda evoluzione, teso all'indipendenza di stati nazionali, nell'intento di smarcarsi dall'ingerenza coloniale del passato. Si trattò, come la storia e la cronaca registrano, di un'indipendenza più politica e non culturale ed economica. Tale dipendenza culturale ed economica rimane ancora oggi fortemente presente nelle relazioni con le grandi potenze mondiali.

In verità, il concetto di nazionalismo non può più essere considerato un prodotto esclusivo del pensiero occidentale moderno, dove la «Nazione» viene considerata come un'unità essenziale che può essere suddivisa in diverse comunità religiose. In ambito islamico è la religione o la comunità religiosa, *Umma Islāmīya*, l'unità essenziale che viene suddivisa in stati⁸. Da qui l'opposizione degli esponenti del radicalismo islamico, o islamisti, i quali hanno sempre sottolineato l'incompatibilità tra nazionalismo e Islām. Lo stesso Sayyid Quṭb Ibrāhīm Ḥusayn al-Shādhilī (1906-1966), ideologo e ispiratore dei Fratelli musulmani in Egitto, sosteneva che

il musulmano non ha altra pratica che quella in cui vige la Legge di Dio (*Šarī'a*), e dove i legami tra lui e gli altri sono fondati sulla base della dipendenza da Dio, egli non ha altra nazionalità che la sua fede, la quale lo

⁸ Lewis 1991b, p. 103; Branca 2002. Sulla storia del fondamentalismo islamico vedi: Etienne 2001; Borrmans 2003; Kepel 2004; Watt 2013.

rende membro della Umma musulmana, all'interno della Dimora dell'Islām (*Dār al-Islām*), ed egli non ha parentela che quella che deriva dalla fede e che rende lui e i suoi parte di un'unica famiglia in Dio⁹.

Al di là dell'opposizione ideologica tra nazionalismo e Islām, l'ideologia politica nazionalista riuscì a penetrare i diversi mondi musulmani, da Occidente a Oriente, per via della sua capacità di adattarsi alle culture locali e di amplificare e in alcuni casi esasperare il sentimento di identità nazionale, fino al suo stravolgimento. Lo stesso processo di islamizzazione, che fin dall'origine dell'Islām progrediva di pari passo con la conquista dei territori alla *Dār al-Islām*, venne colorato di nazionalismo, di toni letterali e culturali locali, per sottolineare l'identità di un paese rispetto a un altro, senza mettere in discussione la tradizione islamica, comune a tutti i paesi musulmani. In ogni caso, questo connubio tra islamizzazione e rilettura-riproposizione delle tradizioni locali, ha dato origine nel tempo a una sorta di insofferenza tra fedeli delle diverse comunità musulmane non-arabe, per via del processo di arabizzazione come parte del più ampio processo di islamizzazione. Questa situazione, unita al tentativo di emanciparsi dall'arabizzazione, assumendo dei modelli politici, economici e tecnologici occidentali, portò a una situazione paradossale: più i paesi musulmani cercavano di raggiungere un'indipendenza politica ed economica dall'Occidente, più ne assimilavano la cultura e l'ideologia nazionalista, nella speranza di poter utilizzare la scienza e le tecnologie moderne contro l'Occidente, a sostegno della propria indipendenza. Soprattutto i movimenti ġihādisti, parte della galassia islamista, rifiutando ogni riferimento politico e istituzionale occidentale, ne utilizzavano le idee di progresso e la tecnologia scientifica, svuotandole di significato proprio e sostituendole con l'ideologia politica radicalista. Da qui, si è venuta a creare una sorta di ambiguità nel rapporto tra i diversi mondi musulmani e l'Occidente, divenuto presto l'incarnazione di tutto ciò che, per l'ideologia islamista, rappresentava l'ostacolo da evitare, ma anche il modello tecnologico da imitare.

Per via di un'opposizione sempre più marcata della corrente di pensiero musulmano fondamentalista, sospettosa nei confronti di qualsiasi dialogo con l'Occidente, in quanto considerato troppo materialista e poco incline alla dimensione spirituale e religiosa della vita, questa «imitazione» del modello culturale e tecnologico occidentale non trovò mai una vera e piena accettazione in ambito musulmano,

⁹ Qutb 1995.

quanto invece una giustapposizione tra i modelli valoriali e di stile di vita musulmani e quelli occidentali, per via della loro incompatibilità. La corrente di pensiero musulmano modernista, di impostazione progressista e quasi sempre limitata agli ambiti accademici e di cultura, non ha mai trovato un seguito di massa sufficiente per poter imporre la sua visione di accettazione dei modelli di riferimento moderni occidentali, rimanendo di fatto isolata e poco effettiva sul piano dei cambiamenti politici, sociali e religiosi. Infatti, nei momenti di crisi i musulmani hanno sempre trovato la forza della loro identità nell'autorevolezza dell'Islām, come fattore di riferimento immediato per la soluzione dei problemi della società e dello stato.

Si è ripetuto così quel modello di società integrata musulmana, che vede la religione islamica come il collante dell'unità tra popolo, società e stato, dove la religione dona e sostiene l'idea di stato e lo stato favorisce e sostiene la religione islamica¹⁰. Infatti, storicamente parlando, buona parte delle rivoluzioni nazionaliste musulmane hanno fatto forza sull'identità di appartenenza islamica, volta a richiamare i valori e gli stili di vita della grande *Umma Islāmīya*, al fine di raccogliere il consenso popolare, esprimendosi poi nei diversi modelli nazionalistici¹¹. Neppure le più recenti «primavere arabe», nate come desiderio di risposta alle istanze antropologiche, sociali ed economiche dei popoli musulmani arabi, hanno trovato un sostegno concreto da parte di tutto il mondo musulmano, anche se sostenute idealmente dalla Comunità islamica internazionale. Gli «inverni arabi» che le hanno seguite, hanno fatto emergere il riuscito tentativo, da parte dei poteri che si opponevano ai dittatori di turno, di pilotare il consenso dell'opinione pubblica delle piazze verso usuali modelli rivoluzionari nazionalisti, che hanno sancito il cambio di potere, verso forme di dittatura o di pseudo-democrazia più o meno militarizzata. Di fatto sono cambiati gli attori, ma il copione del film è rimasto lo stesso.

Ciò che però le primavere arabe hanno fatto emergere, al di là delle problematiche antropologiche ed economiche, è stato il sistema

¹⁰ Lungimirante è il commento di Bernard Lewis: «Per questo la legittimità di un governo è per i musulmani maggiormente garantita dall'Islām che non quando deriva da rivendicazioni meramente nazionalistiche, patriottiche, o anche dinastiche, o peggio da nozioni occidentali quali la sovranità nazionale o popolare», in Lewis 1991a, pp. 7-8.

¹¹ Sui movimenti nazionalisti musulmani del Sud-Est asiatico e in particolare delle Filippine vedi: Nicelli 2007, pp. 195-226. Sullo stesso tema vedi anche il fondamentale contributo di Majul 1985.

corruttivo, clientelare e nepotista che vigeva in gran parte dei paesi arabi, dove le pseudo-democrazie, venutesi a creare a seguito delle rivoluzioni nazionaliste del dopo seconda guerra mondiale, si trasformarono in breve tempo in vere e proprie dittature, le quali usavano dei principi democratici moderni per dare una parvenza di democrazia a un sistema che di fatto riproduceva un modello assolutistico e dinastico, quasi califfale¹². Il continuo cambiamento delle norme costituzionali in materia di elezioni politiche e la continua estensione del mandato presidenziale, ha portato alla concentrazione di più potere, di più cariche istituzionali nella persona del leader massimo, attraverso la concentrazione dei ministeri in una o in poche persone, imparentate tra loro, impedendo così ai partiti di opposizione di svolgere una politica di controllo del rispetto delle norme e degli equilibri costituzionali. Nelle elezioni presidenziali i candidati di opposizione al presidente in carica spesso si sono ritirati al momento del ballottaggio, o per motivi di «salute», o per motivi di opportunità. Tale situazione ha creato una spaccatura tra potere politico-istituzionale e *Intelligencija*, la quale, nel tentativo di intercettare le istanze popolari di giustizia sociale, si è ritrovata sempre più isolata per via delle diverse forme di repressione. Tale situazione prolungatasi nel tempo ha generato una profonda spaccatura all'interno della società, dando origine a un sentimento di frustrazione e di rabbia in larghe fasce di popolazione, proprio sulla questione della conciliazione tra la struttura sociale musulmana e il progresso scientifico e tecnologico, che si andava via via affermando. Conciliazione, questa, così importante da realizzare, al fine di eliminare la frammentazione dei vari strati sociali. Si è trattato quindi di affrontare gli spinosi temi dell'uguaglianza tra i fedeli musulmani, che poi sono i cittadini degli stati nazionalisti islamici. Si è trattato anche di risolvere il problema della giustizia sociale alla luce di una rilettura e nuova interpretazione della rivelazione coranica e della tradizione islamica, la *Sunna*.

L'idea rivoluzionaria socialista che è stata adottata da gran parte dei nazionalismi arabi e che, a partire dagli anni '50 del secolo scorso in poi, ha creato il modello della Repubblica islamica di stampo socialista non-allineata al patto di Varsavia, ha mostrato il suo fianco debole alle spinte totalitarie dei leaders musulmani che, durante le rivoluzioni socialiste e nazionaliste musulmane, le avevano ispirate e sostenute. La stessa critica islamica alla dottrina marxista, promotrice

¹² Circa l'origine dei movimenti nazionalisti arabi vedi Minganti 1971, p. 56.

dell'ateismo di stato e dell'avversità nei confronti della religione e di qualsiasi aspetto culturale tradizionale, che non fosse espressione del materialismo ideologico, ha portato a cercare delle forme di mediazione che avrebbero salvato i principi socialisti più vicini agli ideali musulmani, ma che allo stesso tempo avrebbero mantenuto fermo l'ideale religioso e la visione islamica della società. Tale mediazione non è stata accettata dai movimenti fondamentalisti musulmani, soprattutto da quelli islamisti e ġihadisti, che nella loro critica apologetica alla modernità, hanno visto nel marxismo materialista una minaccia alla religione islamica. L'accusa da parte di questi ultimi di infedeltà all'Islam mossa nei confronti dei leaders nazionalisti ha generato lo scontro e l'instabilità delle società islamiche. I leaders nazionalisti hanno dovuto giocare la carta islamica per recuperare l'immagine di difensori della fede, promuovendo l'islamizzazione assieme alle politiche di modernizzazione della società islamica. D'altro canto si è anche acuita la persecuzione nei confronti dei movimenti islamisti e ġihadisti, cosa che ha portato allo scontro armato e alla guerra al terrorismo. La reazione di questi ultimi è stata quella di costituirsi in movimenti rivoluzionari transnazionali, dove l'elemento religioso diventava preponderante rispetto a quello socialista e nazionalista. Essi hanno interpretato il Corano e la tradizione islamica direttamente a partire dalla loro ideologia islamista e non più seguendo l'insegnamento delle istituzioni religiose controllate dallo stato. Se i nazionalismi di stampo socialista si sono ispirati a dei modelli rivoluzionari occidentali, adattandoli al contesto islamico, ma favorendo più l'ideologia nazionalista rispetto a quella puramente religiosa, i movimenti islamisti, sempre di stampo socialista, hanno prediletto il fattore religioso islamico, non più con una visione esclusivamente nazionalista, ma, nel recupero dell'ideologia panislamica del passato, si sono imposti in termini transnazionali, facendo dell'appartenenza all'Islam il fattore fondamentale della loro lotta rivoluzionaria. Si tratta dunque di un conflitto tra posizioni ideologiche, politiche e religiose, all'interno della stessa *Umma Islāmīya*, che con l'avvento della rivoluzione iraniana del 1979, promossa dall'Aytollāh Khomeyni (1902-1989)¹³, pose le basi di quel riformismo islamista socialista che ispirò buona parte dei movimenti ġihādisti contemporanei, sia appartenenti alla corrente sunnita che a quella šī'ita. I gruppi islamisti e ġihādisti contemporanei si rifanno a

¹³ Per una sintesi del pensiero dell'Ayatollāh Khomeyni, vedi Shahrough Akhavi 2007.

questo filone di pensiero riformista. Essi hanno scelto di recuperare sistematicamente gli elementi fondamentali della tradizione islamica, sostenendo il principio dell'autenticità (*asalāb*) tesa a ribadire l'attaccamento alle radici culturali e religiose musulmane, riaffermando la vera identità dell'Islām, così come la interpretano a partire dalla loro ideologia islamista, in pieno conflitto con la prassi a loro contemporanea. Essi interpretano il presente e il futuro attraverso un passato mitizzato dell'Islām glorioso, non per quello che realmente era, ma per quello che secondo loro sarebbe stato. Essi recuperano il ruolo centrale della religione, leggendolo alla luce della ideologia fondamentalista fanatica e violenta, svuotando l'esperienza religiosa islamica del suo contenuto più formale, Dio e l'amore di Dio per la sua creatura. Ecco allora che l'uccidere in nome di Dio viene giustificato attraverso il precetto coranico della sottomissione all'unico Dio, cosa che secondo gli islamisti e gli ġihadisti giustifica anche l'uccisione di persone che non solo sono fedeli appartenenti ad altre religioni, ma che possono essere anche gli oppositori della loro ideologia islamista. Qui la religione perde completamente il suo riferimento a Dio. Qui Dio non c'entra più con l'esperienza religiosa, ma diventa l'oggetto giustificativo del massacro di innocenti in termini discriminatori. Basandosi sul principio religioso della setta puritana šī'ita dei kharigiti: *lā hukma illā li-llāb* (non v'è giudizio se non quello di Dio)¹⁴, essi non accettano alcuna autorità politica o religiosa eletta con suffragio popolare, secondo il modello democratico, vedendo nella democrazia un sistema politico e istituzionale debole e corrotto. Da qui, la guerra santa, identificata esclusivamente come guerra armata contro i miscredenti (*kafīrūn*) e i pagani (*mušriqūn*), del nostro tempo, finalizzata alla loro distruzione¹⁵.

Conclusione

A conclusione della mio breve excursus sul dibattito religioso e politico nell'Islām e sulle sue origini storiche, vorrei fare una riflessione che a mio parere può aiutare a comprendere fino in fondo tutte le implicazioni del rapporto tra fede e violenza in generale e nell'Islām in particolare. Ciò che emerge in maniera chiara è che il mettere insieme la

¹⁴ Cfr. Branca 1998.

¹⁵ Nicelli 2009a, pp. 170.

violenza e la fede in una visione islamista e ġihādista, vuol dire mettere insieme due realtà che sono profondamente in contraddizione e incompatibili tra loro. Infatti, l'una esclude l'altra. Viene di fatto sacrificata la religiosità del credente sull'altare dell'ideologia politica e fanatica. Per religiosità non intendo solo l'aspetto formale di appartenenza alla religione, cioè l'atto formale e ufficiale che mi fa essere parte del sistema religioso fatto di riti, miti, indicazioni e prescrizioni da assimilare e da seguire. Mi riferisco invece a qualcosa di più profondo, cioè alla dimensione spirituale che porta il credente a interiorizzare il contenuto del messaggio rivelato, e nel caso del musulmano, quell'atteggiamento di ricerca profonda della presenza di Dio, che viene, in termini mistici, indicata con la parola araba *suġūd* (prostrazione davanti a Dio nel senso di mendicanza della presenza di Dio). Chiaramente per l'Islām, tale presenza non può mai essere «reale», cioè incarnata (manifestazione del divino nella carne). Essa è contenuta invece nella Rivelazione coranica, nei decreti divini, e nella sacra *Šarī'a*. A questo livello del percorso di «fede» del credente, non vi è spazio per la violenza e l'odio, quanto invece per l'amore umano, ma più ancora per l'Amore di Dio per la sua creatura. A mio modesto parere, la frustrazione subentra quando nel profondo del nostro cuore sono in conflitto i sentimenti di odio, i quali poi vengono «razionalizzati» e deformati al punto da considerare Dio come il giustiziere verso chiunque non la pensa come me. Qui la fede viene meno e rimane solo l'odio e la violenza. Ecco allora che oggi è chiesto, soprattutto alle guide religiose dell'Islām, gli '*ulamā'*, di rileggere il Corano, la *Sunna* e la *Šarī'a* in maniera più spirituale e non politica. Cioè è chiesto loro di dare un'interpretazione, un'ermeneutica che apra al pensiero spirituale e all'interiorizzazione del contenuto della rivelazione coranica, dell'oggetto della *Šarī'a*, la volontà di Dio di comunicarsi all'umano, alla sua creatura.

Tuttavia questo da solo non basta! Non basta interpretare le fonti islamiche attraverso una lettura più spirituale e non politica. È necessario che nel metodo ermeneutico si separi ciò che è principio divino, sempre assoluto ed eterno, da ciò che è interpretazione umana, sempre soggetta alla storia e proprio perché umana, limitata all'usura del tempo e quindi non eterna. Da qui l'importanza di un Magistero che guidi il credente a interpretare, non solo secondo coscienza, ma anche secondo l'oggettività della Rivelazione coranica, che è «Guida» per tutti i musulmani. Il discernimento deve essere fatto anche nella scelta delle autorità che guidano i fedeli e interpretano le fonti. Non possono essere ammessi predicatori ġihādisti e fanatici alla guida delle

istituzioni religiose e sociali musulmane; devono essere ammesse solo persone equilibrate e colme dell'Amore di Dio, non dell'odio fanatico. Da ultimo, in ogni interpretazione delle fonti islamiche, è necessario recuperare la centralità della persona umana, la sua dignità e i suoi bisogni, primo tra tutti il bisogno di fare esperienza di Dio, della sua presenza nella nostra vita. Unito a questo, è necessario porre il perseguimento del bene comune di tutti, musulmani e non musulmani, al centro di ogni sforzo di riforma religiosa e sociale, al fine di recuperare quella «Fratinità universale», che accomuna tutti gli uomini in quanto creature fatte a immagine e somiglianza di Dio. Solo in questo modo può avere senso l'espressione che abbiamo citato poc'anzi: *lā hukma illā li-llāh* (non v'è giudizio se non quello di Dio); saremo infatti giudicati, non a partire dalle nostre glorie terrene, ma a partire dalla misura del nostro amore verso il prossimo.

BIBLIOGRAFIA

- Amodeo F., Cereghino M.J., *Lawrence d'Arabia e l'invenzione del Medio Oriente*, Feltrinelli Editore, Milano 2016.
- Battaglia A., *Da Suez ad Aleppo. La campagna Alleata e il Distaccamento italiano in Siria e Palestina (1917-1921)*, Sapienza Università di Roma, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.
- Bernardini M., «Il pensiero politico dell'Asia musulmana. Mongoli, Timuridi e Ottomani», in M. Campanini, a cura di, *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta Muḥammad ad oggi*, Le Monnier Università – Mondadori Education S.p.A., Milano 2017, pp. 125-132.
- Borrmans M., *L'Islām contemporaneo e i suoi fondamentalisti radicali*, in G. Mura (a cura di), *Fondamentalismo religioso. Contributi per il discernimento*, in «Euntes Docete», Nova Series LVI (2003) 2, Urbaniana University Press, Roma 2003, pp. 111-129.
- Branca P., *Dal riformismo al radicalismo: aspetti o fasi del rinnovamento in terra d'Islām?* in G. Restifo (a cura di), *Eredità del xx secolo in Medio Oriente*, Franco Angeli Editore, Milano 2002, pp. 315-336.
- Branca P., *La Jama'a islāmiyya e il suo «discorso» religioso*, in M. Petriccioli, A. Tonini (a cura di), *Identità e appartenenza in Medio Oriente*, SeSaMO, Firenze 1998, pp 177-185.
- Campanini M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2005.
- Campanini M., *Ideologia e politica nell'Islam*, Società editrice il Mulino, Bologna 2008.
- Campanini M. (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta*

- Muhammad ad oggi*, Le Monnier Università – Mondadori Education S.p.A., Milano 2017, pp. 125-132.
- D'Agostino G., *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi Editore, Roma 2013.
- Derliz Akarli E., *Abdulhamid II*, in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 12-141.
- Ende W., Steinbach U., a cura di, *L'Islam oggi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991.
- Etienne B., *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 2001.
- Feroz A., *Pan-Turanism* in *OEMIW*, Vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 301-304.
- Kepel G., *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2004.
- Landau J.M., *Pan-Islām*, in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 300-301.
- Lawrence T.E., *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 2000.
- Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islām*, Laterza, Bari, 1991a.
- Lewis B., *La rinascita islamica*, il Mulino, 1991b.
- Majul A.C., *The Contemporary Muslim Movements in the Philippines*, Mizan Press, Berkeley 1985.
- Massignon L., *Parola data*, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
- Minganti P., *I movimenti politici arabi*, Ubaldini Editore, Roma 1971.
- Nicelli P., *Islām nel Sud-Est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma, 2007.
- Nicelli P., *Islām e modernità nel pensiero riformista islamico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2009a.
- Nicelli P., *Historical Aspects of the Caliphate and its Theological and Judicial Dimensions*, in *Encounter* 349 (2009b), PISA1 Rome, pp. 1-16.
- Nicelli P., *Le origini del pensiero filosofico e politico moderno dell'Islām: il percorso della riforma islamica (Iṣlāḥ)*, in M. Campanini (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta Muhammad ad oggi*, Le Monnier Università – Mondadori Education S.p.A., Milano 2017, pp. 155-174.
- Qutb S., *Ma'ālīm fī al-tarīq* (pietre miliari), Beirut 1995 (ristampa).
- Shahrugh Akhavi, «Shiite Theories of Social Contract», in Abbas Amnat, F. Griffel, *Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford University Press, Stanford California – USA 2007, pp. 137-155.
- Sykiainen L.R., *The Islamic Concept of Caliphate: Basic Principles and a Contemporary interpretation*, Basic Research Programm, Working Papers, Series: Law VP BRP 72/Law/2017, National Research University – Higher School of Economics (<https://wp.hse.ru/data/2017/02/16/1167968473/72LAW2017.pdf>), ultima consultazione 6 maggio 2019.
- Watt W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Taylor & Francis LTD – Routledge, New York, 2013.