

Università degli Studi di Bergamo

Dottorato di Ricerca in
Scienze della Cooperazione internazionale “Vittorino Chizzolini”
Ciclo XXVII

Il pensiero islamico tra riforma e tradizione.
Il particolare caso del giadidismo

Tesi di dottorato di
Laura Rachele Galeotti – Matr. 48063

Relatore Michele Brunelli

Il pensiero islamico tra riforma e tradizione

Il particolare caso del giadidismo.

Laura Rachele Galetti

Indice

Prefazione	15
Le sfide del pensiero musulmano	15
 Capitolo primo	 26
Le religioni dell'Arabia preislamica e Muhammad	26
1 La penisola arabica	26
2. Le società meridionali preislamiche.....	27
3. Le religioni della penisola arabica.....	33
4. Il passaggio dalla ḡāhiliyya all'Islām	35
5. La figura di Muhammad.....	38
6. La rivelazione (al-tanzīl).....	42
8. Dalla confederazione tribale allo Stato islamico.....	49
7. Il Corano.....	53
 Capitolo secondo	 57
I fondamenti dottrinali dell'Islām	57
1. Islām come fede, identità e ideologia politica.....	57
2. L'Islām come religione, autorità e potere.....	61
3. Il diritto islamico e la metodologia.....	66
4. Le quattro scuole giuridiche	69
5. L'immutabilità del diritto islamico.....	73
6. L'elaborazione della teologia.....	74

7. Gli atti del culto	77
7.1 La <i>shahāda</i> , la professione di fede.....	77
7.2 La <i>salāt</i> , la preghiera.....	78
7.3 La <i>zakāt</i> , l'elemosina.....	81
7.4 Il <i>siyām</i> , il digiuno	81
7.5 Il <i>haġġ</i> , il pellegrinaggio.....	82
 8. Teorie e pratiche del sufismo.....	85
 Capitolo terzo.....	87
L'Islām e la modernità.....	87
1. L'Islām verso un proprio concetto di modernità.....	87
2. La crisi del mondo musulmano	92
3. La modernizzazione e la riorganizzazione sociale.....	95
4. Il pensiero dei riformisti	103
5. Il riformismo e il nazionalismo	108
 Capitolo quarto.....	111
Il pensiero islamico tra unità e diversità.....	111
1. Il concetto di riforma in ambito islamico.....	111
2. Le prime reazioni riformiste	115
3. Il riformismo del XVIII secolo	118
4. I riformismi delle confraternite sufi.....	122
5. Valori e limiti del riformismo	126
6. Prospettive e possibili sviluppi.....	134

<i>Capitolo quinto</i>	<i>137</i>
<i>Le voci del riformismo contemporaneo.....</i>	<i>137</i>
<i>7. Rifā ‘a Rāsi al- Tahtāwī (1801-1873).....</i>	<i>137</i>
<i>8. Hair al-Dīn 1820-1889.....</i>	<i>142</i>
<i>9. Ġamāl al-Dīn Asadabadi (al-Afġānī) 1838-1897</i>	<i>145</i>
<i>10. Muhammad ‘Abduh (1849- 1905).....</i>	<i>150</i>
<i>11. Rashīd Ridā (1865-1935)</i>	<i>154</i>
<i>12. Hasan al-Bannā (1906-1949)</i>	<i>157</i>
<i>13. Sayyid Qutb (1906-1966)</i>	<i>161</i>
<i>14. Abū al-‘Alā Mawdūdī (1903-1979)</i>	<i>163</i>
 <i>Capitolo sesto.....</i>	 <i>166</i>
<i>Il particolare caso del giadidismo.....</i>	<i>166</i>
<i>1. Il giadidismo come l’espressione del riformismo religioso e sociale in Asia centrale</i>	<i>166</i>
<i>2. La creazione del Governatorato Generale del Turchestan .</i>	<i>172</i>
<i>3. L’amministrazione von-Kaufman e la questione islamica .</i>	<i>180</i>
<i>4. Il nuovo riassetto coinvolge anche il settore educativo.....</i>	<i>185</i>
<i>5. L’istruzione dei colonizzatori e le scuole russo indigene....</i>	<i>187</i>
<i>5.1 La realtà delle makātib classiche.....</i>	<i>191</i>
<i>5.2 Le madāris</i>	<i>193</i>
<i>5.3 La formazione religiosa nelle madāris</i>	<i>195</i>
 <i>6. Il movimento culturale del giadidismo si fa fenomeno.....</i>	 <i>198</i>
<i>7. L’inizio dei cambiamenti</i>	<i>203</i>

8. I viaggi, la circolazione del sapere e la stampa: i nuovi strumenti della riforma giadidista	207
9. I giadidisti nell'ambito educativo	212
10. Le scuole del nuovo metodo.....	214
11. I cambiamenti nei curricula	218
12. Analisi delle poesie giadidiste.....	221
13. Analisi delle vignette satiriche.....	231
Riflessioni conclusive.....	245

Nota sui criteri di traslitterazione e traduzione

Nella presente tesi di dottorato si è optato per un sistema di traslitterazione semplificato per facilitare la lettura e la riconoscibilità dei nomi a un pubblico non specialistico. Sono stati omessi i segni diacritici. La *ayn* è identificata dall'apostrofo rovesciato, mentre la *hamza* è resa con l'apostrofo normale.

Per i luoghi geografici si è adottata la grafia correntemente utilizzata in italiano, tuttavia si è cercato di coniugare queste esigenze di semplificazione con un certo rigore scientifico, evitando traslitterazione troppo imprecise.

*I musulmani sinceri sapranno scoprire che Dio è più grande dell'Islām?
Vi saranno ancora voci che glielo ricorderanno, dovessero anche gridare nel deserto?*

Maurice Borrmans

Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica

Il mullah Nasreddin un giorno fu invitato a fare un sermone. Salito sul pulpito, chiese agli astanti se sapevano che cosa avrebbe detto. Quelli risposero di no. E lui si risentì: a che cosa serviva parlare a gente tanto ignorante? Il giorno dopo ripeté la stessa domanda. Alcuni risposero di sì, altri di no. Allora il mullah disse: "Chi di voi sa cosa dirò può dirlo agli altri". Il terzo giorno fece di nuovo la stessa domanda, e tutti risposero di sapere già cosa avrebbe detto. Allora lui, scendendo dal pulpito disse: perché dovrei perdere tempo e dirvi quello che già sapete? ¹

¹ Azar, Nafisi, *Le cose che non ho detto*, Adelphi, Milano, 2009, p. 212

A te che leggi

Prefazione

Le sfide del pensiero musulmano

La Storia della cultura islamica rivela, ad un'analisi ben attenta, una realtà diversa dal blocco marmoreo che certi epigoni occidentali tendono a suggerire. Una ricostruzione che valuti gli episodi del passato fornisce gli elementi necessari per interpretare il presente e capire, con zelo, le diverse fasi del cambiamento di questa civiltà, a noi molto vicina.

Rileggere la storiografia islamica comporta il trovarsi di fronte ad una prospettiva diversa rispetto a quella di altre confessioni monoteistiche, non dobbiamo dimenticare che sia il Cristianesimo, sia l'Ebraismo sono state religioni testimoni della modernità in maniera diretta; nella comunità musulmana, invece, il progresso e la tecnologia furono costrizioni introdotte dalle egemonie straniere alla fine del XVIII secolo. La modernità musulmana comparve con la penetrazione militare, economica e culturale delle potenze occidentali e stravolse gli equilibri pre-esistenti, realizzando un *bouleversement* ideologico che innescò quel parossismo coincidente con la fine dell'Islām classico e l'inizio del riformismo islamico.

La religione rivelata a Muhammad nacque da uno sforzo apologetico, la cui spiritualità umana può essere ricondotta alla famiglia abramitica e all'appartenenza di Allāh, il Creatore, ma il confronto forzato che avvenne dopo lo sbarco dell'esercito di Bonaparte esaltò la sicumera europea, decantando le idee d'indipendenza nazionale e l'autonomia dell'individuo. Le interpretazioni dicotomiche degli europei e degli arabomusulmani misero subito in luce il bisogno dei musulmani di difendere la veridicità coranica e la preminenza di un essere supremo, mentre nel pensiero occidentale si affermò la visione di un uomo slegato dalle forze celesti e artefice del proprio destino,

l'*homo faber*. Fu così che le due anime si posero, quasi per definizione, in netto contrasto, andando a produrre uno (dei tanti) scontri di civiltà.

I secoli XIX e XX segnarono un profondo cambiamento sociale e i disordini che ne derivarono, le cui radici affondano nel Rinascimento e nella Riforma, furono la sintesi di ciò che oggi chiamiamo modernità. Gli stili dell'organizzazione, da prima, coniarono nuove esperienze poi, misero *in auge* le impostazioni coloniali che assunsero forme proprie quando si diffusero nel resto del mondo. Per i musulmani l'apertura al progresso coincise con l'inizio di una nuova era, fu l'epoca della secolarizzazione e del positivismo e la società islamica si trovò a dover affrontare un'inevitabile crisi di valori identitari, dalle smisurate proporzioni. Dall'incontro forzato con l'Occidente, nacque l'oggettivizzazione dell'Islām e andò acuendosi nel secolo successivo,² ogni concetto fu riformulato in chiave positivista e qualunque materia fu naturalizzata. Gli intellettuali islamici iniziarono a parlare di un ritorno alle origini; alcuni esaltarono il modello degli *al-Salaf*,³ come nel caso dei salafiti, altri invece perseguirono le orme occidentali dell'Illuminismo.

La tecnologia divenne una sfida e i fedeli di Muhammad, dinanzi all'innovazione, denotarono comportamenti altalenanti, da prima si fecero coinvolgere, poi preferirono elaborare forme di resistenza, fino a rifiutare tutto ciò che poteva mettere in discussione la consuetudine e il dettato coranico. Il rapporto che nacque tra l'Islām e la modernità⁴ conobbe molte epoche, ma nelle pagine che seguono verrà considerato con particolare interesse il periodo a cavallo tra il XIX e il XX secolo, quando si ammise il mito del progresso e gli uomini si fecero trasportare, senza troppi

² Si veda Eickelman, Dale, e John Piscatori, *Muslims Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

³ In riferimento ai predecessori ed ai successori, nome dato alle prime tre generazioni ed a quelle successive della comunità musulmana. Si veda *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, alla voce "al-Salaf wa 'l-Khalaf", Vol. 8, p. 900.

⁴ La modernità fu sicuramente avvertita come una forza dirompente, ma fu altresì un fenomeno senza una reale conclusione e, con un'ottica più avveduta, è necessario ricordare come anche nella più recente contemporaneità, in nome della modernità e dello sviluppo della comunità islamica, si sono distinte tensioni e fratture molto laceranti che fanno parlare di abrasione con la tradizione. In proposito, Ahmed Akbar parla di un'arroganza razziale dell'Occidente che non è mai cambiata dal primo confronto tra Occidente e mondo musulmano, ma la rivoluzione dei mezzi di comunicazione e le spinte dell'ultima globalizzazione hanno provocato atteggiamenti sempre più aggressivi. Si veda Ahmad, Albar, *Postmodernism and Islam*, Routledge, London, 1992 e anche Lee, R. D., *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity*, Westview, Boulder, 1997.

pregiudizi, verso quel benessere industriale di stampo europeo. L'Europa oltre a portare denaro e armi, introdusse uno spirito liberale e i modernisti cercarono di riformulare i precetti islamici in modo da far incontrare i vincoli della tradizione con le innovazioni.

Durante il "secolo breve", la modernità provocò una serie di trasformazioni, tra cui: l'alfabetizzazione, la comunicazione di massa, l'emancipazione e l'indipendenza. L'elaborazione scritta e il sapere smisero di essere relegati a esclusivo appannaggio dei pochi e inevitabile fu l'effetto a pioggia, che coinvolse tutti i segmenti della popolazione. L'epoca del riformismo islamico si aprì alla fine del XVIII secolo e coinvolse tutte le società musulmane. Fu un periodo di forti rinnovamenti e dovrebbe essere letto come un fenomeno sociale e culturale, in grado di porsi alla base di tutta una serie d'importanti stravolgimenti per la *Umma*, che riformularono gli assetti e i ruoli di potere. Per capire l'importanza della restaurazione araba e del suo rinnovo è indispensabile rileggere e far luce su questo periodo, i mutamenti furono svariati e alcune riorganizzazioni divennero fautrici di un Islām particolare, un Islām che trasse, prima, tipicità dalla cultura e dalla memoria del suo popolo e poi, suggerì nuovi paradigmi, declinati dalle singolarità territoriali. Non è aspirazione di questa tesi inquadrare tutte le correnti progressiste che caratterizzarono il pensiero islamico⁵, ma a discrezione dell'autore, verranno presentate alcune delle maggiori riforme, quelle che trovarono maggiore spazio nelle descrizioni storiche e che si distinsero per la loro capacità di mediare con la realtà e la tradizione. La ricerca avanzerà fino a scegliere un caso particolare, quello del giadidismo centroasiatico, esaminato nella sua più interessante particolarità turchestana tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

L'interpretazione storica dei processi di cambiamento è un'analisi alquanto complicata e, da sempre, ha implicato lo studio d'ideologie, anche controverse, tra loro.

⁵ E' pensiero comune che la logica musulmana sia una scienza complicata, resa ancora più difficile da una serie di caratteristiche tra cui il fatto che non conosce alcuna struttura centralizzata che ne definisca l'osservanza e che, al suo interno, nella maggioranza dei casi, non si riconoscano gerarchie che ne precisino le posizioni maggioritarie o minoritarie. Si veda Borrmans, Maurice, "Introduzione", in Branca, Paolo, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti 1820, Genova, 1997.

Com'è già stato messo in luce da altri autori,⁶ è necessario cercare di capire se esista o meno una convinzione comune a tutti i movimenti di rinascita che coinvolsero l'Islām, andando oltre la visione che vede la religione rivelata come un grumo di pratiche ataviche e riconoscendogli quell'eccezionalità dei particolarismi locali che nacquero dall'adattamento dei più diversi ambienti culturali.

La presente tesi vuole addentrarsi nel complesso panorama della storia musulmana, considerare le evoluzioni del suo riformismo ideologico e cercare di comprendere se vi sia stato un principio generale dietro il quale gli esiti storici, politici e militari, non furono che una volgare conseguenza e per fare ciò si ricostruiranno le cause e le conseguenze del processo di modernizzazione del mondo islamico, si osserveranno le principali caratteristiche della Restaurazione Araba e si valuterà se questo revivalismo fu una pura reazione alle sfide esterne, o fu invece mosso da sentimenti interni, provenienti da altre voci autorevoli.

I problemi di ordine internazionale sono diventati sempre più dilaganti ed è ormai certo che la globalizzazione è in grado di acutizzare le ripercussioni che le iniziative dei vari attori possono avere sulla scena della politica, sia a livello interno che a livello mondiale. Il che comporta un'analisi correlazionale fra le situazioni politiche e sociali e, le condizioni storiche ed economiche che s'innestano nei diversi palcoscenici.⁷ In questa ricerca si adotterà l'approccio metodologico dei "cerchi concentrici" suddividendo il campo d'indagine in macro e micro aree. La prima area, ossia quella "esterna" verte sullo studio dell'Islām, in quanto dottrina generale e lo fa nella sezione "I fondamenti generali dell'Islām e Islām e modernità" con una lettura antropologica e politica di questa confessione. La seconda area prende in esame lo studio di alcune correnti riformiste musulmane, proponendo una rassegna di alcune delle voci più autorevoli di progressismo e cambiamento, in ambito islamico tra il XIX e il XX secolo prendendo letture da fonti primarie. La terza area è infine costituita dalla particolarità centroasiatica del giadidismo, con una microanalisi territoriale che tiene in

⁶ Si veda Pagani, Samuela, *Sufismo, "neo-sufismo" e confraternite musulmane*, in Tottoli, Roberto (a cura di), *Islam*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2009.

⁷ Fiorani Piacentini, Valeria, *Asia centrale: verso un sistema cooperativo di sicurezza*, Franco Angeli, Milano, 2000.

considerazione le dinamiche del Governatorato generale del Turchestan e la città di Bukhara tra il 1900 e il 1915.

Nel primo capitolo, la religione islamica sarà presentata nelle sue caratteristiche dogmatiche, si evidenzieranno alcune unicità territoriali e si lascerà spazio a una breve analisi storiografica. In questo modo, dopo aver ripercorso le vicende del passato, si potranno comprendere le esitazioni e i bisogni che hanno spinto i fedeli a indugiare tra le sfide di rinnovamento e quelle tradizionali, si sveleranno le tante risposte che coincisero con altrettante sfide, verso le scienze e le tecnologie moderne.

Nel secondo capitolo si è ritenuto opportuno considerare un'analisi dottrinale dell'Islām, per comprenderne sia le specificità teologiche, sia quelle giurisprudenziali. Solo attraverso la conoscenza del dettato coranico e dei suoi principi si può capire il valore paradigmatico dato dell'esperienza dei primi devoti, divenuto poi un elemento aulico, che ha sempre costituito un riferimento preciso per la *Umma* e gli intellettuali, siano Imam o Ayatollah, che si rifecero alle gesta di Muhammad e degli *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, i Califfi ben guidati, per supportare o confutare le varie interpretazioni.⁸

Nel terzo capitolo si affronterà, con una considerazione generale, il concetto di modernità e il suo valore specificamente declinato nel mondo musulmano. Si renderà evidente, come hanno già sottolineato Cooper, Nettler e Mahmoud, che vi è una sostanziale differenza tra la modernizzazione e la modernità: la prima riguarda per lo più i mezzi della vita moderna, che vengono assorbiti e utilizzati senza problemi; la seconda, invece, interessa le idee e i principi che l'Islām discute e, che in certi casi, non accetta.⁹ Mettere in evidenza il rapporto tra la religione musulmana e la modernità significa constatare che da questa relazione nasce ciò che Roberto Tottoli definisce “il

⁸ Come ebbe a scrivere il grande orientista francese Henri Laoust, “*Molti avvenimenti che collochiamo nella storia antica o medioevale, per la loro attualità sono ancora sentiti dalla Comunità islamica come appartenenti alla storia contemporanea. Così la battaglia di Sifīn, del 657, tra ‘Alī e Mu‘āwīya e l’uccisione dell’Imam Hussain, nella battaglia di Karbalā, del 10 ottobre 680, possono essere senza ombra di paradosso considerati parte della storia presente a dispetto dei tredici secoli che ci separano da essi e continuano a influire sui rapporti tra sunniti e sciiti*” Si veda Laoust, Henri, “Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine”, in *Orient*, Vol. X, 1959, p. 83.

⁹ Cooper, John, Nettler Ronald, e Mahmoud, Mohamed (a cura di), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, I. B. Tauris, London, 1998, p. 2.

punto fondante del rapporto tra musulmani e mondo moderno”,¹⁰ ovvero, quell’inizio della rinascita e della ri-valorizzazione dell’identità islamica.

Nel quarto capitolo l’analisi proseguirà considerando i temi dell’unità e della diversità, ossia dei concetti che richiamano i valori della memoria, della tradizione, del cambiamento e della rinascita. Tutte queste nozioni s’intersecarono tra loro e sono diventate chiavi di lettura necessarie in una ricerca dedicata al riformismo islamico e ci permettono di capire come il sentimento religioso, la lingua e il fattore etnico, furono (e continuano ancora oggi a essere) elementi di grande importanza.

Nel corso di questa ricerca, chi scrive vuole puntare l’attenzione su quello che fu il confronto tra le due anime della società musulmana, quella nomade e quella sedentaria. Inoltre, si vuole mostrare che l’appartenenza a una setta non poteva screditare la propria fede, perché non metteva in discussione l’adesione alla *Umma* e non indeboliva credenze e principi fondamentali, l’unità diventò un criterio di verità assoluto, capace di andare oltre le diverse adesioni intere. Lo stesso Profeta disse che: “*La mia Comunità non concorderà mai su di un errore*”, facendo così intendere che la tolleranza e l’accettazione, del diverso pensiero, erano elementi graditi e accettati nella fede islamica.

Le società musulmane hanno da sempre mantenuto una visione del mondo centralizzata sull’atteggiamento religioso e sulla grandezza della *Umma* e, anche se vi furono pensieri lontani e discordanti tra loro, aveva senso parlare dell’Islām come di un’unica grande galassia. Non va ridotta e negata la varietà musulmana, le differenze sociali e politiche non ruppero quel *continuum* anche se il fattore politico, specie in epoca più contemporanea, iniziò a svolgere un ruolo più particolare. Nonostante la vastità geografica e la dispersione della popolazione musulmana, permase l’idea di una totalità sociale e culturale sopra ogni parte. A testimoniarlo tale assunto sono le dichiarazioni di personaggi come il gran mufti di Palestina, Amīn al-Huseini, che fecero appello alla solidarietà dei fedeli e, in un suo discorso si legge:

¹⁰ Tottoli, Roberto, (a cura di), “*Islām*”, *Le religioni e il mondo moderno*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2009, p. XXI.

*L'attuale spartizione del mondo arabo non è naturale. Essa non può essere giustificata né dal punto di vista geografico, né da quello economico e neppure da quello culturale. Dal punto di vista geografico il mondo arabo è un'unità senza grandi differenze. Dal punto di vista economico le varie parti del mondo arabo sono tutte d'accordo e non si fanno concorrenza. Dal punto di vista culturale i paesi arabi, nonostante i numerosi disastri che hanno colpito il mondo arabo, costituiscono un'unità, con una letteratura comune a tutti gli arabi. Nel passato recente e remoto gli arabi hanno costituito in tutti i paesi da essi abitati una forte unità omogenea, creata con la loro civiltà e col loro sangue.*¹¹

La relazione tra unità e diversità seguì il corso del tempo e ne assorbì gli stravolgimenti. Durante la prima fase del nazionalismo arabo nacquero discorsi inneggiati al panarabismo, al panislamismo e alla lotta contro il dominio ottomano, molti sovrani mediorientali sognarono di riportare *in auge* le antiche glorie del Califfato, ma a loro si contrapposero altre correnti, tra cui gli intellettuali siriani ed egiziani,¹² che rivendicarono un diverso patriottismo di stampo europeo. Al concetto di *Umma* alcuni iniziarono ad affiancare quello di *Waṭan* (patria), per dimostrare la rottura con il passato ed enfatizzare nuovi equilibri e nel Secondo dopoguerra, dopo le indipendenze formali, nuovi tipi di organizzazione sociale guadagnarono più attendibilità.¹³

La complessa dialettica tra unità e diversità si acutizzò con la creazione dei singoli Stati sovrani, ogni fatto politico, religioso e culturale si collocò tra questi due poli, senza che mai uno potesse escludere l'altro, entrambi s'inserirono in un equilibrio poggiato sulla continua ricerca di forme e soluzioni che consentirono singolarità uniche, non svilendo le particolarità.¹⁴ Forse, come sostiene Abdel Malek anche per la storia musulmana “*non ci fu lacerazione senza la coscienza di essere e di appartenere*”.¹⁵

¹¹ Dichiarazione del gran mufti di Palestina, Amīn al-Hus il 6 dicembre 1942, in Rossi, E., *Documenti sull'origine e gli sviluppi della questione araba (1875-1944)*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1944, p. 233.

¹² Si veda Pellitteri, Antonino, “Il riformismo musulmano in Siria (1870-1920)”, supplemento No. 49, in *Annali dell'Istituto universitario orientale*, Napoli, XLVI (1986), fasc.4, 1-88; e Minganti, Paolo, *L'Egitto moderno*, Sansoni, Firenze, 1959.

¹³ Si veda anche Scarcia Amoretti, Biancamaria, “Socialismo islamico, socialismo arabo: comunità di un'ideologia”, in *I problemi di Ulisse*, LXXXIII, 122-131 e Campanini, Massimo, *La teoria del socialismo in Egitto*, Centro culturale al-Farabi, Palermo, 1987.

¹⁴ Branca, Paolo, ...cit., p. 24.

¹⁵ Malek, Abdel, *Il pensiero politico arabo*, Editori Riuniti, Roma, 1973, p. XII.

Nel quinto capitolo, dopo aver ragionato su nozioni legati a una dimensione più sociologica, saranno presentate le teorie di alcuni dei più importanti pensatori musulmani. Considerando che furono innumerevoli coloro che si resero portavoce di un sentimento di rinascita tra il XIX e il XX secolo e alquanto pertanto difficile individuare chi furono i più autorevoli, la scelta è fatta dall'autore che, pur sapendo di esporsi alla critica, ha considerato la valutazione di alcuni nomi anziché altri, dopo anni di studi, discussioni, ricerche e attente riflessioni di merito. La maggior parte di questi pensatori appartiene alla regione Mediorientale poiché, come la Storia dimostra, in Medio Oriente molti si cimentarono nelle mediazioni e nello sviluppo della cultura islamica, in maniera più assidua. In quest'area, l'Islām ebbe una posizione privilegiata, fu stata il protagonista, dal punto di vista sociale, culturale e politico, più di qualsiasi altro dove. Nella seconda parte dell'analisi, verranno poi considerati anche intellettuali di origine indo-pakistana, iraniana e centroasiatica, in modo da ampliare l'orizzonte della ricerca.

Tutti questi uomini reclamarono un riformismo teso a imitare l'Occidente e cercarono di edificare una realtà moderna, passando attraverso la trasformazione di molte istituzioni, in particolare quelle educative, militari e amministrative. I precursori di tale compito furono egiziani e tunisini.¹⁶ Tra il XIX e il XX secolo, operarono verso una reinterpretazione apologetica, volta a introdurre la tecnologia e l'industrializzazione europea, i primi attori si misero al servizio di un riformismo che imitò lo stile europeo, per lo più nelle forme militari e nelle istituzioni didattiche. Con loro si aprì un periodo di grandi movimenti e di ristrutturazioni, nel quale la riforma (*islāh*) divenne l'essenza di ogni discorso modernista, in Egitto si distinsero voci come quella di al-Tahtāwī, Muhammad 'Abduh e Rasīd Ridā; in Tunisia ci fu l'attivismo di Hayr al-Dīn e, in Asia centrale si affermarono le teorie di Gaspāli e di al-Afgāhnī. Negli intenti di questi progressisti c'era l'idea di rendere compatibile la fede musulmana con la modernità, le scoperte scientifiche straniere dovevano essere integrate nella quotidianità dei musulmani per permettere loro di migliorare la propria vita ed elevare la loro competitività.

L'indipendenza politica, conquistata nel XX secolo, si rivelò incapace di mantenere le promesse e l'Islām si fece interprete delle frustrazioni, aprendo la sua

¹⁶ Come al-Gabartī, Hayr al-Dīn, Kawālibī e Šakīb Arslān.

parentesi radicale a esponenti come Hasan al-Bannā, Sayyid Qutb in Egitto, Abū Al-A‘lā al-Mawdūdī in Pakistan e l’Ayatollah Ruhollah Khomeini nella Repubblica islamica dell’Iran. Come suggerisce Maurice Borrmans, molti di questi autori progressisti parlarono poco di Dio e poco s’interrogarono sul suo mistero e sulle relazioni che intercorrevano tra il divino e l’essere umano. Tutti insorsero contro il potere sovrano, rafforzando la parte religiosa e realizzando a movimenti di rinascita senza precedenti, contro il diritto costituito e l’inettitudine dei compagni. Numerosi furono anche gli araldi di un arabismo laico e pluriconfessionale come Michel ‘Aflaq, che unì gli obiettivi di modernità a una nuova identità aconfessionale. Con la nascita dell’Islām politico, all’inizio del XX secolo, e un livello di scontro tra le civiltà destinato a sclerotizzarsi sempre di più, il riformismo e le sue declinazioni sono ritornati oggi a essere oggetto di molti dibattiti accademici e non.

La ricerca non si esaurirà con lo studio dei tanti movimenti di trasformazione, ma porterà, con il sesto capitolo, all’analisi di un particolare caso di riformismo, quello del giadidismo centroasiatico. Questa corrente progressista denotò fin da subito una propria originalità, a causa del delicato periodo storico in cui s’inserì¹⁷ quando, con l’invasione zarista e l’imposizione politico culturale di un assetto russo, i musulmani centroasiatici ri-scoprirono espressioni nuove, moderne e quasi laiche, che diedero forza a sentimenti nazionalisti di tendenza liberale. Il capitolo del caso-studio offrirà una breve panoramica sulla storia islamica e culturale del Governatorato generale del Turchestan, nel periodo che va dalla sua annessione all’Impero Russo allo scoppio della Rivoluzione d’Ottobre, con rimandi alla produzione letteraria diffusasi tra il 1905 e il 1917. Si presenterà un’antologia, tradotta da Paolo Sartori, dal titolo “Tūlāgān Khāgamiyārov”, pubblicata da un noto poeta di Taškent, conosciuto con lo pseudonimo di Tawallā.

Con la conquista russa del Turchestan occidentale cessò l’isolamento economico e culturale della regione, si formò una nuova *intelligencija* che nutrì aspirazioni riformiste in ambito pedagogico, forse nel tentativo di sensibilizzare gli animi, tanto sul terreno confessionale quanto su quello civile, in vista della riappropriazione di un’identità culturale islamica più risolutiva. Il periodo che va dal 1867 al 1904, spalancò la porta

¹⁷ È la fine del XIX secolo in Asia centrale e nel 1865 viene creato il Governatorato generale del Turchestan. si veda Svat Soucek, *History of Inner Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

alla Prima Rivoluzione russa e rappresentò un momento assai complesso, perché fu in quest'arco che si sviluppò, in seno alla società indigena, un intenso processo di assimilazione verso una cultura allogena, foriera di una concezione del mondo, fino allora ignota. Molto sensibile all'impatto con le forze esterne e, pronta a riscattare un passato plurisecolare, soffocato dal gioco dell'isolamento culturale, una nuova *élite* intellettuale musulmana lottò in Turchestan per il cambiamento degli ordini precostituiti e reclamò la possibilità di concorrere, prima per l'autorità culturale e, più tardi, per quella politica, in difesa del proprio popolo.¹⁸ Il risultato fu un urto, un trauma che stimolò un diffuso impegno civile poi, seguì un riordino culturale e sociale che gli storici battezzarono col nome di "giadidismo", termine che trae la propria origine dall'appellativo del nuovo metodo fonetico d'insegnamento (*usul-i gadid*), adottato dalle scuole musulmane riformiste, la cui fondazione e proliferazione segnò la storia di questa corrente.

Nell'affrontare la rivoluzione giadidista e il riformismo centroasiatico, un po' per coerenza metodologica, un po' per comodità, si è preferito focalizzare l'attenzione sull'ambiente della *madrassa*, essendo il giadidismo, un fenomeno che coinvolse *in primis* l'insegnamento teologico. La scuola coranica divenne, infatti, il luogo privilegiato per l'identificazione e lo studio dell'evento riformista e del suo pensiero e, in questa tesi si affronterà uno specifico studio degli ambienti educativi per cogliere il valore della portata degli accenti riformisti. Inoltre, con sufficiente certezza, si può approvare che lo scarto tra il modello scolastico islamico tradizionale proposto dalle *madāris* centrasiatiche e l'astro della piccola borghesia locale contribuì a ispirare, all'interno della società islamica tatara, la necessità di apportare dei cambiamenti ben oltre gli ambienti educativi.

Infine nelle riflessioni conclusive si cercherà di capire se sia mai esistito un concetto unico di modernizzazione, nel mondo islamico, e di come le riforme del XIX e XX secolo abbiano agito da mezzi sociali per ricostituire le politiche interne della *Umma*. Si dimostrerà come molti autori musulmani (e non) ancora oggi difendono la tesi di una modernizzazione incompiuta, ritenendo indispensabile un ritorno alle origini

¹⁸ Sartori, Paolo, *Altro che seta, Corano e progresso in Turchestan (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003, p. 49.

e negando l'esempio di progresso occidentale. Nella sua complessità, l'elaborato vuole difendere una tesi che sostiene l'esistenza di un Islām particolare, andando contro la visione comune che lo identifica come una religione monolitica e, si proverà che la realtà musulmana, che s'inserisce in una dialettica dove la tradizione e l'unicità si pongono in continuo confronto, assume caratteristiche strutturali proprie del territorio. La scelta del caso studio del giadidismo è pertanto volto a dimostrare la molteplicità islamica, comprovando come questa confessione abbia diverse identità che traggono caratteristiche da uno specifico ambiente geografico e culturale con il quale si confronta. Il giadidismo è in grado di dimostrare l'originalità dell'Islām centroasiatico, comprovandone la differenza con il classico orizzonte mediorientale.

Capitolo primo

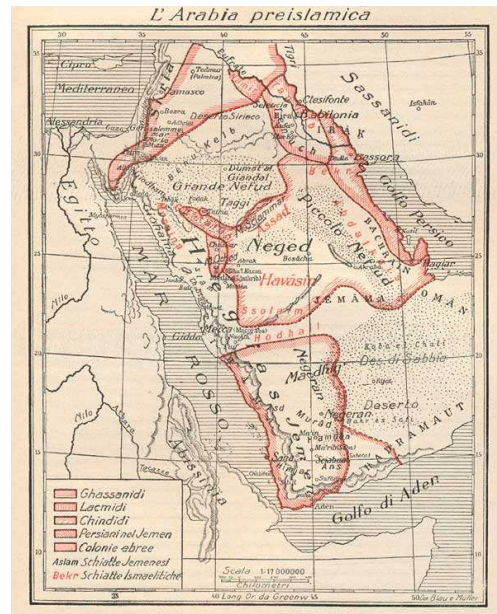
Le religioni dell'Arabia preislamica e Muhammad

1 La penisola arabica

Da oltre due millenni la penisola arabica conserva il nome del popolo e della civiltà che vi risiedono. Al centro di questa regione si erge il *Neged*, un altopiano pietroso interrotto solo dalle distese desertiche del *Nafūd*, le cui dune possono arrivare fino a 30 metri. Nella parte settentrionale, invece, scorrere un fiume disseccato, il *wādi as-Sirhān*, che con i suoi 300 km arriva ad adagiarsi lungo gli aspri terreni del versante meridionale, situati tra l'Oman e lo Yemen, dove si apre un'altra distesa arida, l'*ar-Rimāl*. Nelle regioni meridionali d'Arabia, lo studio delle risorse idriche e dei sistemi d'irrigazione ha da sempre costituito una delle scienze più avanzate. Trovare acqua, alterare il corso dei fiumi, costruire dighe e canali sono sempre state esigenze primarie che hanno, da prima, stimolato l'ingegno umano e poi, reso possibile numerose attività agricole. Tuttavia, prima di ogni opera di bonifica, di fertilizzazione e di ricostruzione del territorio, a definire in maniera composita questo panorama, furono gli insediamenti umani, con le loro particolarità antropologiche e i forti vincoli clanico-tribali che garantirono a queste terre un'eminente originalità culturale.

In questo scenario mediorientale, a emergere con maggior veemenza furono le forze indigene, mentre le istituzioni urbane rimasero sempre in una posizione di second'ordine. Le tribù primeggiarono e si contraddistinsero dal resto del mondo. Si distinsero per una propria frammentazione e anteposero ai decreti statali i codici sanguinei, della famiglia e del gruppo di appartenenza. L'Arabia preislamica si distinse così per essere la culla di un coacervo gruppo di beduini, capaci di creare un ambiente nel quale diversi patrimoni linguistici, epigrafici ed architettonici diedero vita ad inediti sincretismi.

Figura 1. L'Arabia preislamica



Fonte: <http://cronologia.leonardo.it/geogr/arabia.htm>

2. Le società meridionali preislamiche

Sull'etimologia del termine “arabo” si è discusso molto in passato e, si continua a dissertare ancora oggi. Pochi sostengono che, fin dall'inizio, il vocabolo potesse indicare un etnonimo, molti invece tendono ad associarlo a qualcosa di vago e dall'aspetto incerto, ma una precisa risultanza epigrafica minea¹⁹ conferma la tradizionale lezione dei lessicografi arabi, i quali hanno sempre attribuito alla radice ‘rb il senso di: beduino, pastore o abitante delle tende.²⁰ Inizialmente l'epiteto “arabo” denotava quindi una tipologia di uomo, fu poi nel corso del tempo che subì un lento cambiamento e, solo dalla fine del III secolo a.C., grazie anche al contributo di autori

¹⁹ Relativo o appartenente ai Minei, antica popolazione dell'Arabia meridionale, con centro nello Yemen, che sviluppò un regno e una civiltà che gli studiosi moderni collocano tra il 400 e il 50 circa a. C.

²⁰ Filoramo, Giovanni, *Islam*, Editori Laterza, Bari, 2007, p. 6.

come Ya‘mar di Qaryat al Fāw, s’iniziò ad associarlo sempre con più frequenza alla vulgata della penisola arabica.²¹

Rifacendoci agli studi di Giovanni Filoramo, che a sua volta recupera considerazioni di altri antichi genealogisti arabi, in epoche remote, le popolazioni originarie dell’Arabia erano “scomparse”, le dinastie di ‘Ād di Iram, ‘Ābīl della Guhfa, così come diverse altre, si erano estinte e le genti furono distinte in “arabe pure” e “arabizzate”, a seconda degli usi, dei costumi e dell’etnia che li contraddistingueva. A riguardo, è esemplificativo il caso degli arabi yememiti i quali, pur avendo messo da parte le pratiche pagane e abbracciato una fede monoteista proveniente dal nord, diedero dimostrazione di non voler perdere il proprio retaggio nomade e continuarono a condurre una vita girovaga. Probabilmente furono riconosciuti come “arabizzati” e non “arabi puri” proprio perché conservarono, al contempo, sia le caratteristiche dei viaggiatori erranti, tipiche delle antiche dinastie, sia il sentimento monoteista, proprio dei contesti urbani e moderni.

Dozy, Lammens e Nallino considerano l’Arabia preislamica, dal punto di vista religioso, un ambiente “quasi indifferente” a causa di una corposa “praticità” beduina.²² Lungi dal proporre tale assunto come un’asserzione non opinabile e, anche ammettendo che la religiosità preislamica fosse fatta “interamente d’istituzioni e di pratiche,”²³ come già notato da Filoramo, non può sfuggire la notevole differenza fra quello che era l’ambiente beduino, in cui proprio l’andar nomadi non lasciava posto al mito e al rituale²⁴ e il complesso ambito urbano del *Hiğāz* e della *Tihāma*. In proposito va ricordato che, ancora prima dell’arrivo dell’Islām, in tutto il mondo arabo si era cementificato, grazie a un naturale processo di sintesi, un *mélange* culturale, religioso e politico degno di un accorto riguardo scientifico.

²¹ Sull’importanza di Qaryat Dhāt Kāhil, oggi Qaryat al-Fāw, città dell’Arabia centro-meridionale, situata nei pressi di Al-Sulayyil, si veda al Ansari, Abdul Rahman, *Qaryat al-Faw: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Riyadh University Press (St. Martin Press, London & New York), 1982.

²² Dozy, Reinhart, *Essai sur l’histoire de l’Islamisme*, Leyde, Paris, 1879, p. 14.

²³ Fahd, Toufic, *Le panthéon de l’Arabie centrale è la veille de l’Hégire*, P. Geuthner, Paris, 1968, p. 2.

²⁴ Guillaume, Alfred, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Hodder and Stoughton, London, 1938, p. 68.

Chelhod parla di “incoerenza” del sistema religioso arabo, riferendosi alla parte centro-occidentale e settentrionale della penisola,²⁵ mentre Nallino ne evidenzia il carattere utilitario.²⁶ Se si accogliessero le teorie di quest’ultimo, si sposerebbe l’idea che il compito del Profeta e dei suoi Compagni non sarebbe stato per nulla difficoltoso; tuttavia sembra più corretto sostenere la tesi contraria, ribadita anche da Filoramo, per cui tale sforzo fu gravoso, prolungato e convinto.²⁷ Inoltre, la battaglia per la conversione degli idolatri esprimeva un’indole messianica, nella quale a distinguersi furono il sacrificio e il coraggio.

In questo complesso scenario, due furono le tipicità che più di tutte influenzarono l’ambiente e la società umana della penisola arabica: da una parte l’organizzazione della rete sociale, concepita in piccole unità, dall’altra una tendenza evolucionistica radicalmente opposta, basata sulla volontà di edificare unità imperiali sempre più grandi. Prese forma una verità complessa, dove emersero nelle zone più impervie i villaggi rurali e gli accampamenti nomadi. Erano realtà in grado di gestire autonomamente ogni affare e ricomponevano veri e propri microcosmi, volti a fronteggiare ogni tipo di minaccia esterna. In particolare, si considerino i conglomerati dell’Iraq meridionale che, innescarono una vera rivoluzione per la storia del genere umano, poiché determinarono l’integrazione di diversi stanziamenti quali i clan, i villaggi e i piccoli gruppi sedentari.²⁸ Per contro, si sviluppò anche una propensione inversa, testimoniabile con la formazione delle città-stato dell’antica Mesopotamia (3.500-2.400 a. C.) nelle quali gli insediamenti umani iniziarono a organizzarsi in strutture culturali sempre più vaste. All’interno di questa evoluzione dicotomica s’innescarono altre dinamiche e si svilupparono forze centripete e centrifughe che favorirono la distinzione di altri due elementi decisivi: la religione e l’Impero.

Se si vuole comprendere il ruolo della religione, in epoca preislamica, si deve ripensare al popolo dei Sumeri, il quale era convinto che le terre e tutti i loro prodotti appartenessero alle divinità celesti. L’atto di venerazione era un compito primario e la

²⁵ Chelhod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

²⁶ Nallino, Carlo A., “L’Arabia preislamica”, in Nallino, M. (a cura di) *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. III, *Storia dell’Arabia Preislamica. Storia e Istituzioni musulmane*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1941.

²⁷ Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p. 25.

²⁸ Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, London, 1988 p. 3.

sottomissione era intesa come un naturale gesto di gratitudine verso la munificenza delle creature ultraterrene. Durante il periodo sumero, i chierici aumentarono notevolmente la propria influenza e una buona parte dei poteri amministrativi passò nelle mani dei sacerdoti. I luoghi di adorazione si trasformarono in importanti nodi commerciali, gli ecclesiastici acquisirono sempre più prestigio e, oltre a ottemperare le liturgie quotidiane, furono insigniti anche della carica di giudici e di capi politici. In questo modo gli equilibri socio-politici cambiarono e i “guardiani” della religione divennero, con i loro accoliti, dei reali detentori della giustizia.

Un’analisi parallela all’altra forza decisiva, quella dell’Impero, aiuta a spiegare in che modo nella regione mediorientale si fortificò anche il concetto di potere centralizzato. Da prima, l’autorità politica era detenuta dai signori della guerra e dai capi tribù. Questi riuscirono nel corso del tempo ad aumentare il loro prestigio e, dal 2.400 a. C. circa, riformularono a proprio favore gli equilibri di potere, indebolendo le competenze delle città-tempio e provvedendo ad un bilanciamento socio-politico che gli riconoscesse un netto vantaggio. Negli anni a seguire, fino al regno di Hammurabi (m. 1.750 a. C.), i re continuarono a sottrarre autorevolezza ai sacerdoti, acquisendo peculiarità al limite del sacrale. Al monarca fu riconosciuta la carica di mediatore, ossia di chi s’interponeva tra gli uomini e le creature celesti. In questo modo diventò un’espressione terrestre e in seguito acquisì anche la nomina di vicario di Dio, con il potere di governare tutto il genere umano.

Il tempio e i sacerdoti persero pian piano la loro autorevolezza. Ai guerrieri, quale forma di ricompensa per la loro fedeltà, furono consegnate le terre da coltivare, con la possibilità di costruirsi un proprio appezzamento e diventare sedentari, gli artigiani iniziarono a preferire gli affari delle piazze rispetto a quelli dei luoghi sacri, fu sottratto il potere economico alla classe sacerdotale e la società si trovò ben presto traghettata verso una struttura imperiale, nella quale tutto dipendeva dal monarca. I nuovi editti agevolarono l’individualità, crearono i presupposti per svincolarsi dagli obblighi religiosi e favorirono il potenziamento di un ambiente sempre più aperto ai rapporti con l’altro. Il presupposto dell’unione e della solidarietà, tipico dei clan, fu scelto come principio fondamentale, il linguaggio delle élite dominanti divenne quello degli elementi cosmopoliti e il sovrano, con il suo *entourage*, successe alle divinità,

diventando oggetto dei culti locali.²⁹ Il suddito accettava di giurare obbedienza all'Impero per ricevere in cambio sicurezza e protezione. Questa stretta alleanza aveva la forza di un sigillo, era una certezza che conferiva pace al popolo e, al tempo stesso, si contrapponeva come garanzia di fronte a una seconda realtà, quella esterna. Il regno si confrontava con il resto del mondo, fatto di tenebre e oscurità e, senza la protezione del proprio Signore, gli uomini erano abbandonati, in balia della barbarie e privi di qualsiasi difesa. Nei termini di quest'accordo, il re era un rappresentante divino, un sommo sacerdote, il tramite tra il mondo terrestre e quello trascendentale, una creatura scelta per proteggere gli uomini e allontanare il disordine dell'universo. Si può quindi asserire che, nella penisola arabica, la storia che precedette l'avvento di Muhammad e della sua religione, si è distinta anche per aver elaborato un concetto d'Impero basato sull'accettazione di figure dominanti e sulla nozione di fede verso un sostituto di Dio.

In ragione della bipartizione già sopra citata, va ripetuto che, le comunità locali e i gruppi clanici furono un elemento costante della realtà mediorientale, ma in antitesi si formarono anche i grandi regni che, espandendosi, continuarono ad accettare nuovi popoli ed etnie, all'interno della sfera della civiltà araba. Nel corso dei secoli, gli Ittiti, i Cassiti e gli altri imperi unirono la Mesopotamia, l'Anatolia e la Persia in un complesso comune. L'impero assiro (911-612 a. C.) fuse in un'unica entità i territori dell'Iraq, con Persia occidentale e, per un certo periodo, anche con quelli dell'Egitto. Il regno achemenide (550-331 a. C.) raggruppò tutte le genti stanziatesi tra l'Oxus, il Nilo e i Dardanelli, sotto un'unica corona. Dopo Alessandro Magno, l'esercito achemenide fu distrutto e il Medio Oriente ripartito, dapprima nell'impero dei Parti, (226 a. C. - 234 d. C.) e poi in quello Sassanide (234-634 d. C.). Nella regione occidentale gli stati invece divennero parte dell'Impero Romano, detto bizantino.

Lo sviluppo delle civiltà imperiali coincise anche con la trasformazione del sentimento religioso. Se prima si era diffuso un culto nel quale le divinità erano in simbiosi con le figure familiari e con i miti tribali, ora l'intensificarsi del potere centrale portò a ri-pensare al ruolo umano, sfigurando alcuni idoli e favorendo il riconoscimento di nuovi miti dalle caratteristiche soprannaturali. I numi furono elevati a oggetto di culto, furono conformati a una concezione panteistica che rispecchiava una gerarchia

²⁹ *Ibidem*, p. 5.

delle divinità e si consentì ai popoli di partecipare a un universo comune, preservando le proprie forme locali di culto.

L'unicità divina, che non trova la sua origine nella penisola arabica, fu predicata per prima dai profeti di Israele e, nel VII secolo a. C., anche da Zoroastro, mago di origine persiana. Il messaggio di un unico creatore fu promosso altresì dal Cristianesimo e dall'Islām, ma non essendo questa la sede per approfondire uno studio dedicato all'evoluzione del sentimento monoteista, basti ricordare che, in alcune parti dell'Iraq e in tutta la Persia, gran parte della popolazione aderì spontaneamente alla religione zoroastriana, con l'eccezione di alcune eresie, tra cui il Manicheismo e il Mazdeismo, mentre in altre parti della penisola arabica, erano predicati gli insegnamenti del Giudaismo e del Cristianesimo, che suscitarono un grande seguito.

Agli albori dell'Islām, il mondo arabo si era confrontato con molte altre realtà, la chiesa dell'Egitto era copta, quella della Siria giacobita mentre in Iraq prevaleva la confessione nestoriana. Secondo il Giudaismo, Dio, oltre ad aver comandato al suo popolo di rispettare la legge divina, lo avrebbe anche sottoposto a giudizio, sia nella realtà terrestre, sia in quella celeste. Lo Zoroastrismo confidava in un essere supremo, Ahura Mazda, fatto di luce e verità, il quale creò il mondo e professava la lotta tra il bene e il male. Secondo il suo volere, gli esseri umani, con i loro gesti di fede, erano chiamati a contribuire alla vittoria sulle tenebre. Il Cristianesimo, invece, pur professando idee simili, trovava nella divinità trina, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, il suo massimo fondamento.

In quello che fu un complesso ambiente poliedrico, la popolazione araba si ritrovò a convivere e a confrontarsi con i dogmi del mondo ebraico, cristiano e zoroastriano. Tutte e tre le religioni erano monoteistiche, trascendentali, credevano in un regno celeste, descritto come la vera meta da raggiungere per il fedele e condividevano l'assunto che Dio era il creatore di ogni cosa, chiamato a governare gli uomini.

Una volta che il credo islamico si diffuse e si radicò, le conquiste musulmane del VII secolo non portarono a un violento cambiamento del sistema antecedente. Nella penisola, infatti, sopravvissero forme di organizzazione statale, credenze mistiche e alcuni aspetti atavici, tra cui l'importanza del distinguo etnico. Recenti studi di carattere

antropologico hanno mostrato come la situazione, al tempo del Profeta, di fatto favorisse l'affermazione di una composizione su base religiosa delle tensioni che interessavano l'ordine sociale vigente³⁰, proprio a conferma dell'indissolubilità e dell'importanza di molti elementi primitivi. La diffusione di santuari, dove si veneravano divinità pagane e l'identificazione di periodi sacri nei quali era bandita ogni forma di ostilità, attestano il peso dell'importanza sociale e culturale della devozione, molto prima della rivelazione di Muhammad. L'Arabia preislamica conosceva già il monoteismo e, le lotte fratricide avevano già creato un terreno favorevole a quella che sarebbe stata l'avanzata di un'istituzione capace di ri-unire tutte le anime tribali sono un unico sigillo.

3. Le religioni della penisola arabica

Prima dell'arrivo dell'Islam, nell'Arabia desertica, dislocati vicino a fonti d'acqua e ad alberi, si trovavano numerosi spazi, riconosciuti dalla memoria locale come luoghi sacri e considerati centri di culto. Per motivi visivi anche le alture, gli elementi naturali e le rocce diventarono postazioni idonee per venerare le divinità pagane³¹ e, sebbene in maniera un po' impropria, possono da noi essere paragonati ai santuari o ai templi di origine greca. Si conservano precise testimonianze di due dei centri più noti, ossia quello di Dhū 'l-Khalasa³² e quello di al Uqaysir a Tabāla, ma tutto il mondo arabo è ricco di altre costruzioni simili.³³

Una particolare attenzione va posta alla *Ka'ba*, un tempio ubicato nella città santa della Mecca e posto in prossimità di una depressione dove affluiscono le acque piovane. Si tratta di una costruzione molto antica, il cui nome ha un significato generico, incerto e vago e a tal riguardo è opportuno citare il geografo musulmano Yāqūt, il quale specifica che nella lingua araba "ogni edificio a pianta quadrata è da

³⁰ Branca, Paolo, ...*cit.*, p. 10.

³¹ Sulle molteplici divinità adorate nella regione, si veda: Toufic, Fahd, *Le panthéon... cit.*, Paris 1968.

³² Sulla tradizione di Dhū 'l-Khalasa, si veda: Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 124 ss.

³³ Si veda Chelhod, Joseph, ... *cit.*

chiamarsi *ka'ba*".³⁴ Il vocabolo si riferisce anche ad altre strutture dall'aspetto rettangolare, in quanto la radice *k'b*, serve principalmente a descrivere ciò che è quadrato e cubico,³⁵ tuttavia la celebre *Ka'ba*, presente anche nelle sacre scritture musulmane e preziosa alla memoria islamica, è quella meccana che, in epoca preislamica si prestava al culto della divinità di Hubal.³⁶

Originariamente, all'interno di quello che oggi è il più sacro centro islamico, si trovava una pietra nera, venerata per essere un elemento celeste disceso dal cielo e donato da Dio all'umanità. Il santuario sorgeva vicino alla fonte di *Zam Zam* e la sua acqua amarognola, unita ai frutti locali, era offerta come rinfresco ai pellegrini. All'interno del santuario vi erano numerose sculture e decorazioni, tra cui la statua di Hubal, posta proprio in prossimità del pozzo, deputato a raccogliere le numerose offerte dei fedeli e il sangue delle vittime sacrificali.

Intorno a questi tracciati, si creavano abitualmente dei circuiti di devozione e i perimetri più adiacenti allo spazio di preghiera venivano proibiti ai visitatori; l'ingresso era concesso solo ai più puri, ossia a coloro i quali avevano già compiuto precedenti viaggi di ringraziamento e si erano distinti per la loro fedeltà. I novizi dovevano sottostare a una preparazione spirituale con il *sādin* del tempio, che non era da confondersi con un semplice custode, ma bensì fingeva da intercessore e vestiva i panni di colui che imponeva le pratiche penitenziali come: sottostare a periodi di digiuno, rispettare un dato abbigliamento ritenuto rispettoso o sottoporsi alla rasatura dei capelli per purificare il corpo del fedele. Dopo aver ottenuto il beneplacito del *sādin*, il credente poteva venerare le sue divinità e tramite il sacrificio di animali o le immersioni nelle acque delle fonti sacre, si compiva la professione di fede.

Nella tradizione preislamica, oltre il *sādin* si possono citare molte altre figure spirituali che fungevano da mediatori e permettevano ai pellegrini di instaurare un rapporto di favore con le creature celesti. Il *kāhin*, per esempio, stabiliva un contatto

³⁴ Su tale edificio e sulla sua valenza si veda anche Chodkiewicz, Michel, "Le paradoxe de la Ka'ba" in *Revue de l'histoire des religions*, No. 222, 4/2005, pp. 435-461.

³⁵ Fahd, Toufic, *Le Panthéoncit.*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968, p. 204.

³⁶ Per i fatti e le indicazioni essenziali su questa divinità si veda. Fahd, Toufic, "Une pratique cléromantique à la Ka'ba pré-islamique" in *Semitica*, No. viii, 1958, pp. 55-79. Dello stesso autore si veda anche la voce "Hubal", in *EF²*, Vol. 3, pp. 536-537. Sul culto di Hubal e sulla sua presenza alla Mecca si veda anche Peters, Francis E., *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton University Press, 1994, p. 24.

estatico con la realtà ultraterrena, recitando un messaggio tribale e seguendo particolari forme cadenzate. Vi erano le chiromanti e i raddomanti che, nel corso della storiografia, non persero la loro considerazione e continuarono tutta una serie di attività legate alla contemplazione e all'ascesi, sopravvivendo fino in epoca moderna. Alcuni di questi asceti conservarono un'alta stima tra la popolazione, guadagnandosi l'appellativo di veri e propri scienziati. Tuttavia, anche se la tradizione islamica ha riconosciuto nella sua evoluzione teologica l'esistenza dei mistici, ne ha sempre svilito le qualità e le capacità,³⁷ facendo mancare a loro un degno riconoscimento.

4. Il passaggio dalla *ḡāhiliyya* all'*Islām*

Lungo la costa arabica,³⁸ dove si estendevano i grandi palmeti che producevano datteri, vi erano le città commerciali e le basi carovaniere da cui partivano le compagnie per il Crescente fertile. Grandi capoluoghi come Khaybar, Yathrib e La Mecca fungevano da poli mercantili e i siti come Tā'if, noti per un clima più mite, permettevano la diversificazione dell'agricoltura. La storia della civiltà musulmana ebbe inizio proprio in questi luoghi, nel VII secolo e fu in forza della loro religione che gli arabi divennero i protagonisti di vicissitudini che li portarono ben oltre i confini del loro ambiente d'origine.³⁹

Il periodo che precede la Rivelazione è definito dagli islamici *ḡāhiliyya*, ossia lo "stato d'ignoranza", poiché concepito come un momento in cui a dominare erano le forze pagane, in conflitto con i principi monoteisti della dottrina di Abramo.⁴⁰ Anche nelle scritture coraniche troviamo un termine che designa una situazione precedente

³⁷ Sulla figura del Kahin si veda Fahd, Toufie, "Kāhin" in *EF*², Vol. 4, pp. 420-422. Più in generale, sull'arte della divinazione ai tempi di Muhammad, ancora Toufie Fahd, "Divination", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. 1, 2001; dello stesso autore anche: "Anges, démons et djinns en Islam", in *Sources Orientales*, VIII, Paris 1971, 155-213; e *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966; Paris 1987.

³⁸ La penisola arabica si distingue fra la zona costiera affacciata sul Mar Rosso, l'*Hiḡāz*, e la zona interna desertica, il *Neged*.

³⁹ Branca, Paolo, ... cit., p. 7.

⁴⁰ Sul concetto di *ḡāhiliyya* o *jāhiliyya*, si veda: Shepard, William E., "Age of Ignorance", in *Encyclopaedia of the Qur'ān* Jane Dammen McAuliffe, Brill, Georgetown University, Washington D.C., Vol. 3, 2003.

all'Islam, una sorta di *status* da collocare in un tempo molto remoto da cui allontanarsi e non prendere più per riferimento. (Corano, V, 50; XXXIII, 33; XLVIII, 26.)⁴¹

Non esistono molte fonti che permettono allo storico di descrivere con precisione cosa sia la *ḡāhiliyya* e la realtà della penisola arabica nel VI secolo, tantomeno il passaggio da “questo stato d'ignoranza” all'accettazione di una religione monoteista. Questo momento non deve essere inteso come una frattura radicale, suggerita più da rappresentazioni che discendono dal dogma islamico,⁴² la società preislamica visse un processo di trasformazione sociale nel quale abbandonò il paganesimo in favore del monoteismo. Secondo alcuni islamisti moderni la *ḡāhiliyya* non dividerebbe solo in due il tempo, ma ripartirebbe anche lo spazio, decretando una zona nella quale vi sono gli adepti e un'altra per coloro che si allontanano dalla fede, pur continuando a definirsi musulmani. Questi ultimi sono, infatti, accusati di permanere nella *ḡāhiliyya*, come se non avessero mai ricevuto la Rivelazione.

È interessante notare come il tipo di rapporto fede-cultura che ha caratterizzato l'Islām delle origini⁴³ sarebbe stato particolarmente fecondo per il rapido sorgere di una nuova civiltà e, come sostiene Branca, “*nell'evoluzione musulmana la ḡāhiliyya non costituirebbe un legame condizionante come quello dell'ebraismo verso il cristianesimo, pur rappresentando però un termine di paragone fondamentale e non trascurabile*”.⁴⁴

Prima dell'arrivo della religione Rivelata, il sistema mercantile fece crescere i patrimoni e favorì l'individualismo a danno dei valori clanico-tribali, i beduini si erano trasformati in uomini d'affari pur restando privi d'ideali, non avevano maturato un senso d'appartenenza clanica e il loro spirito non si abituò alla totale contemplazione di un essere superiore. L'identità araba e beduina iniziarono a subire cambiamenti e molti dimenticarono quelle le virtù cardinali nella società nomade ovvero: la prodigalità, il coraggio, la pazienza e la perseveranza.⁴⁵

⁴¹ Bausani, Alessandro, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Firenze, 1998.

⁴² Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 2.

⁴³ Si veda Bausani, Alessandro e Biancamaria, Scarcia Amoretti, *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Istituto di studi islamici, Roma, 1981, pp. 99-116.

⁴⁴ Branca, Paolo, ... *cit.*, p. 28.

⁴⁵ Si veda Montgomery Watt, William, *Mahomet*, Payot, Paris, 1989.

Nonostante nell'Arabia pre-islamica perdurassero pratiche clanico-tribali dove gli alberi e i monoliti erano visti come dimore divine, la pratica del pellegrinaggio verso i tempi pagani era un'usanza comune e gli uomini immolavano animali in segno di gratitudine, furono molti gli elementi estranei che penetrarono nelle tradizioni locali, dando vita a sincretismi religiosi e culturali del tutto originali. Gli influssi più marcati provennero dalle civiltà monoteiste e i loro dogmi si fusero con le consuetudini nomadi. È accertato che numerosi gruppi ebraici e cristiani erano, già da tempo, installati nella penisola, ma non è stato ancora possibile stabilire in che misura essi abbiano influenzato direttamente la tradizione musulmana.⁴⁶ Non stupisce pertanto che, la parentela tra l'Islām e il monoteismo, specie quello ebraico e cristiano, non sia mai stata messa in discussione dai seguaci di Muhammad, i quali sono sempre rimasti fedeli alla propria tradizione esegetica.⁴⁷

In Arabia, la diffusione di alcuni racconti biblici fu reinterpretata come la divulgazione delle leggende degli antichi, a Yathrib, dove gli ebrei avevano una grande

⁴⁶ Si veda anche Nallino, Carlo A., *Ebrei e cristiani nell'Arabia preislamica*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1941, III, 87-156 e Noja, Sergio, "Islām e giudaismo: il problema delle origini", in *I problemi di Ulisse*, XIV, Sansoni, Firenze, 1977, 21-30.

⁴⁷ "La concezione cristiana della rivelazione è molto diversa da quella islamica. Il cristiano che legge le profezie d'Isaia o di Ezechiele può constatare che lo stile dei loro oracoli, la scelta di determinate immagini hanno qualcosa di particolare, legato alla personalità stessa del profeta. Non di meno crede che Dio sia l'Autore di tutte le loro profezie. Dalla Trascendenza e dall'Immanenza divine consegue il fatto che, invece di esprimersi in un linguaggio diverso da quello umano, Dio passa invece prendere talmente possesso dell'attività del profeta, sua creatura, da riuscire a fargli dire ciò che vuole pur senza forzare il normale esercizio delle sue facoltà. Così il cristiano considera ogni frase, ogni parola d'Isaia o d'Ezechiele come parola di Dio, pur sapendo che quelle stesse frasi e parole corrispondono alla mentalità del profeta. Il profeta, con le sue facoltà umane, è nelle mani di Dio come una penna dotata di un'intelligenza, di una volontà e si una sensibilità di cui Dio è l'arbitro assoluto e che non scrive nulla che non sia da Lui voluto e ispirato. L'esistenza di vari generi letterari nella Bibbia non costituisce quindi un problema per il teologo cristiano. Questa teoria rende perfettamente ragione della varietà degli stili che si constata nei diversi libri della Bibbia, varietà che si impone come un dato e che non è possibile attribuire a falsificazione senza rifiutare la Bibbia in blocco. Nella teologia islamica il problema non si pone allo stesso modo, il Corano infatti è stato per la quasi totalità dei musulmani l'unico libro al mondo ad essere considerato rivelato. In teoria, infatti, essi ammettono l'esistenza di una Torah, di un libro dei Salmi e di un Vangelo donati da Dio agli uomini. Ma, dato che il Corano afferma che tali testi sarebbero stati falsificati, la teologia musulmana non tiene praticamente in alcun conto le loro edizioni attualmente diffuse tra ebrei e cristiani. Una simile linea di condotta si ispira al detto del Profeta: "Non approvateli, né smentiteli". Tale rifiuto ha conseguenze rilevanti. Non essendo d'altra parte per nulla inclini a ricerche di critica storica o testuale, i musulmani non si sono mai messi alla ricerca di testi autentici di cui il Corano afferma l'esistenza. La concezione musulmana della Trascendenza divina, escludendo ogni analogia, non poteva che rafforzare tale credenza: un musulmano comprenderà difficilmente come l'analogia della causa strumentale rispetti del tutto e senza alcuna restrizione la Trascendenza di Dio" in Jomier, Jacques, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte*, in "Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales", Il Cairo, Vol. 1, 1954, pp. 70-71.

influenza, fu favorita la diffusione di pratiche monoteiste, senza però imporre e impedire il culto di altre divinità.⁴⁸ La frattura tra quello che è definibile “il prima”, cioè lo stato di ignoranza e “il dopo”, quando Dio si rivela agli uomini per consegnare loro la legge sacra, è caratterizzata da un periodo poroso, fatto di influenze, contaminazioni ed osmosi continue. Secondo la tradizione musulmana, il paganesimo era una pura manifestazione di decadenza, successiva al monoteismo di Abramo e di tutti gli altri profeti e patriarchi. L’Islām fu interpretata come una forza capace di cambiare il destino dell’uomo, ponendo fine al declino morale.

La religione musulmana, in origine, evitò di proporre una rottura netta con l’eredità culturale della civiltà precedente, preferendo una sorta di mediazione giocata tra l’innovazione e la conservazione. Tale conciliazione diventerà un assunto fondamentale di questa dottrina, a tal punto che tornerà in *auge* con i riformismi del XIX secolo per legittimare i bisogni di purificazione di una religione contaminata da troppe influenze esterne. Questo *trait d’union* essenziale che lega il concetto di riforma a quello di tradizione rimarrà costante, in tutto il farsi della storia islamica, distinguendo l’Islām come una scienza fatta di particolarismi e principi assoluti.

5. La figura di Muhammad

Il tempo storico nel quale s’iscrisse l’Islām succedette al tempo ciclico della profezia⁴⁹ e Muhammad venne presentato come “il sigillo dei Profeti” (*khātam al-nabiyyīn*) proprio perché riconosciuto come l’ultima guida spirituale, venuto dopo Adamo, Abramo, Mosè e Gesù. Nelle sacre scritture musulmane divenne il suggello⁵⁰ e la sua figura chiuse quello che fu il lungo ciclo delle rivelazioni terrestri. La legge rivelata da Muhammad è l’ultimo messaggio di Dio, quindi a differenza di quello di Mosè e di Gesù, non sarà mai abrogata.

⁴⁸ Lecker, Michael, “Idol Worship in Pre-islamic Medina (Yathrib)”, in *Le Muséon*, n. 106/3-4, 1993, pp. 331-343. Sulle comunità ebraiche a Medina si veda: Lamnes, Henri “Les juifs de la Mecque à la veille de l’Hégire”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, Vol. 8, 1918, pp. 145-193.

⁴⁹ Mervin, Sabrina,*cit.*, p. 1.

⁵⁰ Corano, XXXIII, 40.

La leggenda vuole che l'esercito di Abraha invadesse la Mecca nello stesso anno (570 circa) in cui nacque il Profeta e, la *sura* 105 ricorda che proprio in quell'anno un lancio di sassi da parte di uno stormo d'uccelli aveva indotto il ritiro di un esercito invasore. Un fatto così singolare non poteva non essere accostato a un altro evento altrettanto clamoroso e, fu così che in quel giorno si determinò la nascita di Muhammad, cioè di colui che era stato scelto per portare l'ultimo messaggio di salvezza.⁵¹

Il Profeta discendeva dai Quraysh,⁵² un clan deputato alla custodia del santuario della *Ka'ba*, ubicato nella città santa della Mecca. Data la prossimità a importanti vie commerciali che collegavano il Mediterraneo con l'Oceano Indiano, numerose erano le carovane che facevano sosta in questo luogo santo e i suoi templi e i suoi santuari divennero, inevitabilmente, fonte di lauti guadagni. Il pellegrinaggio era sempre stato un'importante occasione di reddito, in grado di garantire prosperità e, non stupisce che, anche la famiglia paterna di Muhammad conquistò le sue ricchezze inserendosi proprio in questi traffici.⁵³

Il prescelto rimase orfano all'età di soli sei anni. In un primo momento fu affidato alle cure del nonno paterno, il quale però venne a mancare due anni dopo e il bambino passò sotto la custodia dello zio, Abū Talīb, le cui condizioni economiche erano tutt'altro che rosee. Degli anni precedenti le visioni poco è stato scritto e la sorte del fanciullo sembra simile a quella di molti altri profeti. La religiosità musulmana riporterà avvenimenti agiografici, come l'incontro con Bahīrā, un monaco arabo dei Qays che lo avrebbe visto nella siriana Busra, intuendo fin da subito le grandi potenzialità del giovane, all'epoca dodicenne, come Gesù quando incontrò i sacerdoti nel Tempio.

Dopo una tranquilla adolescenza, intorno ai vent'anni Muhammad entrò al servizio di una compagnia carovaniera e iniziò a guidare le spedizioni di cammelli verso

⁵¹ Circa la narrazione della leggenda si veda anche De' Bardi, Filippo, *Storia della letteratura araba sotto il Califfato*, Vol. 1, Le Monnier, Firenze, 1846.

⁵² Si veda anche Rubin, Uri, "Quraysh", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol 3, Brill, 2004.

⁵³ Sulla situazione economico-commerciale della penisola arabica si vedano i lavori di Crone, Patricia, *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton 1987, Peters, Francis E., "The commerce of Mecca before Islam", in Farhad Kazemi and Robert D. Mc Chesney (eds.), *A way prepared. Essays on Islamic culture in honor of Richard Bayly Winder*, New York, 1988.

la Siria. Passarono pochi anni dal suo primo ingaggio, quando Muhammad accettò la proposta di matrimonio di Khadīġa, la ricca vedova quarantenne proprietaria della compagnia di cui era al soldo.⁵⁴ Da questa loro unione sopravvissero solo figlie femmine, in quanto, tutti e tre gli eredi maschi dati alla luce morirono in età prematura. Si dice che il Profeta avrebbe avuto, in seguito, altre nove consorti, restando però fedele a Khadīġa fino alla morte della donna, avvenuta dopo venticinque anni di matrimonio, nel 619.

Quando Muhammad aveva circa trentacinque anni, fu annunciato che la costruzione della Ka 'ba sarebbe stata sottoposta a una serie di restauri. L'importanza e la sacralità di tal edificio proibivano ai clan della Mecca di escludere anche solo una delle altre tribù nelle opere di riparazione e tutte le famiglie locali parteciparono alla manutenzione, senza alcuna eccezione. A ognuno fu affidata un'attività specifica, ma l'onore di ricollocare la pietra nera, posta al suo interno, creò dispute animose. Tramite una scelta congiunta fu deciso di conferire l'importante incarico al primo uomo meritevole che fosse transitato nella zona, e così, il giovane Muhammad, di cui già si apprezzavano le doti in fatto di equilibrio morale e di affidabilità, fu incaricato di tale operazione.⁵⁵

Muhammad fu un Profeta, un Messaggero, il capo spirituale di una nuova società e a lui, il Misericordioso affidò il compito di diffondere il nuovo sentimento islamico. Era un semplice messo, consegnava la parola di Dio e, pertanto, tale ruolo non può essere confuso con un'incarnazione divina. Dal punto di vista teologico, se si suggerisse il contrario, si confonderebbe il confine tra il celeste e l'umano. Uno degli assunti più importanti della fede islamica è infatti il limite tra creatore e creatura e proprio in virtù di questo il Corano recita: *“Non c'è altro Dio all'infuori di Dio, e Muhammad è il suo Profeta.”* A Muhammad, come anche ad altri fondatori delle religioni, si deve riconoscere la grandezza di aver costituito un ponte tra mito e Storia,

⁵⁴ La tradizione musulmana testimonia che Khadīġa fu la prima a credere che le rivelazioni ricevute da Muhammad fossero di origine divina e non diabolica. Confortò il marito esortandolo a credere e non avere paura di Allah, per questo la donna porta il titolo onorifico di “madre dei credenti” e *Al kubra*, “la più grande”, si veda Crespi, Isabella Elisabetta, Ruspini, (a cura di), *“Genere e religioni in Italia. Voci a confronto”*, Franco Angeli, Milano, 2014

⁵⁵ Filoramo, Giovanni, ...*cit.*, p. 44.

tra il regno dell'azione divina e di quella umana,⁵⁶ nonché di aver consegnato un mezzo di salvezza al genere umano.

Nel Libro sacro, il Profeta sostiene di non possedere qualità superiori, “*Io non sono che un Ammonitore e un Messaggero di buone novelle*” (Corano, VII, 188), sebbene alcuni versetti riportino episodi soprannaturali che suggerirebbero il contrario. Si prenda per esempio l'inizio della sura XCIV ove si legge: “*O non t'abbiamo aperto il petto e non abbiamo deposto il peso che t'aggravava il dorso?*”. Questo versetto fu poi rielaborato in un *hadīth*, dove si racconta che Muhammad, fu accompagnato in cima a una montagna,, gli fu aperto il petto e una forza celeste gli estrasse il cuore lavandogli la parte malvagia che infettava il suo spirito. In altri *ahadīth* il Prescelto sembra imitare Gesù e compiere miracoli analoghi a quelli descritti dalla tradizione evangelica. In uno di questi episodi si narra che da un'unica pecora il prescelto riuscì a sfamare mille persone, evocando chiaramente il ricordo della parabola della moltiplicazione dei pani e dei pesci, presente nel Nuovo Testamento.⁵⁷ Nelle letture sacre si evince palesemente che le gesta miracolose di Muhammad sono sempre compiute tramite la volontà Dio.⁵⁸ È il Creatore l'artefice dei miracoli, mai l'uomo. Non si potrebbero attribuire a un individuo doti ultraterrene perché si entrerebbe in contrasto con il principio basilare del *al-tahwid*, dell'unicità di Dio onnipotente.

Tutti i musulmani distinguono quelli che sono i versi corani, cioè le parole pronunciate da un uomo per volere dell'Altissimo, dai racconti personali dell'ultimo Profeta, che hanno una portata inferiore e che sono da associare agli *ahadīth* ed alle consuetudini e diventano una fonte giurisprudenziale. Attraverso gli *ahadīth*, – le azioni e i discorsi del Prescelto –, la vita del Profeta è diventata un modello da seguire, un paradigma, un comportamento ideale da adottare e prendere come atto di dimostrazione d'eccellenza. Se *Imitatio Christi* significa imitare il sacrificio di Cristo e adottare il suo Vangelo d'amore,⁵⁹ *Imitatio Mahometi* esprime invece la necessità di riprodurre l'atteggiamento di chi ha consegnato la rivelazione.

⁵⁶ Ruthven, Malise, *Islam*, Einaudi, Torino, 1997, p. 49.

⁵⁷ Si vedano Mt. 14,13-21, Mt. 15,29-39, Mc. 6,30-44, Lc. 9,12-17, Gv. 6,1-15.

⁵⁸ Si vedano le sure III: 49, 79; XIII:38

⁵⁹ Ruthven, Malise, ... *cit.*, p. 44.

In linea con quello che è il buon esempio, esiste anche una parte della comunità che trae stili di condotta dalle abitudini private del Messaggero e non mangiano cibi come l'aglio, il mango e il melone solo perché si dice che a Muhammad non piacesse, mentre, per la causa contraria, prediligono il miele e la carne di montone.

Il racconto della vita del Profeta è stato diligentemente ricomposto dalle testimonianze orali dei suoi compagni e da alcuni dettagli presenti nel Corano. Le prime biografie di Muhammad rivelano intenti esegetici e apologetici.⁶⁰ Spiegano le circostanze della rivelazione e contengono molto materiale di carattere retorico, rituale e soprannaturale. Va rilevato che passò molto tempo tra la vita del Profeta e la pubblicazione di questi primi saggi e risulta impossibile accertarne la veridicità. Il primo scritto dedicato alla vita di Muhammad è il *Sirat Rasul Allah* (Vita del Messaggero di Dio) di Ibn Ishāq, autore che morì oltre un secolo dopo il Profeta⁶¹ e il testo è parte di una più ampia opera intitolata *Al-kitāb al-kabīr* (Il Grande Libro) che riassume il pensiero di tutti i principali autori del periodo storico arabo, tra cui il Messaggero.

6. La rivelazione (*al-tanzīl*)

Dopo il matrimonio con Khadija, il Profeta si trovò in una situazione di agio che influì molto sulla sua vita quotidiana, portandolo a favorire i periodi di riflessione. Moltiplicò i ritiri spirituali e, sul monte Hirā, in un giorno del mese di *ramadān*, sul fare dei quaranta anni, ebbe la sua prima esperienza teopatica. Alcuni studiosi sostengono che le pratiche religiose da lui adottate durante le meditazioni appartenessero alla cultura pagana; altri invece ritengono che derivassero dagli anacoreti cristiani, incontrati da Muhammad durante la sua attività di carovaniere.

La moglie e il cugino 'Ali, figlio dello zio Abu Talib dal quale Muhammad fu accolto dopo la morte del padre, accettarono subito la veridicità delle rivelazioni, ma il Profeta si astenne da qualsiasi proclamazione pubblica per oltre tre anni. In un primo

⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁶¹ Si veda Krauss-Sánchez, Heidi R. "Ibn Ishāq", in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Vol. 1, Brill, 2010.

momento l'eletto diffuse il messaggio divino solo al suo entourage poiché era consapevole dei pericoli e degli effetti che avrebbe provocato un simile atteggiamento. Secondo Ibn Ishāq, la predicazione della nuova religione incorse anche in una serie di ostacoli con le tribù locali, perché Muhammad aveva già da qualche tempo iniziato a screditare le altre divinità pagane, disprezzandole e contestandole apertamente.

I primi annunci divini avvennero nella città della Mecca, ma per raccogliere attorno a sé un numero sempre maggiore di sostenitori e creare nuovi adepti, Muhammad con i *mujājirūn*⁶² preferì allontanarsi, in cerca di una città più aperta al confronto. Scelse Yathrib. Questo centro urbano, oltre a essere designato per dare la luce al nuovo stato islamico fu, in un secondo momento, ribattezzato con il nome di Medina ed entrò a far parte della storia maomettana. La migrazione verso Yathrib costituisce un momento essenziale per la società islamica, non solo perché testimonia l'inizio di una nuova era, ma anche perché la data dell'evento fu scelta come il principio della civiltà islamica. Il ridotto numero di fedeli compì l'Egira (dall'arabo *hiġra* significa migrare) alla fine del mese di settembre dell'anno 622, ma va notato che tale data subì delle modifiche e fu fatta coincidere con il primo mese del calendario in vigore, ossia il 16 luglio del 622. È importante comprendere che la migrazione non fu compiuta solo per trovare un ambiente più confacente alla predicazione di un nuovo credo religioso. Muhammad doveva spezzare ogni vincolo clanico-tribale esistente, in modo da recidere i legami che vincolassero la nuova comunità con le tribù di appartenenza. Il lignaggio doveva essere sostituito con un nuovo accordo che si basava sul riconoscimento di un'unica fede e di un unico capo.⁶³

Secondo la tradizione, Allāh fece scendere il suo verbo sugli uomini in momenti successivi⁶⁴ e, tramite il suo inviato (*rasūl*), l'arcangelo Gabriele (Jibrīl), Muhammad

⁶² Coloro che sono migrati per seguire il Profeta hanno abbandonato tutto diventando l'esempio del distacco materiale richiesto a ogni credente sincero. Si veda Arnaldez, Roger, Luigi G., Cagni, et al., *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Jaca, Book-Massimo, vVol. 5, Milano, 1993.

⁶³ E' fondamentale la pregnanza di questo avvenimento come paradigma di ricchezza, cfr. Branca, Paolo, *Significato e attualità dell'Egira nel mondo islamico*, in "Quaderni asiatici", II, 1985, n. 5/6, 18-19 e Lewis, Bernard, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari, 1991, p.107 e pp. 120-121.

⁶⁴ Il termine *tanzīl*, dalla radice verbale araba di *n-z-l*, in arabo traduce l'immagine delle piogge, ed è comunemente caratterizzato dalla metafora spaziale del movimento che porta a pensare al gesto di "scendere, cadere o mandare giù", ma prosaicamente tale vocabolo viene più spesso associato alle sequenze rivelatorie. In generale sulla rivelazione si veda: Madigan, Daniel A., "Revelation and Inspiration", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 4, 2004, pp. 437-448.

ricevette le rivelazioni attorno all'anno 610. Come già anticipato, il dettato coranico fu reso noto solo nel 613 e le visioni proseguirono fino alla morte del prescelto, avvenuta nel 632. Durante il primo periodo si assistette a una vulgata circoscritta per lo più solo ai familiari. Non si hanno notizie certe e molti elementi restano ancora da verificare: l'ordine esatto delle *sure* "scese" infatti, non è ancora del tutto sicuro. Da un punto di vista storico è quindi difficile tracciare con precisione gli inizi della teofania, ma stando alla tradizione, il Profeta avrebbe ricevuto il primo brano quando si ritirò in meditazione nella grotta del monte *Hirā* e qui, sarebbe apparso l'arcangelo Gabriele che gli avrebbe ordinato:

*Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato
Ha creato l'uomo da un grumo di sangue!
Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo.
Colui che ha insegnato l'uso del calamo,
ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva. (Corano, XCVI, 1-5)*

Queste frasi iniziali mettono subito in luce i principi fondanti della nuova fede, per cui Dio è il creatore di tutte le cose e del genere umano. I versetti sono quelli della "*Sura del grumo di sangue*" che, di fatto, costituiscono l'introduzione coranica. Un confronto storico ci porta tuttavia a dire che il ritiro in pellegrinaggio nella grotta sul monte *Hirā* non è un episodio certo e l'intervento dell'arcangelo Gabriele sembra essere stato aggiunto a posteriori.⁶⁵ Inoltre, il nome della creatura celeste non è menzionato in questi versi e nel Libro sacro appare soltanto nelle *sure* ritenute più tarde (Corano, II, 97-98 e LXVI, 4). Nonostante non sussista la certezza che tali versetti siano stati i primi a essere rivelati, il salmo è però divenuto il principio del Corano, trovando la piena accettazione da parte dei suoi fedeli.

Considerando uno studio della rivelazione coranica anche da un punto di vista più antropologico, va evidenziato che il concetto di monoteismo è uno degli elementi cardini della fede islamica e si pone in netta opposizione con quella che era la tradizione beduina politeista dell'epoca. Nel Corano si legge infatti: "*Dicono i beduini: noi non*

⁶⁵ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 4.

crediamo, Rispondi loro: voi non credete; dite piuttosto: abbiamo abbracciato l'Islam" (Corano, XCIX, 14). È interessante notare che, lungo tutta la lettura delle sacre scritture islamiche, si trova spesso l'antitesi "ignorare/sapere", che rimarca il messaggio messianico nel quale da un lato si pone l'esistenza dei credenti che accettano la sottomissione a Dio e il ruolo di *muslimūn* (il sottomesso) e dall'altro si evidenzia il ruolo delle anime perse che hanno rifiutato il messaggio celeste.

L'Islām sostiene il credo di un Dio unico, ma va specificato che tale dogma sia emerso come secondario e perciò non imposto da subito. Prima di fondare la religione islamica il Profeta professava l'hanīfismo, un credo molto diffuso nell'ambiente beduino e, quando iniziò a parlare di monoteismo, dovette scontrarsi con un duro ostracismo da parte delle molte tribù meccane. Come suggerisce Mervin, diventa più facile ricostruire e comprendere questo passaggio se si considera il suo aspetto economico. I cambiamenti religiosi, infatti, non minacciarono solo la posizione dei luoghi sacri, ma anche tutta una serie di poteri annessi. Gli abitanti della Mecca, e più in particolare il clan dei Quraysh, erano i custodi della *Ka'ba* e di tutta l'area circoscritta, pertanto mettere in discussione il politeismo e le sue strutture non significava solo screditare un'ideologia, ma anche ridurre il profitto dei pellegrinaggi che, per le casate locali, costituiva la maggior fonte di guadagno. A Tā'if si venerava la divinità di al-Lāt;⁶⁶ e a Nakhla quella di al-'Uzzā e di Manāt; tra La Mecca e Medina vi era un santuario dedicato a Manā e, promuovere l'idea di un Dio unico era un'inevitabile perdita economica.

Dopo aver disquisito sull'importanza dei centri di venerazione politeisti e sulla loro custodia si può qui introdurre la lettura e la contestazione di quella che è definita "la discesa dei versetti satanici", così chiamati perché, secondo il mito, fu Satana a ispirarli a Muhammad. La tradizione narra che sotto l'influenza del demonio, il Profeta parlando di alcuni luoghi di culto politeisti - i sopra citati al-Lāt, al-'Uzzā e Manāt - avrebbe dato adito alla formulazione di queste parole: *"Ecco le gru che volano alto, spera nella loro intercessione"* e messo in serio dubbio l'essenza del monoteismo. Subito ci fu l'intervento correttivo dell'arcangelo Gabriele che, sceso sulla terra mostrò

⁶⁶ Lammens, Henri, "La cité de Tā'if à la veille de l'hégire" in *Melanges de la Faculté Orientale de Beyrouth (MFOB)*, vol. VIII, 1922, pp. 113-327. Su al-Lāt, si veda l'omonima voce a cura di Fahd, Toufic, in *EI²*, Vol. 5, pp. 692-693.

l'errore al Messaggero e ispirò nuovi canti in sostituzione di quelli precedenti. Le tre divinità menzionate furono così ridotte a un errore, e i versetti "riparatori" recitano: "*esse non sono che nomi dati da voi e dai padri vostri, per i quali Dio non vi inviò autorità alcuna*" (Corano, LIII; 19-23).

Molti studiosi concordano nell'affermare che questo passaggio si dimostra di cruciale importanza, poiché è la prima autentica dimostrazione monoteista di Muhammad. È una presa di posizione che evidenzia la rottura con i clan interessati a conservare le posizioni precedenti e gli ordini tribali. Inoltre, a questa profezia seguì un immediato ripensamento da parte del Profeta che negò tutte le divinità secondarie. Il suo rifiuto intransigente al politeismo pose nettamente fine a qualsiasi dubbio.⁶⁷

Muhammad non era il solo a professare l'esistenza di un Dio unico. Altri, infatti, compivano gli stessi riti, ostentando un comportamento ascetico. Erano gli *hanīf* che proclamavano la propria adesione alla religione di Abramo, l'antenato degli Arabi, e adoravano un solo creatore. Anch'essi osservavano i riti del pellegrinaggio della *Ka'ba* alla Mecca, perché ritenevano fosse stata fondata dal loro capostipite, ma non avevano un movimento organizzato e perseguivano la ricerca spirituale a livello individuale. Alcuni *hanīf* accettarono il messaggio del Profeta e aderirono alla comunità musulmana, mentre altri lo rifiutarono. Nel Corano si legge che "*Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un hanīf, dedito interamente a Dio e non era idolatra*" (Corano, III, 67). Il Profeta più volte dichiarò di voler ripristinare l'hanifismo abramico perché non ammetteva pluralità e, all'interno del dettato coranico alcune *sūrah* (o *sure*) parlano di come Abramo si fosse convertito al culto del Dio unico, distruggendo ogni idolo pagano. La lotta contro le divinità fu poi ripresa in molti versetti coranici. (Si veda per esempio il Corano, VI, 74 ss.; XIX, 41 ss.; XXI, 52 ss.)

L'Islām non si poneva in rapporto soltanto all'hanifismo, ma si avvicinava anche ad altri due religioni monoteiste conosciute in Arabia, l'ebraismo e il cristianesimo, anch'esse detentrici di un'eredità precedente. Non è un caso che la confessione islamica arriverà ad assurgere a conferma delle rivelazioni precedenti, giungendo addirittura ad appropriarsene.⁶⁸ Ebrei, cristiani e zoroastriani furono invitati ad abbandonare la loro

⁶⁷ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 6.

⁶⁸ Si veda Chabbi, Jacquile, *Le Seigneur des tribus. L'Islām de Mahomet*, Noësis, Paris, 1997.

fedele per abbracciare quella di Allāh, presentata come la dottrina succeduta da Abramo, la religione vera, in precedenza falsificata dagli antenati. Nonostante la predicazione maomettana andasse sempre più ad affermarsi, il suo sviluppo fu segnato da molti elementi ostativi e il gruppo di fedeli subì continue pressioni da parte dei detrattori meccani. I suoi oppositori non rifiutavano il monoteismo, ma pretesero prove che testimoniassero la potenza e la superiorità di Dio.

*E dissero: " non crederemo finché tu non ci faccia sgorgare dalla terra una sorgente
O non abbia a darci un giardino di palmizi e di vigne e non vi faccia sgorgare frammezzo,
sgorgare ruscelli
O fino a che tu non faccia cadere il cielo, come pretendi a pezzi sopra di noi..." (Corano,
XVII; 90-93)*

Gli insorti chiesero di poter vedere Dio e i suoi angeli, di mostrarsi elevandosi al cielo e manifestare i suoi poteri attraverso segni terrestri, ma il Profeta rispondeva che Dio era visibile agli occhi di chi lo sapeva vedere; le prove della sua grandezza erano ovunque e andavano cercate nella perfezione del creato. La risposta emerse difficile da comprendere ai più perché non si basava su argomenti tangibili, bensì sui principi dell'accettazione, della fede e della sottomissione,⁶⁹ che per i fedeli musulmani divennero sinonimi della stessa parola "Islām". L'élite meccana iniziò a comprendere la portata escatologica contenuta nella concezione monoteistica, ma era difficile dirimere l'animosità delle varie fazioni perché secondo la legge del sangue e del codice tribale era proibito offendere un qualsiasi altro membro del gruppo.

Quando la predicazione divenne pubblica, le *sūrah* erano circa una settantina. Le forme, i toni e i ritmi erano cambiati e iniziarono a modellarsi sullo stesso stile usato dagli indovini (*kāhin*). Il fronte coreiscita cercò di attaccare il Profeta in ogni modo per ostacolare le azioni di proselitismo, e fu proprio in questo periodo che egli decise di migrare alla volta di nuova città, dove fosse possibile diffondere la legge divina e convertire altre genti. Era l'anno dell'Egira, da cui i musulmani iniziano a contare i loro anni lunari, e fu decretata la rottura con il passato e con i vincoli ancestrali. Ebbe inizio una nuova era e cominciò quella che i dotti musulmani considerano l'Età dell'oro,

⁶⁹ Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

all'interno della quale vengono distinte tre diverse fasi, la prima è quella del governo spirituale e politico, esercitato dal Profeta fino alla sua morte; la seconda è l'epoca dei quattro califfi "ben guidati", Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān e 'Alī, che succedettero a Muhammad fino al 661. E infine, vi fu il tempo dei *salaf*, ossia dei pii antenati che erano stati compagni del Profeta e fondarono le successive generazioni di fedeli.

In seguito a queste gloriose memorie, l'Islām entrò in un lungo processo di immobilismo e deviazione e i fedeli caddero in una sorta di limbo oscuro, dominato dalle crisi e dalle lotte fratricide, che causarono numerosi movimenti settari. Come si vedrà più precisamente nella parte dedicata al diritto islamico, in questo periodo storico anche la formazione giuridica, giunta a una sua maturazione, si cristallizzò, chiudendo la vivacità intellettuale dei suoi precetti. Dopo l'Età dell'oro, la teologia e l'interpretazione si ripiegarono su loro stesse, assumendo un atteggiamento ostile verso la novità, l'innovazione e il cambiamento e quella che era stata la tendenza dominante dell'Islām delle origini, ossia la mediazione con le altre forze esterne, venne del tutto oscurata.

Nell'analisi che seguirà, sarà ben evidenziato come, durante tutto il corso della storia islamica, il pensiero arabo-musulmano abbia maturato, verso il tema del rinnovamento e del riformismo, dei pensieri e delle posizioni complesse. Se in un primo periodo i dotti musulmani preferirono l'atteggiamento conciliatore tra l'innovazione e la conservazione, in quello successivo si opposero al lassismo e denunciarono il quietismo come un gesto miscredente. Si distingueranno altresì alcuni percorsi capaci di far emergere il particolarismo islamico che deriva dalla stretta relazione che lega il territorio alla spiritualità. Così come ben esplicita Lewis:

"Nella tradizione musulmana la *novità* veniva considerata un male, a meno che non venisse dimostrato che era un bene. Il termine *bid'a*, innovazione o novità, implica il significato di allontanamento dai principi e dalla prassi trasmessi all'uomo dal Profeta, dai suoi discepoli e dagli antichi musulmani; il bene è nella tradizione custode del messaggio di Dio all'uomo. L'allontanamento dalla tradizione, pertanto, è male e, nel corso del tempo, il termine *bid'a* venne ad assumere, nel mondo musulmano, lo stesso significato attribuito al termine eresia dai cristiani. Una forma deplorabile di *bid'a* è quella che si concretizza nell'imitazione dell'infedele, in quanto, secondo un detto attribuito al Profeta, "chiunque

imiti un popolo entra a farne parte”. Ne consegue che chiunque adotti o imiti gli usi caratteristici degli infedeli commette un atto di infedeltà e, pertanto, diviene un traditore dell’Islam. Questo detto e la dottrina ivi racchiusa vennero frequentemente invocati dalle autorità religiose musulmane quale denuncia e opposizione nei confronti di qualsiasi azione essi giudicassero compiuta a imitazione degli usi e della vita europei, e quindi, un compromesso con la miscredenza. Le autorità religiose conservatrici si trovavano così in mano un’arma molto potente, di cui veniva fatto largo uso per impedire il diffondersi delle innovazioni di stampo occidentale, quali tecnologia applicata, la stampa e persino la medicina”.⁷⁰

8. Dalla confederazione tribale allo Stato islamico

Con il loro insediamento a Medina⁷¹ i musulmani gettarono le basi di una comunità fatta, oltre che di religione, anche di poteri politici e militari. Si aprì un nuovo periodo e i seguaci di Muhammad si convinsero che avrebbero potuto vendicarsi di anni d’umiliazioni subite. Iniziarono a percepire Dio come una forza che si schierava con paterna sollecitudine in loro sostegno, com’era già successo in epoche precedenti Allāh veniva associato al “Dio degli eserciti” e, come si verificherà con Santiago Matamoros, il Boanerges e lo sterminatore di Mori, la guida militare delle armate cristiane nella Spagna della *Reconquista*.⁷²

I fedeli formarono un’unione e, mediante una serie di accordi definiti da alcuni “la costruzione di Medina” e da altri “il patto medinese”, si associarono con le comunità giudaiche locali, ufficializzando legami di solidarietà, che trascendevano da quelli tribali. Nonostante questo concetto rientri nella memoria comune e nella storiografia classica islamica, nel Corano non esiste alcun riferimento esplicito al patto stipulato a Medina, ed è qui necessario precisarlo.

Le sequenze rivelatorie, che seguirono l’Egira, si fecero sempre più lunghe e andarono a completare il sistema di credenze che aveva iniziato a istituirsi alla Mecca,

⁷⁰ Lewis, Bernard, *Europa barbara e infedele, i musulmani alla scoperta dell’Europa*, Mondadori, Milano, 1983, p. 228.

⁷¹ Sul periodo medinese del Profeta, si veda: William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, 2011.

⁷² Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p. 60, si veda anche: Cabrillana Ciézar, Nicolas, *Santiago Matamoros: historia e imagen*, Servicio de Publicaciones, Diputación de Málaga, Málaga, 1999.

fondando un nuovo ordine e una struttura sociale più complessa. Le *sūrah* medinesi fornirono molti più dettagli storici rispetto a quelle precedenti, alcune descrivevano la battaglia di Uhud (625), altre chiarirono che tipo di rapporto si fosse instaurato tra il prescelto e le diverse comunità di Medina. Gli *ansār* (ausiliari) vennero descritti come coloro che assistevano i *muhāgirūn* (emigrati), mentre gli Ebrei erano definiti come quelli che venivano derisi per i loro errori e puniti per il loro tradimento.⁷³

Il Profeta si mostrò fin da subito all'altezza del ruolo di leader, esibì carisma e capacità di redimere le questioni che avevano spaccato la comunità in fazioni rivali. La società si conformò alle norme divine e Muhammad che, fino a quel momento si era presentato come "il compagno" o "l'appartenente alla medesima tribù degli astanti", divenne il Messaggero di Dio e l'ultimo dei Profeti.⁷⁴ Fu riconosciuto come il regolamentatore dei rapporti tra emigrati, ausiliari ed Ebrei, assunse funzioni sempre più specifiche e consolidò la propria autorità in forza del messaggio divino, riconosciuto come un verbo incontestabile e definitivo. La migrazione a Medina non comportò solo un cambio politico. Il Profeta, dopo essere stato riconosciuto come il vertice statale, si calò nei panni di difensore e condottiero, a difesa di una fede che pretendeva di espandersi sempre più. La *Umma* musulmana divenne un gruppo coeso, cementato da patti e la sottomissione alla religione fu riconosciuto come il suo vincolo ideologico. Non fu facile imporre un nuovo assetto ai gruppi erranti e, anche nel Libro sacro dell'Islām troviamo prove che possono ribadire lo scarso entusiasmo con cui molti nomadi aderirono all'Islām:

I beduini dicono: "Noi crediamo!". Rispondi loro: "Voi non credete! Dite semmai: "Abbiamo abbracciato l'Islam" perché la Fede non v'è ancora entrata nel cuore" (Corano XLIX, 14).

I rapporti con le tribù ebraiche erano difficili anche a causa del controllo militare detenuto dai beduini e, in queste tensioni, Muhammad riuscì a inserirsi come un nuovo legislatore. Tutte le dispute furono rimesse a "Dio e al suo prescelto" e ben presto,

⁷³ Ruthven, Malise, ...*cit.*, p. 38.

⁷⁴ Chabbi, Jacqueline, ..*cit.*, p.73.

s'iniziò a parlare di *Umma*, ossia di una specifica comunità islamica appartenente solo ai fedeli di Allāh.

Per capire il primo Islām e le sue tipicità, è fondamentale comprendere il tipo di relazioni che andarono a instaurarsi tra musulmani e le altre rappresentanze religiose, tra cui gli ebrei medinesi. In questo modo si può evidenziare il rispetto musulmano dimostrato verso gli altri culti monoteisti, specificando che era riconosciuta una sacra discendenza patrilineare che legava l'Islām ad Abramo. L'influenza, il sincretismo e la contaminazione con il ceppo ebraico furono molto evidenti e, a tal proposito, si devono considerare probatori atteggiamenti comuni, come per esempio il fatto che la recitazione coranica fu codificata per iscritto, al pari della *Torah* ebraica e dei Vangeli cristiani.

Nel sesto anno dell'Egira, Muhammad e i suoi seguaci cercarono di compiere lo 'umra (il piccolo pellegrinaggio) alla Mecca, ma furono bloccati dalle tribù native. In quell'episodio le tensioni furono contenute e ai musulmani fu permesso di compiere il pellegrinaggio. Tuttavia l'anno seguente, quando si ripresentò lo stesso ostacolo, il Profeta con il suo esercito, entrò nella città santa con la forza e, dopo aver sconfitto l'opposizione, aver girato intorno alla Ka'ba e toccato la pietra nera con un bastone, Muhammad ordinò di distruggere tutte le statue politeiste trovate all'interno del tempio, fatta eccezione per quelle di Gesù e Maria.⁷⁵

Il Messaggero, detentore dell'autorità religiosa, definì la correttezza dei comportamenti, emanò le norme morali e, pur senza voler giungere all'elaborazione di un sistema giuridico, fu riconosciuto come un profeta-legislatore.⁷⁶ S'impose anche come capo politico e ciò consentì di unificare la maggior parte delle tribù arabe sotto un unico vessillo, istituendo uno Stato islamico. Furono redatti i termini dell'alleanza tra le tribù, i clan arabi e quelli ebraici e Muhammad divenne, per diritto, il vertice della *Umma*.

Dal punto di vista religioso, i riti furono codificati in maniera sempre più organizzata, furono introdotte le preghiere ordinarie, la purificazione spirituale tramite l'elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio. S'instaurò un nuovo assetto etico, i costumi e

⁷⁵ Sul passaggio da tempio politeista a fulcro dell'Islām si consulti: Hawting, Gerald R., "The origins of the Muslim sanctuary at Mecca", in Gautier Hendrik, Albert, Juynboll (ed.), *Studies in the first century of Islamic society*, Carbondale and Edwardsville, 1982.

⁷⁶ Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

gli usi cui gli arabi erano legati non scomparvero, anzi molti dei precetti tribali furono conservati e sacralizzati. Le disposizioni introdussero altre riforme, *in primis* quella della *qibla*, l'orientamento dei fedeli durante le preghiere, che si spostava dalla città santa di Gerusalemme a quella della Mecca. Fu poi abbandonata la pratica ebraica del digiuno durante il giorno dell'espiazione e in sostituzione venne introdotto l'obbligo di astenersi dal cibo per un intero mese; in particolare durante il mese della rivelazione, veniva chiesto al fedele di non mangiare dall'alba al tramonto.

Con quella che fu definita la “Costituzione di Medina”,⁷⁷ Muhammad sostituì l'identità clanico-tribale, fondata sul lignaggio, con un marcatore identitario territoriale. Il patto creava, di fatto, uno stato islamico unendo le tribù arabe, garantendo la sicurezza su un più ampio territorio e instaurando una nuova forma di solidarietà. Il Messaggero fissò anche le norme dei rapporti che intercorrevano tra i musulmani emigrati e le tribù locali, attestando che tutti i credenti facevano parte della *Umma* e stabilendo i doveri che legavano il singolo al gruppo. L'endemico stato di conflitto fu relegato all'esterno di quello che era divenuto il “territorio dell'Islam” (*dār al-Islām*), da porre in contrapposizione al resto del mondo, meglio definito come la “dimora della guerra” (*dār al-harb*). Muhammad dimostrò di possedere molte abilità politiche, rafforzò l'organizzazione del nuovo Stato, ne estese i domini territoriali e, dopo una lunga serie di conquiste, giunse vittorioso anche nelle regioni più lontane dello Yemen e dell'Oman.

Nella primavera del 632, in seguito a una lunga serie di battaglie e vittorie, il Profeta cominciò a dare i primi segni di debolezza, vennero meno le forze e comandò, a tutti i fedeli, di preparare un ultimo grande pellegrinaggio, noto anche come il “pellegrinaggio dell'addio”. In quest'ultimo viaggio Muhammad, volle porre l'accento su ogni momento rituale, il Tawāf della Ka'ba (il bacio della Pietra Nera alla Ka'ba), il *sa'y*⁷⁸ tra Safā e Marwa, (la corsa tra le due colline Safā e Marwa, nei pressi della

⁷⁷ Alcune parti di questo documento sono tradotte e commentate in Minganti, Paolo e Giovanna Vassallo Ventrone, *Storia della letteratura araba*, Fabbri, Milano, 1969.

⁷⁸ *Sa'y is a search. It is a movement with an aim. It is depicted by running and hurrying. During tawaf (circumambulation) you acted as Hajar. In Ibrahim's position you acted as Ibrahim and Ismail. Once you begin "trying" (Sa'y) you are acting as Hajar again*. <http://www.al-islam.org/hajj-pilgrimage-dr-ali-shariati/between-tawaf-and-say>, consultato il 02 novembre 2014. Si veda anche Fahd, Toufic, “Sa'y”, in *ET*², Vol. 9, p. 97.

Ka'ba), il *wuqūf* ad 'Arafa, (la sosta sulla collina di 'Arafa), la lapidazione delle effigie di Iblīs, l'immolazione delle vittime sacrificali e il taglio della capigliatura nei pressi di Minā.⁷⁹ Credere in un Dio unico, retribuire un'imposta di purificazione, pregare cinque volte al giorno, digiunare durante il mese di *Ramadān* e recarsi, almeno una volta nella vita, in pellegrinaggio alla Mecca, erano ormai diventati i cinque pilastri su cui la fede islamica si sarebbe dovuta poggiare.

Lunedì 13 *rabī*, dell'anno undicesimo dell'Egira, ossia l'8 giugno del 632 del calendario giuliano, Muhammad morì senza aver prima nominato un successore. Non aveva lasciato istruzioni complete per amministrare il nuovo governo, la rivelazione era terminata e i musulmani si trovarono a gestirne la successione senza di lui.

7. Il Corano

Per la tradizione islamica il Corano è parola di Dio, dettata alla lettera e senza intermediazione umana. Non è solo un testo sacro e, dopo la controversia mutazilita nel IX secolo, si arrivò a considerarlo “non creato”, cioè consustanziale con l'Altissimo.⁸⁰

Come sostiene Mervin, il termine “*iqrā*”, oggi tradotto da una grande parte degli arabisti con il significato di “legge”, deve essere più correttamente ricondotto al verbo *qara'a*, preso in prestito dal siriano, che significava recitare ad alta voce o salmodiare. Da questa trasposizione deriva poi la parola *al-qur' ān* che significa “la recitazione”, e nella traslitterazione in italiano diventa poi il “Corano”.⁸¹ Come osserva Wilfred Cantwell-Smith, quest'opera per i fedeli islamici rappresenta ciò che Cristo è per i cristiani.⁸²

Il principio teologico che domina tutta l'opera è quello del monoteismo e il peccato di *shirk* (associazione) è ufficialmente esecrato per cui, la superiorità di Dio non può essere messa in discussione dall'esistenza di altre divinità minori. A tutti e quattro i califfi “ben guidati” si riconosce il merito di aver proseguito la redazione del testo in

⁷⁹ Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p. 73.

⁸⁰ Ruthven, Malise, ...*cit.*, p. 24.

⁸¹ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 5.

⁸² Cantwell-Smith, Wilfred, *What is scripture?: A comparative approach*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 261, n. 2.

forma scritta, ma gli storici sono più concordi nel pensare che il codice ufficiale sia stato adottato solo con il terzo califfo 'Uthmān. Generalmente, a un musulmano è consentito maneggiare il Libro sacro solo in condizioni di purezza, la pronuncia esatta delle parole deve essere attenta e, a differenza della maggior parte dei testi arabi, in questo scritto sono espressi anche i segni vocalici, proprio per evitare ogni margine di errore.

La lettura dei versetti è sempre preceduta da un rito, una sorta di purificazione verbale che consiste nel recitare: “*Io mi rifugio presso Dio da Satana, l’esecrabile e l’Altissimo ha parlato con verità*”. Con il passare del tempo e l’evolversi della grafia, anche il testo ha subito delle modifiche, le sue varianti si sono ridotte a sette, e oggi ciascuna ha un riconoscimento ufficiale. Branca spiega che nel Libro sacro è teoricamente riconosciuta la dinamicità della rivelazione, ma in sostanza questa caratteristica si svuota di significato, in forza della concezione che vede ogni fase superare e sostituire la precedente. Logica per altro desumibile dalla libertà divina che non può essere costretta da alcuna logica evolutiva.⁸³ Nella sua composizione letteraria, il Corano è suddiviso in centoquattordici *sure* o capitoli, ordinati per lunghezza decrescente. La prima *sura* è da considerarsi la più importante giacché mette in scena i sette versetti che sono ripetuti durante le cinque preghiere quotidiane. Secondo la tradizione, alcuni versetti (*āyāt*) avrebbero proprietà curative, per esempio la prima *sura* provvederebbe alle punture di scorpione, mentre le ultime sarebbero di beneficio ad altre malattie. I versetti definiti “legiferanti” sono circa cinquecento, ma pur essendo delle prescrizioni divine, non sono in grado di costituire un codice fisso per la *Umma*. Come sostiene Mervin, in nessun caso si può affermare che questo testo racchiuda un *corpus* giuridico,⁸⁴ ma è piuttosto da intendersi come una fonte primaria, non costituendo una raccolta completa del materiale normativo.

Lo stile tende a essere allusivo ed ellittico, non è auto-esplicativo e può essere compreso solo con l’aiuto di materiale esterno, per poter comprendere i molteplici aspetti si deve ricostruire il contesto narrativo, ovvero, la missione profetica. Il messaggio coranico fu trasmesso dall’arcangelo Gabriele e ha un valore ontologico

⁸³ Questo principio vale nel Corano relativamente ai versetti abroganti e abrogati.

⁸⁴ Tuttavia la frase trova eccezione in Arabia Saudita, dove il Corano è il corpus giuridico e l’unica fonte riconosciuta legittima.

superiore a qualsiasi altro dialogo del Messaggero riportato negli *ahadīth*. Lungi dall'essere il Profeta l'ideatore del Corano, il sacro libro è, in senso storico-letterario, l'autore di Muhammad. La maggior parte del patrimonio letterario arabo-musulmano è stato raccolto principalmente in funzione della religione islamica e poi usato per interpretare il Corano che, al momento della sua codificazione scritta aveva già maturato un notevole grado di evoluzione, di cui noi ignoriamo nella precisione le fasi intermedie, essendoci giunto, tramite la tradizione orale, soltanto l'ultimo anello di una lunga catena.⁸⁵ Proprio perché nato e per lungo tempo mantenuto nella forma orale, presenta caratteri di dinamicità che non portano a considerare l'esposizione come se fosse una sistematica verità, ma più la testimonianza religiosa di un uomo e di un popolo.⁸⁶

Nelle scritture è evidente che a parlare sia Dio e non Muhammad, e ciò si evince nel fatto che molte frasi siano precedute dall'imperativo "Dì!", in questo modo Dio parla di sé usando la prima persona al singolare, ma in alcuni passi è il Libro stesso a rivolgersi al prescelto e Dio viene nominato con la terza persona. Su alcuni aspetti, come ad esempio, il rapporto tra onnipotenza e libertà umana, il testo contiene indicazioni differenti a seconda del messaggio che vuole evidenziare, in certe parti si enfatizza il timore dovuto a Dio, in altre invece la responsabilità della *Umma*. Gli scritti contengono elementi in contrasto con l'assetto sociale beduino e con lo spirito religioso animista, introducendo prospettive del tutto inedite, che favorirono i vincoli di fede piuttosto che quelli legati alla consanguineità.

L'Islām si è innestato nella storia degli arabi con grande determinazione e in breve tempo si è trovato a esser con essa inscindibilmente integrato.⁸⁷ Le scritture riportano la duplice funzione del Profeta, da una parte c'era il legame con la tradizione e dall'altra smentiva di essere un innovatore:

Di': "Io non sono un novatore fra i Messaggeri, né so che cosa avverrà di me né di voi, io non seguo altro che quello che m'è rivelato e io non sono altro che un Ammonitore chiaro". (Corano, XLVI, 9)

⁸⁵ Branca, Paolo, ...*cit.*, p. 25.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 27.

Muhammad si considerava un uomo tra tanti, con l'incarico di riportare il messaggio divino agli uomini, nella speranza che questi accettassero il volere dell'Altissimo. Quando iniziò la sua azione di proselitismo si scontrò con tutta una serie di forze preesistenti e di credenze pagane che lo videro lottare per un cambiamento non solo di carattere religioso, ma anche sociale e politico. Come si specificherà nei capitoli successivi, durante i movimenti di riforma del XIX secolo, alcuni progressisti, come i giadidisti dell'Asia centrale, arriveranno a paragonare il Profeta a un riformatore, perché vedevano in lui qualcuno che avesse avuto il coraggio di rompere gli equilibri vigenti e riportare il popolo verso la retta via.

Capitolo secondo

I fondamenti dottrinali dell'Islām

1. Islām come fede, identità e ideologia politica

La memoria islamica si trova all'interno di aspirazioni collettive che rimpiangono l'Età dell'oro. La società musulmana raggiunse un livello di raffinatezza senza pari secoli prima che l'Europa conoscesse il Rinascimento e, come hanno già rilevato vari studiosi, gran parte dei principi del pensiero scientifico e filosofico occidentale vanno ricercati in terra musulmana⁸⁸.

In ambito islamico è difficile separare il concetto di religione da tutto ciò che riguarda lo Stato e la società. Il postulato secondo il quale nell'Islām, politica, società e confessione sono elementi tra di loro indiscernibili, è uno dei capisaldi della manualistica occidentale, come pure del pensiero *fondamentalista* più contemporaneo, che ri-propone l'importanza del primo periodo della predicazione di Muhammad, durante il quale la comunità, retta dal Profeta, seppe fondere gli elementi sacri e civili in un unico e organico assieme.⁸⁹

La parola Islām in arabo significa “sottomettersi volontariamente” ed è etimologicamente legata al termine *salām*,⁹⁰ ossia “pace”. Il termine Islām evoca l'idea di accettare e servire il volere di Dio, per molti fedeli, l'idea di una religione aggressiva è solo il frutto di una deformazione avvenuta nel corso dei secoli per merito dei Paesi occidentali e, se si considerassero le notizie approssimative date dai quotidiani, si potrebbe facilmente capire come e quanto i mezzi di comunicazioni abbiano agito da specchio deformante, valorizzando la violenza di pochi e minimizzando la benevolenza di tanti. Per Samuel Huntington, lo scontro di civiltà tra il mondo musulmano,

⁸⁸ Qui ci si riferisce in particolare allo splendore del califfato abbaside, quale centro culturale all'avanguardia. Si veda al-Khalili, Jim, *The House of Wisdom*, Penguin Book, London, 2010.

⁸⁹ Filoramo, Giovanni, ...*cit.*, p. 75.

⁹⁰ L'espressione più usata dai musulmani quando si salutano o quando accolgono gli stranieri è *as-salām*, che significa la pace sia con te.

l'Occidente e la Cina non è altro che la conseguenza inevitabile della realtà contemporanea. Fred Halliday, osservatore di questioni internazionali, sostiene che il mito del dissidio è avvalorato da due punti di vista contrapposti: gli Occidentali che cercano di trasformare il mondo musulmano in un nemico e i Paesi islamici che affermano la necessità di un urto ineludibile con gli infedeli. Utilizzando categorie concettuali prettamente non arabe, osserviamo che il concetto "Islām" intende una fede religiosa, un'ideologia politica e un segno d'identità personale e collettiva.⁹¹ Queste tre concezioni non vanno a escludersi tra di loro, ma sono piuttosto da intendere come interdipendenti le une dalle altre. Tuttavia definire l'Islām resta un'impresa difficile.

Se si considerasse da prima l'Islām propriamente (solo) una fede religiosa, si dovrebbe dare spazio a una riflessione sulle fonti classiche che distinguono l'*Islām* o *Islān*, il culto professato dal singolo individuo, dall'*īmān*, la fede professata dal credente. Con il passare del tempo, molti musulmani hanno accettato l'idea che *īmān* e *Islām* fossero rispettivamente l'aspetto interiore ed esteriore della religiosità. I gesti esteriori, o essoterici, definivano il fedele agli occhi del mondo, ma molti arrivarono alla conclusione che la vera devozione dovesse essere rintracciata nelle dimensioni esoteriche della fede, note solo all'*élite* spirituale.⁹² L'esoterismo, che comprende la ricerca di significati occulti nelle scritture e nei riti non convenzionali, divenne un segno distintivo dei gruppi minoritari e la visione tollerante dell'Islām permise, attraverso la distinzione tra *Islām* e *īmān*, il diffondersi di una grande varietà di orientamenti spirituali.

Così come nell'Occidente premoderno, anche nei paesi musulmani, chi voleva raggiungere il potere politico sfruttò la simbologia religiosa come mero strumento di vantaggio, con un susseguirsi di accuse di eresia, ma la storia arabo-musulmana, seppure ricalchi alcune linee occidentali, è rimasta immune da forme d'intolleranza religiosa paragonabili a quelle dell'Europa medioevale e rinascimentale, così come dell'Inquisizione spagnola. Le difficoltà che molti musulmani si trovarono ad affrontare, nel corso del tempo, non nacquero dalla duttilità delle loro idee perché, accogliendo numerosi elementi provenienti dall'ebraismo e dal cristianesimo, hanno

⁹¹ Ruthven, Malise, ...*cit.*, p. 4.

⁹² *Ibidem*, p. 10.

sempre dimostrato un'enorme capacità di adattamento. Tuttalpiù la crisi dogmatica moderna, che diventerà la matrice delle teorie riformiste nel XVIII secolo, non deve essere ridotta a una semplice espressione di decadenza spirituale, ma va letta come un'*empasse* politica, intellettuale e giuridica dall'enorme portata escatologia che si trascinò fino all'espressione di Islām militante del XX secolo.

Se si prendesse invece in considerazione l'Islām come un marcatore identitario sarebbe necessario ribadire che il vocabolo "musulmano" non indica solo "colui che si sottomette a Dio", ma a questa espressione va aggiunto un secondo senso e "musulmano" intende indicare anche "una persona nata da padre di fede islamica", quindi assumere l'identità confessionale del genitore, pur non condividendone i dogmi e le pratiche spirituali. Il termine ha più volte sancito un'appartenenza etnica prima che confessionale, ma l'accezione laica non è unitariamente accolta.

Se invece s'identificasse l'Islām come un'ideologia politica, ci si addentrerebbe in teorie politologiche dove il termine Islām è ricondotto a un'espressione puramente fondamentalista e, oltre a essere entrato nell'uso comune, tende a indicare tutti quegli individui disposti a ricorrere alla guerra, in forza della creazione di uno Stato islamico, ovvero un territorio dover regna incontrastata la *sharī'a*. Secondo molti analisti, l'uso della parola "fondamentalista" è fuorviante e induce a credere che la difesa dei fondamenti dell'Islām richieda necessariamente un'azione politica, se non addirittura militare. È giusto quindi considerare che dal punto di vista semantico, il termine fondamentalista è usato in maniera impropria, perché il vocabolo ha origine cristiane e indica quel movimento di opposizione alla teologia liberale, proposto nei seminari protestanti americani, nel XIX secolo. I suoi enunciati proponevano un'interpretazione meno trascendentale e mettevano in discussione eventi soprannaturali come la creazione del mondo in sei giorni, la nascita virginale e la resurrezione di Cristo.

I musulmani hanno sempre definito la loro rettitudine in conformità a parametri pratici e i credenti che si staccavano dalla maggioranza, in fatto di questioni politiche o teologiche, erano tollerati a patto però che la loro condotta fosse in linea con i codici morali⁹³.

⁹³ Dopo la scomparsa del Profeta si sviluppò un complesso dibattito teologico sul grado di convinzione richiesto al fedele e si aprirono interpretazioni diverse. Ad esempio, i *khārigiti* negavano il diritto di

Chi ha cercato di preservare la religione islamica, dai presunti effetti del secolarismo moderno, si è sempre concentrato più sull'azione che sul credo, e in questo modo, si è arrivati a concludere che i musulmani radicali tendono a considerare più la conformità comportamentale (l'ortoprassi) che quella dottrinale (l'ortodossia). I militanti contestano i capisaldi dell'ordine internazionale e mirano a un cambiamento *tout court*. Abū al-A 'lā Mawdūdī, uno degli esponenti più autorevoli del riformismo islamico in epoca contemporanea, propose di sostituire la sovranità popolare del parlamento con la sovranità divina, rivelata dalla *sharī'a*. Va fatto notare che un simile metodo inganna per due importanti motivi, il primo va ricondotto al fatto che dal punto di vista storico nessuna società è mai stata governata solo dalla *sharī'a*, giacché si è sempre creato un divario tra la formulazione teorica dei giuristi e l'effettivo potere politico, mentre il secondo mette in luce che la legge islamica è sempre stata integrata con le consuetudini locali e non ha mai avuto una forma pura.

In termini di storia del diritto, la *sharī'a* non è mai esistita e agli autori della politicizzazione dell'Islām viene mossa anche una critica di travisamento.⁹⁴ Le ideologie dei militanti, infatti, non sono ritenute genuinamente islamiche, ma nascono da una commistione tra presupposti musulmani e idee secolari. Si prendano alcuni dei fondatori dell'Islām politico moderno, come il già citato Mawdūdī, o Seyyed Qutb e l'Ayatollah Ruhollah Khomeini. Questi furono suggestionati dalla cultura politica occidentale, il primo criticò la decadenza morale dei Paesi non arabi, il secondo trasse la sua teoria delle origini islamiche dalla democrazia e dalla giustizia sociale, mentre il terzo coniugò e sintetizzò forme politiche europee con quelle musulmane. La guida spirituale della Rivoluzione iraniana ha arrogato allo Stato islamico la facoltà di modificare alcuni aspetti fondamentali, tra cui la preghiera, il pellegrinaggio e il digiuno, facendo in modo che la legge coranica diventasse secondaria alla costituzione.

È pur vero che le pluralità d'idee spinsero gli studiosi a elaborare uno dei tratti più caratteristici dell'Islām, ossia un'elevata flessibilità in materia di questioni dottrinali

riconoscersi musulmano a chi commetteva gravi peccati ed escludevano dalla comunità tutti coloro che avevano comportamenti transigenti. Al contrario, i murǧi'iti permisero a tutti di definirsi musulmani, purché pronunciassero la *šahāda*, la pubblica professione di fede, racchiusa nella formula coranica: "Non c'è altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il suo Profeta."

⁹⁴ Ruthven, Malise, ...*cit.*, p.7.

e una spiccata indole verso la ricerca e l'indagine che, per usare un'espressione cara ai trattatisti posteriori, può essere intesa come "l'armonia nella divinità". Il confronto continuo non venne quasi mai risolto con un'affermazione assoluta a detrimento delle altre, ma, quando fu possibile, lasciò spazio alla sovrapposizione di riflessioni, commenti e punti di vista differenti.

2. L'Islām come religione, autorità e potere

La prospettiva (distorta) del Mondo Occidentale porta, di primo acchito, a concepire la religione islamica come una dottrina conservatrice, anche se, come fa notare Campanini, nonostante un lungo processo di secolarizzazione cui è stata sottoposta, ha sempre dimostrato di non essere monolitica e marmorea, al più ha un sostrato di diversi movimenti fatti di rivendicazioni e libertà sociali, diffusi non solo nel mondo arabo, ma in tutto il resto del mondo.

Quando Campanini cerca di spiegare cosa sia l'Islām si limita a prendere in considerazione due aspetti essenziali: la dimensione dottrinale della religione e i rapporti che intercorrono tra fede, politica e diritto. L'Islām è una religione, ma il suo significato deve essere esteso a quello di una dottrina e di una concezione onnicomprensiva della realtà che guida la prassi storica e sociale degli uomini.⁹⁵ Ha una visione del mondo universale in cui il celeste riveste una dimensione fondamentale, il sacro sancisce l'esistenza di un legame tra il divino e l'essere umano, dove emerge un rapporto fatto di adorazione, confidenza e preghiera. Seguendo però il pensiero di altri pensatori musulmani, questa dottrina va considerata anche attraverso la testimonianza di fede, da ricercare nella pratica dei cinque pilastri e in una condotta che porta, con ogni mezzo possibile, a preferire il bene e proibire il male. Come sostiene Hasan Hanafi, l'Islām da scienza astratta (teologica) di un Dio la cui essenza rimane incomprensibile, si trasforma in una scienza concreta (antropologica) dell'uomo che lotta per i propri diritti.⁹⁶

⁹⁵ Campanini, Massimo, Karim, Mezran, *Arcipelago Islam*, Laterza, Bari, 2007, p. VIII.

⁹⁶ Si veda Hanafi, Hasan, Contemporary issue (vol. 2), *Tradition and Modernism*, Arab Center for Research and Publication, Il Cairo, 1976-1977.

L'Islām raccoglie attorno a sé una comunità di fedeli, la *Umma* e, allo stesso tempo, si suddivide in numerose *firqa*, ramificazioni o sette. Ogni credente è convinto di possedere la vera religione, *dīn al-haqq*, e di appartenere all'unica *firqa*, che secondo la tradizione conoscerà la salvezza.⁹⁷ Nessun uomo può smentire la convinzione di un altro, perché non esiste né chiesa, né magistero dottrinale, né tantomeno un'autorità accentratrice che possa definirsi superiore alle altre che redimere tali controversie.

L'Islām è una religione antidogmatica sotto diversi punti di vista; esiste un'estrema semplificazione della professione di fede; non vi è un'autorità docente centrale e l'unico principio su cui tutti i musulmani devono convergere è riassunto nella *shahada* o professione di fede, per cui “Non vi è altro Dio che Iddio e Muhammad è l'Inviato di Dio”. Questa è la credenza indispensabile, tutto il resto è, dal punto di vista teorico, supererogatorio. Inoltre, ciò che vincola i musulmani, è la pratica degli atti di culto, quindi l'Islām è da intendere eminentemente un'ortoprassi.⁹⁸

Il fedele è chiamato ad agire, non è sufficiente provare la propria confessione. L'Islām è privo di quel mistero capace di scavare, tra Dio e il credente, vuoti che solo le figure sacerdotali possono colmare, non vi è una classe clericale e il rapporto con l'Altissimo è immediato e diretto. La mansione dei sacerdoti è svolta dagli *'ulāma*, che sono esperti di diritto e di scienze religiose, dei giuristi e dei teologi. L'assenza di un clero è però caratteristica dell'Islām sunnita, mentre nell'Islām sciita vi sono le autorità degli imām, che sono figure indiscutibili e assolute.

La fede musulmana permea tutti gli aspetti della vita umana, non solo quelli interiori della spiritualità e del rapporto intimo con Dio, ma considera anche quelli esteriori del vivere quotidiano, tra cui l'obbligo di lavarsi, le proibizioni alimentari, l'utilizzo di espressioni religiose, la menzione del nome di Dio, il tipo di abbigliamento e di acconciatura. Il principio comune di tutti i fedeli che rivendicano la propria appartenenza nell'Islām è quello di proclamarsi dei *muwahhidūn*, dei sostenitori dell'Unicità di Dio. Come in molte altre confessioni anche la dottrina islamica aspira a essere una religione universale e, il fatto che il *dār al-islām* non sia stato capace di mantenere una forza in grado di conquistare il mondo intero è spiegabile dai limiti delle

⁹⁷ Mervin, Sabrina, ...*cit.*, p. VII.

⁹⁸ Campanini, Massimo, Karim, Mezran, ...*cit.*, p. XII.

tecnologie premoderne e dalla conclamata supremazia industrial-militare dell'Occidente.

Dopo le rivelazioni divine iniziò la fase d'espansione dal carattere bellico, nella quale l'Islām s'impose con la forza della spada (*Jihād as-sayf*). Il buon esito delle conquiste e la responsabilità di un territorio sempre più ampio da governare portarono a una netta separazione tra la dimensione spirituale e quella temporale, decretando la nascita di due distinte anime, definite da Lapidus: imperiale, politica e mondana l'una, provinciale, comunitaria e devota l'altra.⁹⁹ Ambedue le espressioni tentarono di affermare la propria supremazia, seguendo percorsi essenzialmente paralleli, ma senza mai giungere a una chiara e decisiva definizione delle parti.

Alla morte del Profeta (632), la comunità si trovò ad affrontare molteplici problemi tra cui la perdita della loro guida spirituale. Ciò aveva provocato in molti un senso di smarrimento, dovuto per lo più dalla consapevolezza che fosse venuto meno un importante punto di riferimento e non ci fosse nessuno a occupare il suo posto. Fu proprio in questo delicato momento che emerse la figura carismatica di Abū Bakr, un fedele compagno di Muhammad il quale, con un atteggiamento rigido e autoritario seppe raccogliere la pesante eredità e assicurare il suo popolo. Abū Bakr, dopo esser stato nominato *Khalīfa* (califfo o vicario) di Muhammad, diede subito dimostrazione di avere una forte autorità e intraprese una politica repressiva nei confronti di ogni tendenza secessionista. Iniziò una lunga serie di campagne contro gli infedeli e la vittoria contro l'apostasia delle tribù, rafforzò gli spiriti di chi credeva che l'Islām avesse il carattere necessario per affermare la prevalenza dei suoi aspetti universali sulle posizioni particolaristiche.

Fu articolato un piano di conquista, poi perseguito e perfezionato dai suoi successori, 'Umar e 'Uthmān, fino all'apogeo dai califfi omayyadi di Damasco. Non è qui il caso di narrare lo svolgersi storico dell'avanzamento politico-militare, peraltro sufficientemente noto, ma quello che preme rilevare è l'avvento della nuova confessione e in che modo questa dottrina sia riuscita a raggiungere i più remoti territori asiatici, fondendosi con le sue unicità territoriali.

⁹⁹ Lapidus, Ira M., ...*cit.*, p. 243.

Qui di seguito si riporta il pensiero di Filoramo che, nei suoi scritti, riassume non solo il valore epistemologico della religione islamica, ma ne esalta le sfumature, sia quelle universali che quelle particolari.

*“Una volta che la comunità musulmana ebbe improntato la propria condotta in base ad un principio di universalità, il divenire storico della sua espansione non poteva che derivare come l’effetto dalla causa. È evidente che questa concezione universale era già tutta racchiusa nel Corano e nell’insegnamento del Profeta; tuttavia, da un punto di vista meramente cronologico, fu sotto il regno dei primi califfi che tale concezione si affermò concretamente e seppe vincere le resistenze di chi non aveva ben compreso la novità del messaggio islamico. Col superamento della momentanea crisi, negli anni immediatamente successivi alla morte di Muhammad l’Islām da una parte seppe unificare in suo nome e definitivamente le genti arabe, stroncando sul nascere ogni interesse separatistico, e dall’altra diede l’avvio a una naturale espansione compiuta nella coscienza di apportare principi nuovi ed universalmente applicabili; espansione che è stata certamente favorita da situazioni contingenti di varia natura, che ne hanno potuto di volta in volta determinare il senso e la direzione, ma che, comunque, non ne costituiscono che la causa seconda, mentre la prima va ricercata essenzialmente nei valori spirituali che l’Islām era consapevole di apportare. Fu a questa consapevolezza, in ultima analisi, che la religione musulmana deve il fatto di non essersi rinchiusa nei limiti di una fede nazionale degli Arabi e di avere invece rappresentato, e di rappresentare tuttora, un’idea riconosciuta e seguita ai quattro angoli del mondo”.*¹⁰⁰

Con la scomparsa del Profeta veniva meno l’autorità universalmente riconosciuta e furono messe in discussione molte questioni fondamentali. Gli esiti più traumatici dei contrasti porteranno alla nascita di un vero e proprio scisma,¹⁰¹ da cui emersero numerose fazioni, tra cui la componente sunnita¹⁰² e quella sciita¹⁰³ che sono le due maggiori realtà islamiche.

¹⁰⁰ Filoramo, Giovanni, ... cit., p. 83.

¹⁰¹ Contrariamente a ciò che è inteso nel Mondo Occidentale, nel quale gli scismi religiosi sono quasi sempre dovuti a dispute di carattere teologico, nel Mondo Islamico il nascere di diverse fazioni è da intendere sia come separazione politica, sia come un’interpretazione spirituale propria ove il fedele abbraccia particolarismi, ma allo stesso tempo si riconosce parte di un’unica *Umma*.

¹⁰² Il sunnismo è la corrente maggioritaria ed è accusata, specie dai critici occidentali, di avere artificiosamente riconciliato i molti punti di vista divergenti, accordando di volta in volta la preferenza all’uno o all’altro e facendoli convivere (forzatamente) in un quadro irenico. Il processo di formazione di questa compagine fu molto lungo, tantoché nei suoi aspetti principali si può considerare completo solo

È stupefacente la vastità del territorio raggiunto nelle prime ondate di conquista, ma è proprio nell'espansione iniziale che va ritracciata l'origine di quei problemi di carattere politico, ancora oggi irrisolti. Fin da principio il messaggio di giustizia sociale e di eguaglianza si scontrò con le realtà della tradizione tribale della società beduina. Per alcuni studiosi le guerre civili, gli scismi, il crollo dell'impero arabo e la frammentazione politica furono tutti eventi storici che testimoniano un progetto incompiuto: quello di instaurare il governo divino sulla terra. Il comando fu assunto da due gruppi di potere: da un lato i capitribù, per i quali l'Islām divenne il canale che permise di raggruppare e gestire la forza umana; dall'altro gli *'ulāma*, gli interpreti della legge divina, privi però di poteri esecutivi. Si creò un compromesso tra il governo militare e gli scienziati religiosi che portò alla creazione di una civiltà internazionale. Dopo l'espansione iniziale, l'impero arabo implose e l'istituzione centrale, il califfato, divenne oggetto di dispute e fu poco a poco, privato di ogni suo diritto.

La storiografia si concentra sulle figure eccelse dei primi quattro califfi, ma ciò che sfugge è la sostanziale ambiguità del ruolo del califfato. Non è ancora certo se originariamente fosse una carica religiosa, politica o entrambe. Il termine *khalīfa* resta ambiguo. Nel Corano è usato per riferirsi ad Abramo (II, 30) "*il primo uomo e vicario di Dio*", e a Davide (XXXVIII, 26) "*a un tempo profeta e re*".¹⁰⁴ La carica fu accolta dopo la morte del Profeta e i primi quattro califfi furono acclamati secondo l'usanza tribale. Secondo le teorie di alcuni giuristi, dopo i primi quattro, il califfato si estinse. Negli scritti ortodossi invece il titolo significa "vicario" o "successore di Maometto", i califfi omayyadi e alcuni della dinastia abbaside assunsero il titolo di *khalīfa Allah* e sembra certo che, fino alla metà del IX secolo, tale carica esercitasse funzioni spirituali, oltre che politiche.¹⁰⁵

dopo il X secolo. Le linee direttrici adottate seguirono l'insegnamento di Muhammad e delle figure più autorevoli a lui prossime, per questo i suoi aderenti finiranno per definirsi "la gente che segue l'esempio", ossia coloro i quali seguono la Sunna.

¹⁰³ Si veda Capezzone, Leonardo, Marco, Salati, *L'Islām sciita. Storia di una minoranza*, Editore lavoro, Roma, 2006.

¹⁰⁴ Si consulti anche Paret Rudi, "Signification coranique de *halīfa*", in *Studia Islamica*, XXXI, pp. 211-217.

¹⁰⁵ Per un approfondimento esaustivo sulla complessità del termine e sull'evoluzione storica: Lambton, Anne K., "*Khalifa*", *EI*², Vol. 4, pp. 937-953.

L'indebolimento del califfato è più evidente se si confronta il destino dell'Islām con la Chiesa cattolica, sotto un controllo papale, ove l'autorità rimase indiscussa in merito ai riti e alla dottrina che assicuravano la salvezza. L'egemonia della Chiesa provocò una serie di trasformazioni sociali che condussero al superamento dei vincoli dettati dalla consanguineità. Lo Stato occidentale si formò quando la Chiesa, la comunità ideale, incarnazione di Cristo, diede alla luce una prole laica, sotto forma di città e di altre entità collettive.¹⁰⁶ Invece lo Stato islamico non si lasciò mai alle spalle la matrice tribale e l'implosione dell'impero arabo aumentò la difficoltà del califfo nel far rispettare l'ortodossia.

Nella *Umma* la mancanza di un'istituzione centrale detentrica della sovranità religiosa impedì l'emergere di uno Stato secolare, i governanti non furono liberi di imporre il loro potere e la forma di governo tribale-militare divenne la norma. A riguardo si deve concordare con Patricia Crone e Martin Hinds quando affermano che *“un governante che non ha voce in capitolo nella formulazione della legge sotto la quale i suoi sudditi hanno scelto di vivere, non può governare questi sudditi se non in senso strettamente militare”*.¹⁰⁷ Questa riflessione dimostra tutta la sua verità non solo se si pensa al tipo di rapporto tra Stato e società islamica in epoca premoderna, ma anche nel periodo più contemporaneo dell'Islām.

3. Il diritto islamico e la metodologia

La parola *sharī'a* tradotta dall'arabo significa la “grande via” o la “strada maestra” ed è l'ordine divino che costituisce la norma cui ogni credente deve attenersi. Per la concezione islamica, la legge non è un'espressione imposta, bensì la formulazione del volere sacro e, uno dei concetti fondamentali di questa dottrina è la libertà. Nonostante l'uomo sia autonomo, le sue azioni hanno bisogno di limiti per non violare i diritti altrui e non ledere all'importanza dell'Altissimo. L'intervento celeste è inteso come un elemento necessario e, se da una parte viene concesso di godere appieno

¹⁰⁶ Ruthven, Malise, ... *cit.*, p. 17.

¹⁰⁷ Crone, Patricia, Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 109.

della vita, dall'altra si riconosce la debolezza dell'essere umano che porta l'individuo a cadere nell'errore. Dio interviene in aiuto mostrando la retta via e proteggendo ogni fedele.

Joseph Schacht, grande esperto di diritto islamico, definisce la *sharī'a* come: "un insieme universale di doveri religiosi, la totalità dei comandamenti di Allāh, che regolano la vita di tutti i musulmani in tutti i suoi aspetti."¹⁰⁸ La *sharī'a*, o normativa rivelata dell'Islām,¹⁰⁹ per i musulmani è un sistema di riferimento fisso e immutabile, ma il codice che ne deriva mostra un'evoluzione in parallelo con le condizioni politiche, sociali ed economiche dell'impero nel quale è stato elaborato.¹¹⁰ La legge rivelata circoscrive tutti gli ambiti della vita umana, sia quelli pertinenti ai gesti esteriori, che quelli riferiti alla spiritualità e alla dimensione interiore. Tuttavia, dato che questi ultimi per la loro intimità e segretezza sono noti solo ad Allāh, che è da considerarsi l'unico giudice delle coscienze, ne consegue che l'opera umana, nel campo della legge, debba restringersi in sostanza al solo rispetto esteriore delle norme.¹¹¹ Per questo motivo il *fiqh*, la disciplina che studia il diritto islamico, nel tempo si è andato sempre più concentrando sulla definizione degli aspetti formali del comportamento umano, trascurando la dimensione intima. Il compendio delle norme (*fiqh*), oltre a implicare la rilettura della storia delle rivelazioni (*naql*) e della ragione (*'aql*), va inteso anche come l'applicazione di complessi principi e metodi che, a loro volta s'intrecciano in una pratica giuridica, flessibile e *in itinere*.

Il *fiqh* è il diritto sacro dedotto dalla *sharī'a* dai giuristi musulmani¹¹² che declina ed esplicita l'insieme dei precetti contenuti nella legge coranica, dirimendo ogni ambito dell'attività umana, ma nonostante tali deduzioni, resta comunque difficile per gli storici dell'Islām coniare una definizione univalente di *fiqh*, in quanto la sua applicazione è talmente vasta da renderne difficile la sintesi in qualcosa di categorico. Johansen Baber parla del *fiqh* come di un insieme di norme (*hukm*) etiche, religiose e

¹⁰⁸ Schacht, Joseph, *An introduction...cit.*, p. 11.

¹⁰⁹ Questa definizione è stata mutuata da Baber, Johansen, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, Leiden, 1999, p. 514.

¹¹⁰ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 41.

¹¹¹ Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p. 111.

¹¹² Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 41.

giuridiche.¹¹³ L'orientalista olandese Snouck Hurgronje, invece, fu il primo a considerare il *fiqh* "una deontologia" ovvero un sistema di doveri e in merito scrive:

*"A law of the sort, cannot be divided into religion, morality and law. It treats only external duties, controllable by a human authority /.../ But these duties are, without exception, duties towards God and founded on the unsoundable will of God himself".*¹¹⁴

Nel corso dei secoli emersero numerose scuole di *fuqahā'* (*fiqh*), ma la *sharī'a* fu, e continua a essere il riferimento assoluto, giacché è la parola di Dio rivelata e per questo, un'essenza sublime e immutabile. Il messaggio divino si produce e si sviluppa soprattutto – in senso fotografico – mediante la produzione del *fiqh*, compiuta per opera dei giuristi.¹¹⁵ La *sharī'a* è sia matrice, sia ideale e proprio per queste sue qualità è considerata una scienza dinamica in continuo sviluppo. Il *faqīh*, l'esperto di giurisprudenza islamica, si cimenta nell'applicazione delle norme e, anche se si potrebbe paragonare tale figura a un giurista occidentale, va specificato che la suddetta equivalenza denoterebbe un certo grado di pressapochismo, proprio per le medesime motivazioni sopra accennate.

I fondatori delle varie scuole di *fiqh* s'ispirarono ai dogmi dottrinali per costruire i loro ordini e i fatti del Profeta divennero la fonte primaria per dedurre ogni pratica giuridica. Il confronto con i discorsi e gli atti pronunciati da Muhammad passarono a essere fonti di secondo livello, poiché non erano di origine divina e non possedevano le qualità del dettato coranico. Schacht, nelle sue ricerche, dimostra che esiste una discontinuità storica tra la rivelazione e l'elaborazione del *fiqh*, in quanto, le prime opere di diritto islamico trasmettevano "le tradizioni vive", cioè le pratiche giuridiche sviluppate nelle comunità islamiche di alcune città, in particolare di Kūfa, Bassora, Damasco, La Mecca e Medina.¹¹⁶ Il diritto islamico, quindi, non va inteso come un elemento originario della società araba beduina dedotto al momento della rivelazione,

¹¹³ Johansen, Baber, ...*cit.*, pp. 42-72.

¹¹⁴ Brague, Rémi, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, University of Chicago Press, Chicago/London, 2008, p. 164.

¹¹⁵ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p. 42.

¹¹⁶ Si veda Schacht, Joseph, ...*cit.*, e Schacht, Joseph, "Fiqh", in *EI*², vol. 2, pp. 886-891.

ma piuttosto è da considerare come un derivato della società arabofona e urbana, esistita due secoli dopo.

Dopo la scomparsa del Profeta, i dotti continuarono a creare altre disposizioni amministrative e giuridiche,¹¹⁷ confrontandosi sia con le tradizioni preislamiche, sia con i precetti rivelati. Per rendere note i nuovi codici islamici fu necessario introdurre la vulgata coranica e i principi dell'abrogante e dell'abrogato, che permettevano di risolvere le contraddizioni presenti all'interno dello stesso testo coranico. Queste, unitamente all'importanza accordata alla cronologia della rivelazione, contribuirono a determinare e fissare ogni prescrizione.¹¹⁸ Durante l'impero omayyade (661-750), i giudici continuarono a osservare le pratiche giuridiche locali e i primi giuristi musulmani, per comporre le loro opere di *fiqh*, si basarono sulle abitudini locali. Norma Caldee ha trovato numerose esemplificazioni tra cui gli scritti dell'opera "*Mudawwana*", attribuita a un giurista di Kairouan, Sahnūn, ed è proprio in questi versi che si legge: "*è la Sunna che ho visto la gente seguire ...*". La *Sunna* è l'esempio che deriva dai costumi e dalle consuetudini e fu presa in riferimento come modello, poiché la gente seguiva ciò che avevano fatto i seguaci del Messaggero. In questo modo si creò un gioco tra la realtà sociale e il pensiero islamico, necessariamente idealizzato, che divenne poi il produttore delle norme del *fiqh*.¹¹⁹

La produzione di ordini e norme continuò con il tempo per mano dei seguaci degli *hadīth* che, oltre a imporre l'idea di *Sunna*, svilupparono un corpo normativo tratto dai discorsi di Muhammad, l'attività intellettuale delle autorità religiose e le norme di comportamento del Profeta.

4. Le quattro scuole giuridiche

La formazione del sunnismo può dirsi ufficialmente compiuta con la nascita e l'affermarsi delle prime scuole giuridiche¹²⁰ e il termine arabo usato per indicare questi istituti è *madhhāb*. La sua trasposizione in italiano è difficile da renderne in una sola

¹¹⁷ Coulson, Noël, *Histoire du droit islamique*, Puf, Paris, 1995

¹¹⁸ Mervin, Sabrina, ...*cit.*, p. 43.

¹¹⁹ Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 198-200.

¹²⁰ Filoramo, Giovanni, ...*cit.*, p. 111.

parola e la classica versione che porta a intendere *madhhāb* come “scuole giuridiche”, deve essere discussa poiché il suo significato non può inserirsi in un’unica formazione legislativa, ma estende la sua portata escatologica in tutte le articolazioni della dottrina islamica. D’altro canto, nella concezione islamica, quando ci si avvicina alla sfera giuridica, come ricorda anche Filoramo, è necessario fare attenzione a non accentuare troppo la valenza teologica ed evitare di essere fuorvianti, poiché la teologia ha la forza di divenire una disciplina sostanzialmente autonoma.

Per “scuole giuridiche” s’intende qualcosa che va al di là della sfera giurisprudenziale strettamente intesa che comprende le norme legali vere e proprie, i rapporti fra il credente e Dio e, i principi essenziali del credo.

Durante il periodo di formazione del *fiqh*, che può estendersi dal VII all’XI secolo, emersero approcci diversi da cui si distinsero autorità che divennero poi eponimo di importanti correnti di pensiero e fondarono le *madhāhib*. Rispettando quello che fu l’ordine cronologico dei fondatori va introdotta *in primis* la scuola che si rifece alla figura di Abū Hanīfa (m. 767), autore legato alla formazione irachena di Kūfa. Questo studioso formò una lunga serie di discepoli tra cui Muḥammad al-Shaybānī e il qadī Abū Yūsuf Ya’qūb, considerati, insieme al loro maestro, i primi grandi giuristi della scuola hanafita.¹²¹ Il primo redasse una summa chiamata *al-Mabsūt*, mentre il secondo è il presunto autore di *Kitāb al-kharāg* (il libro dell’imposta fondiaria).

La concezione hanafita iniziò a fare un ampio uso del ragionamento analogico e del *ra’y* (interpretazione personale e opinione personale), favorendo il principio dell’*istiḥsān* (approvazione), cioè l’uso del proprio giudizio per determinare la migliore soluzione di un problema religioso che non può essere risolto citando i soli testi sacri. I propugnatori dell’*istiḥsān* credono che Muḥammad autorizzò tale procedura quando disse: “*tutto quello che i veri musulmani preferiscono è preferibile agli occhi di Dio*”. La maggior parte delle autorità religiose limitò l’uso dell’*istiḥsān* a quei casi che non potevano essere adeguatamente decifrati mediante l’applicazione di altre norme consolidate come l’analogia (*qiyas*) e il consenso di opinione (*ijma’*). Tuttavia alcuni eminenti teologi, tra cui Ash-Shafi ‘ī (m. 820), proibirono l’uso dell’*istiḥsān* nel timore

¹²¹ Per un quadro esaustivo sul pensiero di al-Shaybānī si veda Schacht, Joseph, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1979; anche al-Zwaini Laila, and Rudolph, Peters, *A bibliography of Islamic law, 1980-1993*, Brill, Leiden, 1994.

che la vera conoscenza e la corretta interpretazione dei precetti religiosi potessero in qualche modo risentire di giudizi arbitrari. Le dottrine hanafite sono sempre state considerate tra le più flessibili e liberali nella giurisprudenza islamica, incluse le parti che riguardano le norme criminali, l'atteggiamento da tenere verso i non musulmani, le libertà individuali, il matrimonio e la tutela e il diritto di proprietà. I suoi esponenti hanno più di tutti accettato l'interpretazione personale e alle risorse speculative, per questo furono numerosi i contemporanei che li accusarono di lasciare troppo spazio all'opinione personale. Il metodo hanafita fu adottato prima dai turchi selgiuchidi e dall'amministrazione dell'Impero Ottomano, poi con l'espansione verso est, si diffuse anche in Asia centrale, in India e in Cina. Oggi questa *madhhab* è la numericamente più diffusa nel mondo islamico, arriva a contare fra i suoi aderenti circa la metà della popolazione sunnita mondiale. Il successo è dovuto all'adozione dell'hanafismo da parte delle genti turche, che hanno imposto la scuola in tutte le terre da esse conquistate.

Contemporaneamente alla scuola hanafita, si andò formando un altro importante *madhhab*, ispirato all'opera di Anas ibn Mālik, il principale rappresentante della scuola di *hadīth* a Medina e autore di una delle più antiche opere di *fiqh*, l'*al Muwatta'*. Questo studioso aveva frequentato la scuola di Medina e ciò influì molto sui suoi atteggiamenti. I suoi seguaci, chiamati malakiti, attribuiscono una maggiore importanza alle decisioni elaborate nella città del Profeta, riservando il massimo spazio alle tradizioni e considerando il parere della comunità come un elemento prioritario. La scuola malikita ha una diffusione molto più ristretta di quella hanafita ed è maggioritaria solo nei paesi del Maghreb e in Africa Orientale. Successivamente, andò a imporsi anche in Andalusia, nel Sudan, in Africa occidentale e centrale e sulla costa orientale della penisola arabica. Questa dottrina si basa prevalentemente sulla *Sunna* e sull'importanza data alle intenzioni; dà maggiore rilievo alla tradizione e per questo motivo i suoi seguaci vengono annoverati tra la gente del *hadīth* (*aṣḥab al- ḥadīth*) e all'approvazione preferiscono l'accomodamento (*istiṣlāḥ*). L'*istiṣlāḥ* (qualcosa che si ritiene corretto) è una norma impiegata dai giuristi musulmani per risolvere alcune perplessità che non trovano risposta chiara nei testi religiosi sacri.

Il terzo fondatore di *madhhab* fu Muhammad al-Shāfi'ī, nato in Palestina e morto al Cairo. Fu discepolo della scuola hanafita e grande conoscitore del diritto

malikita. Egli può essere considerato il fautore di un tentativo di conciliazione fra le scuole precedenti e propugnò un ritorno alle tradizioni che tenesse conto di quanto acquisito con i criteri speculativi del suo tempo. Al-Shāfi'ī, dopo essersi recato in Oriente, seguì una corrente di maestri che si erano stanziati al Cairo e a lui sono attribuite due opere che ebbero una grande influenza nella storia dell'elaborazione del *fiqh*: la *Kitāb al-umm* e l' *al-Risāla*.¹²² Attualmente, la scuola shāfi'ta è la seconda come numero di aderenti ed ha una diffusione piuttosto elevata in Egitto, Indonesia, Africa orientale e Arabia meridionale.

L'ultimo portavoce delle scuole giuridiche fu Ahmad Ibn Hanbal, fondatore del *madhhab* hanbalita. Visse a Baghdad in un periodo in cui la città era scossa da numerose crisi religiose e, in un clima di dure tensioni, propugnò un ritorno intransigente alle fonti. Per lui il Corano e la *Sunna* erano da intendere come gli unici elementi che potessero ancora rappresentare un punto di salvezza. Ahmad Ibn Hanbal fu l'ultimo dei quattro "Imam", vale a dire i fondatori delle quattro grandi scuole di *fiqh* sunnite ed esercitava una certa influenza tra i seguaci del *hadīth*. I suoi sforzi più che concentrarsi sulle teorie riguardanti il *fiqh*, svilupparono particolare interesse verso la dottrina teologica. Le prime generazioni dei suoi discepoli si fecero carico di formare, codificare e sancire l'hanbalismo.¹²³ Ibn Hanbal fondò una scuola giuridica indipendente dalle prime tre, restrinse l'uso del ragionamento analogico a casi eccezionali e rifiutò quasi del tutto l'*istihsan* (approvazione) e l'*istiṣlah* (accomodamento). La scuola hanbalita si diffuse soprattutto in Arabia Saudita e ad essa si richiamarono autori come Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328) e Mohammed ibn Abd al-Wahhāb (1703-1792).

Dopo essere stato rivitalizzato dalla corrente del wahhābismo, l'hanbalismo ha trovato diffusione soprattutto in Arabia Saudita, nei paesi del Golfo e in India. La rigidità di questa scuola, inasprita dai suoi più tardi rappresentanti, le ha alienato molte simpatie e ha fatto sì che questo *madhhab* sia il meno diffuso fra i quattro principali.¹²⁴ In ambiente sunnita, solo queste quattro scuole giuridiche sono

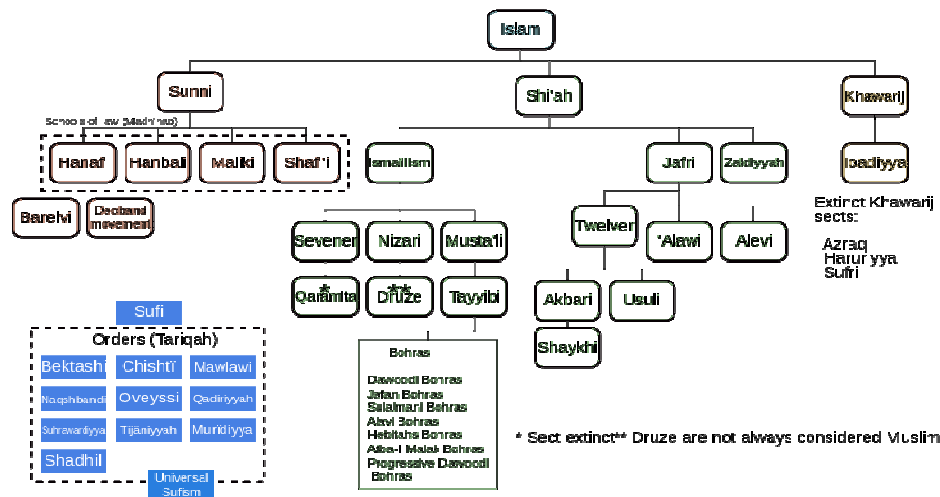
¹²² Mervin, Sabrina, ...*cit.*, p. 45.

¹²³ Laoust, Henri, "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", in *Pluralisme dans l'islam*, Geuthner, Paris, 1983, pp. 74-98.

¹²⁴ Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p. 117.

sopravvissute dopo il XIV secolo e per ragioni diverse, le altre scuole di *fiqh* persero vitalità, non riuscirono a risollevarsi e scomparvero.

Figura 2. Schema delle diverse scuole giuridiche del mondo musulmano



Fonte: l'immagine è una rielaborazione dell'autore

5. L'immutabilità del diritto islamico

Dopo quella che possiamo definire la fase di formazione del *fiqh*, nell'XI secolo, iniziò il periodo classico in cui furono redatti altri compendi che esplicitavano i lavori precedenti. Gli storici musulmani hanno a lungo ritenuto che a questa data le porte dell'*iğtihād* (attività intellettuale di ragionamento basata sulle attività religiose) si fossero chiuse, vale a dire che i giuristi avessero posto fine alla redazione di altre norme secondo metodi e ragionamenti enunciati negli *usūl al-fiqh*. Altri ricercatori, tra cui Mervin, considerano invece più adatta l'ipotesi per cui il numero di scienziati religiosi che esercitavano l'*iğtihād* si fosse solo ridotto. Ai dotti non restò che applicare le dottrine delle quattro scuole ortodosse, senza dover rimettere in discussione alcun assunto. Ciascuno seguiva le direttive stabilite dalla scuola da cui proveniva, dando forma a quello che è chiamato il *taqlīd* (l'imitazione). Gli scienziati della legge iniziarono così a dedicarsi alla conservazione, ai commenti (*sharh*) e ai compendi (*mukhtasar*), come se il *fiqh* fosse stato esplicitato in tutto il suo essere.

I trattati del *fiqh*, prodotti dal IX al XIX secolo, dimostrano come nessuna modifica consistente abbia riguardato i contenuti della disciplina, ma da ciò non si deve dedurre che il *fiqh* fosse effettivamente una materia rigida. Nuove prescrizioni potevano comparire sia nei commenti dei trattati, sia nelle opere dedicate a questioni particolari, ed era inoltre possibile passare da una scuola giuridica all'altra. Nei casi in cui si trovavano soluzioni più comode o più vantaggiose, era sufficiente dichiarare pubblicamente la propria scelta e aderire alle norme emanate da un'altra corrente. Anche oggi è comune che i giuristi musulmani prendano in considerazione lo studio di tutte e quattro le scuole e, in alcuni istituti si è arrivati a introdurre il diritto islamico comparato, affinché tali divergenze siano meglio comprese dai futuri *'ulāma*.

Alla luce di questo complesso panorama, non stupisce quindi che alcuni storici abbiano portato avanti ricerche e studi approfonditi per comprovare le divergenze esistenti tra le quattro maggiori *madhāhib*. Per primo Noel Coulson ha osservato che, se una parte notevole dei dissensi si rivela insignificante, altri invece possono avere conseguenze importanti.¹²⁵ Johansen Baber si allinea allo stesso parere illustrando l'esempio dei *mālikiti* e degli *hanafiti*, per cui “*chiunque si sottometta a un governo musulmano può diventare un suddito non musulmano di tale governo*”, mentre per gli *shāfi'iti* e gli *hanbaliti* “*è necessario che questo appartenga alle genti del Libro*”.¹²⁶

6. L'elaborazione della teologia

La teologia musulmana ha vissuto un'evoluzione molto articolata e i termini con cui si può designare sono screziati. Una prima espressione usata dai musulmani, dovuta ad Abū Hanīfa, fu *al-fiqh al-akbar* (la conoscenza più importante)¹²⁷ e dimostra come le prime generazioni avessero colto l'importanza e gli effetti del dogma, abbracciando la spiritualità come un atto rivelato dal Profeta, enfatizzando a massimi livelli l'essenza dell'Altissimo.

¹²⁵ Coulson, Noël, ...*cit.*, pp. 94-99.

¹²⁶ Si veda Makdisi, George, “The juridical theology of Shāfi'i: origins and significance of *usūl al-fiqh*”, in *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Varioru, Hampshire, 1991, pp. 7-9.

¹²⁷ Tradotto anche come il “Grande Libro della Giurisprudenza”, si veda Leaman, Oliver, *The Qur'an: An Encyclopedia*, Routledge, 2006, Per una traduzione commentata, si veda Abu 'l-Muntaha al-Maghnisawi, *Imam Abu Hanifa's Al-Fiqh al-Akbar Explained*, White Thread Press, Santa Barbara, 2007.

I beduini d'Arabia che credevano in un destino implacabile, il *dahr*,¹²⁸ con l'avvento dell'Islām si trovarono ad affrontare il problema di passare dalla concezione di una giustizia immanente a quella di una giustizia trascendente. Dovettero mutare l'idea di mito, riconoscere i principi monoteistici, che non tolleravano alcun "idolatra" o "associato" e considerare Allāh come un giudicante dalle doti indiscutibili, il solo e unico Dio. Quest'ultimo assunto diventerà una delle tesi teologiche di massima importanza, sigillato poi con il concetto di *'ilm al-tawhīd* (la scienza dell'unicità divina).

Non si può datare con precisione la comparsa delle prime scuole teologiche perché, prima della seconda metà dell'VIII secolo si ritenne più opportuno parlare di correnti e filosofie di pensiero. Come suggerisce Sabrina Mervin, sono tre i fattori che contribuirono allo sviluppo della teologia musulmana: i dissensi politici sorti dopo l'assassinio di Uthmān nel 656, l'influenza di altre religioni e della filosofia greca sull'elaborazione del pensiero islamico e i dibattiti dottrinali contro la *zandaqa*, ossia, contro il libero pensiero che s'ispirava al manicheismo e al mazdeismo.

La rivalità tra diversi gruppi socio-politici provocò dissensi tra i musulmani, sia in merito alla successione, sia sulla legittimità del potere, si trattava di pronunciarsi sugli assassini di 'Uthman (656) e di 'Alī (661) e sul califfato degli Omayyadi che si erano impadroniti della reggenza della *Umma*. Dopo Maometto furono poste questioni che solo la teologia poteva tentare di risolvere, controversie riguardanti la predestinazione, il libero arbitrio, la fede, le opere e lo statuto del peccatore. Emersero orientamenti differenti: la tendenza dei qadariti, così chiamati perché credevano che l'uomo avesse il potere di determinare i propri atti,¹²⁹ riuniva alcuni oppositori degli Omayyadi. Alcuni di loro si spingevano addirittura ad affermare che l'uomo che commetteva un errore grave diventava infedele, una posizione che fu poi difesa dai

¹²⁸ Per un approfondimento su tale concetto si vedano gli studi di W. Montgomery Watt, in particolare il suo *Free will and predestination in Early Islam*, Luzac, London, 1949 e anche *ET*², alla voce "Dahr", Vol. 2, pp. 94-95..

¹²⁹ Nallino, Carlo A., *Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano; Sull'origine del nome dei Mu'taziliti; Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāditi dell'Africa settentrionale; Sul nome di "Qadariti"*, Casa Editrice Italiana, Roma, 1916.

khārigiti, i quali accusarono i califfi omayyadi di gravi peccati e li condannarono come infedeli.¹³⁰

In posizione contrapposta si trovavano i fautori della predestinazione divina, chiamati ḡabariti. Questi affermavano che Dio era il creatore di ogni singolo atto umano e, secondo tale principio, gli Omayyadi erano giunti al potere per volontà divina. Una terza tendenza era composta dai murḡi'iti che rimetteva al Clemente e Misericordioso la cura di riconoscere i propri seguaci. Fino al 750, l'elaborazione della teologia si era svolta a Damasco presso la corte omayyade, dove l'influenza cristiana e il pensiero greco avevano avuto un forte impatto. Alla fine di questo periodo, il califfo iniziò a far tradurre i testi greci più influenti¹³¹ e, a partire dal 762, la diffusione della lingua araba fu facilitata anche dalla fabbricazione della carta. Alcuni studiosi partirono per nuovi Paesi, in cerca di gradi opere letterarie per portarle a Baghdad e farle tradurre.¹³² Materie come la filosofia e la logica greche, in particolare si ricordano le *Categorie* di Aristotele, diedero ai pensatori musulmani nuovi strumenti per costruire il loro pensiero moderno. I mu'taziliti crearono e concepirono una teologia basata sull'argomentazione razionale e discorsiva, abbandonando il dogmatismo speculativo dell'Islām. Due erano le scuole mu'tazilite che più di tutte si fecero concorrenza, una a Baghdad e una a Bassora. Entrambe concordavano sui cinque punti che costituirono i pilastri fondanti del mu'tazilismo e che bisognava riconoscere per essere annoverati tra i suoi adepti: l'unicità divina, la giustizia di Dio, la sorte dell'uomo che dipende dai suoi atti, lo statuto di credente, infedele e peccatore e infine l'imperativo morale di comandare il bene e proibire il male.

¹³⁰ Montgomery Watt, William, *The formative period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.

¹³¹ Arkoun, Mohammad, *La Pensée arabe*, Puf, Paris, 1975, p. 38.

¹³² Badawi, Abdurrahmān, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1968, pp. 16-17. L'importanza dell'influenza greca è stata ampiamente dimostrata nel volume di Gutras, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad*, Routledge, London, 2012.

7. Gli atti del culto

Gli atti del culto (*‘ibādāt*) sono azioni rituali che i credenti compiono per manifestare la loro fede e palesare il senso di sottomissione nei confronti di Dio. Il termine *‘ibādāt* deriva dalla radice araba di *‘abd*, che significa “servo”, e indica il doveroso servizio svolto dal credente. Un *hadīth* del Profeta afferma che:

“L’Islām è costruito su cinque cose: l’attestazione per cui non vi è divinità al di fuori di Dio, l’esecuzione della preghiera, l’elargizione dell’elemosina, l’adempimento del digiuno nel mese di Ramadān e il pellegrinaggio alla Casa di Dio”.¹³³

Tali prescrizioni vengono anche comunemente chiamati “i cinque pilastri dell’Islām”, poiché sono le basi su cui la religione musulmana è stata edificata.

7.1 La *shahāda*, la professione di fede

La professione di fede si dimostra pronunciando questa breve formula: “*Attesto che non vi è divinità all’infuori di Dio e Muhammad è l’inviato di Dio*” (*ashhadu an lā ilāha illā Allāh wa ashhadu anna Muhammadan rasūl Allāh*). Il componimento esprime alcune tra le verità islamiche più autorevoli e la sua recitazione acquisisce un valore talmente solenne che, davanti a due testimoni, può essere considerata una vera conversione al mondo musulmano.

Durante il corso della giornata, oltre a rientrare nelle formulazioni liturgiche ed essere recitata prima delle preghiere obbligatorie, la *shahāda* può essere articolata ogni volta che si sente il bisogno di esprimere l’unicità di Dio. Tra i cosiddetti “cinque pilastri”, quello della professione è da considerarsi l’atto meno formalizzato, perché si riferisce alla sfera intima e la legislazione non ne prevede una specifica codificazione.

Dal punto di vista giuridico, gli esperti di diritto islamico concordano nell’affermare che la professione di fede è un’adesione alla verità di carattere naturale e intuitivo, inoltre è l’unico modo che permette di confermare l’appartenenza alla *Umma*.

¹³³ Filoramo, Giovanni, ...*cit.*, p. 120.

L'Islām è considerato una religione senza dogmi, perché non vi è un'autorità esplicita che formuli un credo assoluto. Tuttavia, se prendiamo in considerazione i principi espressi dal primo pilastro, ovvero, "l'unicità di Dio" e la missione profetica, ritroviamo in essi i valori universali che dimostrano l'anima monoteistica della religione.

7.2 La *salāt*, la preghiera

La *salāt* è l'orazione compiuta secondo delle norme precise e si distingue dalla preghiera libera chiamata *du 'ā*. È un atto spirituale e il Corano ne ingiunge l'obbligo in modo generico. Non precisa le regole di esecuzione e per ritrovare le definizioni di ogni suo aspetto bisogna ricorrere alla consultazione della Sunna, il codice di comportamento. Il gesto della preghiera può essere svolto sia singolarmente, sia in gruppo. Se compiuto con il resto la comunità, si pone alla guida un imām che per primo esegue le recitazioni ed i fedeli seduti, dietro di lui, ripetono i gesti. L'imām non ha carattere sacerdotale ma è colui che possiede i requisiti che meglio si adattano ad assumere il ruolo di conduttore.

Cinque sono le preghiere riconosciute a carattere obbligatorio e la determinazione di questo numero viene fatta risalire alla notte dell'ascensione, quando Muhammad venne condotto dall'arcangelo Gabriele in un viaggio ultraterreno. In quella notte Dio indicò al suo Profeta le incombenze rituali che intendeva far compiere ai fedeli e ordinò che il numero fosse fissato a cinquanta, ma su intercessione del Profeta, accettò una riduzione fino a cinque volte.

La *salāt* deve essere ripetuta in momenti diversi: alba, mezzogiorno, pomeriggio, tramonto e notte. La giurisprudenza ha fatto una vera e propria disciplina che ne definisce ogni dettaglio, consultando calcoli astronomici, ma oggi i metodi primitivi che prendono in considerazione la posizione del sole sono ancora quelli più comuni e consultati. Ogni preghiera ha un intervallo preciso nel quale deve essere eseguita; il tempo della prima orazione inizia con il primo chiarore e ha termine quando il sole s'intravede all'orizzonte; quello del mezzogiorno matura quando il corpo celeste inizia la sua fase ascendente; la preghiera del pomeriggio ha inizio quando l'astro è a

mezza strada fra il mezzogiorno e il tramonto; al tramonto il fedele inizia non appena il sole è tramontato e, infine, il periodo della preghiera notturna va dalla totale oscurità fino all'alba.

Nei paesi musulmani l'orario d'inizio di ogni orazione è scandito dall'appello che richiama i fedeli a riunirsi con formule come: "Dio è grande" (*Allāh-u-akbar*), "Non vi è Dio all'infuori di Dio" (*lā ilāha illā Allāh*) o "Venite alla preghiera (*hayy 'alā 'l-falāh*).

Il precetto non può essere adempiuto nello stato d'impurità e la legge distingue sporcizie non visibili da quelle visibili. Le prime sono percettibili con i sensi, come la presenza di sangue o di sudiciume sul corpo, le seconde invece non possono essere avvertite esteriormente e, a loro volta, sono distinte in due classi: quelle minori, causate dal sonno, dai bisogni fisiologici e dall'assunzione di bevande o alimenti proibiti e quelle maggiori provocate dai rapporti sessuali o, per le donne, dalle mestruazioni. Ognuna di queste imperfezioni è rimossa con il rito dell'abluzione. Per eliminare l'impurità minore è sufficiente lavare con acqua pulita mani, bocca, narici e piedi fino alle caviglie e, in assenza di acqua, è ammesso usare la sabbia o la polvere. Al contrario, per rimuovere le impurità maggiori è necessario pulire tutta la superficie del corpo.

Anche la cura dei vestiti e del luogo dove si compie la preghiera sono sottoposti a un controllo igienico e influenzano il grado di purità del fedele. È per tale motivo che nelle moschee si fa largo uso di tappeti; le stuoie, infatti, proteggono la persona dallo sporco della terra ed è interdetto entrare con le scarpe proprio per mantenere il suolo idoneo alla venerazione. Una volta che il credente è purificato e rivolto verso la Pietra Nera è pronto per eseguire le implorazioni e inizia esprimendo l'intenzione di compiere il rito. A questo punto comincia la preghiera vera e propria, che consta in una serie di movimenti e ripetizioni precise e ogni passaggio prende in nome di *rak 'a*. In ciascuna *rak 'a* è necessario:

- 1) pronunciare in posizione eretta la formula *Allāh-u-akbar*. Questa frase pone il credente in uno stato di sacralizzazione e deve essere pronunciata con le mani aperte all'altezza del capo, la formula viene ripetuta ogni volta che nel corso della preghiera si passa da una posizione all'altra;

- 2) recitare la prima sura del Corano seguita da un altro brano a scelta del Libro sacro. Alla sura aprente viene riconosciuta una certa preminenza rispetto alle altre, perché rappresenta l'essenziale della *salāt*;
- 3) inchinarsi, cioè piegare la schiena ad angolo retto appoggiando le mani sulle ginocchia e recitare la formula "*Sia glorificato il mio Signore, l'Eccelso*";
- 4) ritornare alla posizione eretta pronunciando le frasi "*Iddio ascolta colui che lo loda*" e "*nostro Signore, a te la lode*";
- 5) inginocchiarsi, ponendo le mani e la fronte a terra, e pronunciare la formula "*Sia glorificato il mio Signore l'Altissimo*";
- 6) sedersi sui talloni per qualche istante;
- 7) seguire una seconda prostrazione, identica alla precedente.

A questo punto si conclude una *ra'ka* e il fedele ritorna in posizione eretta. Terminata la preghiera, l'orante si mette in posizione seduta e pronuncia varie recitazioni, tra cui la professione di fede e le eulogie sul Profeta. In ultimo, si deve compiere il saluto volgendo il capo prima a destra e poi a sinistra pronunciando la formula "*La pace sia su di voi, e la misericordia di Dio e le Sue benedizioni*". Si volge il capo perché la tradizione dice che due angeli stiano sulle spalle della persona: quello sulla destra registra le buone azioni, mentre quello sulla sinistra registra le cattive.

Oltre alle cinque preghiere giornaliere, anche la preghiera in comune fatta al venerdì viene considerata un obbligo sancito dal Corano. Questo momento si svolge in sostituzione della celebrazione del mezzogiorno con un sermone che precede due *rak'āt*. A differenza di quello che molti credono, il venerdì è il giorno festivo solo in parte del mondo musulmano. In diversi paesi, infatti, le attività lavorative si svolgono regolarmente e s'interrompono solo per il tempo necessario all'espletamento del rito.

La preghiera comune ha un'importanza sociale considerevole, perché la *Umma* riconosce nella riunione settimanale un suo valore ed è un importante simbolo percepito come un'occasione di riflessione religiosa e politica, necessaria alla conduzione del gruppo maomettano.

7.3 La zakāt, l'elemosina

La *zakāt* è la decurtazione dei beni che purifica gli uomini dalle valenze negative, è un gesto basato sul principio di elargire parte dei propri averi con lo scopo di purificare lo spirito del donatore. Non è un lascito spontaneo, ma un'imposta calcolata con parametri precisi e soggetta ad un controllo legislativo. Ha un valore spirituale preciso e mira a contenere l'egoismo degli uomini, pertanto è da intendersi come un atto con ricadute sia verso la collettività, sia sul singolo. Oltre a costringere la persona ad essere meno egoista, porta un sostegno economico alla *Umma* e si fa forza dell'assunto per cui la carità salva l'uomo dall'avarizia. Deve essere eseguita in pubblico ed è applicabile su tutti quei beni che l'uomo acquisisce con le proprie attività e che rappresentano il superfluo dei propri guadagni. Viene stabilito un imponibile minimo per ogni categoria di oggetti e le norme variano a seconda del regno della natura di appartenenza, i guadagni che ne derivano vanno redistribuiti fra le classi sociali specificate dal Corano:

“Il frutto delle decime e delle elemosine appartiene ai poveri, ai miseri, a coloro che sono incaricati di raccogliercle, e a quelli di cui si deve conciliare il cuore, e per riscattare gli schiavi e i debitori, e per la causa di Dio, e per il viandante” (Corano IX, 60).

Non esistono direttive precise per ridistribuire la *zakāt* tra le otto categorie sopra citate; in genere gli introiti maggiori vanno versati ai bisognosi e il resto è donato a seconda delle necessità. Tutto ciò che è raccolto è gestito a livello locale perché Muhammad in un *hadīth* afferma che *“essa sarà versata ai loro poveri”*.¹³⁴

7.4 Il siyām, il digiuno

L'atto del digiuno è entrato a far parte della storia dei musulmani in un preciso momento storico. La tradizione afferma, infatti, che fu istituito in un lunedì del mese di *Sha'bān*, nel secondo anno dell'Egira (624):

¹³⁴ Filoramo, Giovanni, ... *cit.*, p.134.

“O voi che credete! V’è prescritto il digiuno, come fu prescritto a coloro che credevano prima di voi, nella speranza che voi possiate divenir timorati di Dio” (Corano, II, 183).

L’inedia deve essere compiuta durante l’intero mese di *Ramadān*, ma la legge islamica riconosce altri periodi lungo il corso dell’anno, ove il fedele si possa astenere dal mangiare. Secondo la tradizione, la privazione del cibo crea un clima di unità tra i fedeli, purifica l’organismo e favorisce l’autodisciplina. In questo modo la rinuncia non è percepita come un sacrificio o una mortificazione del corpo, ma come un comportamento devoto.

All’interno del calendario islamico, il mese di *Ramadān* è considerato uno dei più sacri, perché fu in esso che venne rivelato il Corano e da qui deriva l’uso di intensificare la lettura del Libro e le pratiche devozionali, proprio durante il suo periodo. La scansione islamica del tempo prevede che il sorgere della nuova luna non sia calcolabile in termini astronomici, per individuare il mese dell’astinenza, giunti al ventinovesimo giorno del mese di *Sha‘bān*, i musulmani devono scrutare il cielo e osservare i segni della nuova lunazione. Una volta iniziato il mese, tutti i credenti devono desistere dal consumare ogni forma di cibo, bevanda e atto sessuale, dall’alba al tramonto. L’esempio del Profeta ha suggerito ai fedeli di consumare un frugale pasto prima del sorgere del sole e, al tramonto, rompere la fame con un gesto simbolico, vale a dire con un sorso d’acqua o qualche dattero, per poi dedicarsi alla preghiera della sera. I malati, i viaggiatori, le persone anziane e le donne, durante il periodo mestruale o nel corso della gestazione, sono esentati dall’obbligo di digiunare, a loro sarà richiesto un periodo di recupero quando ne avranno le capacità fisiche.

7.5 Il haġġ, il pellegrinaggio

Le origini del pellegrinaggio vanno fatte risalire agli inizi dell’umanità, quando Dio, rivolgendosi ad Abramo, fece scendere sulla terra una tenda dal paradiso. Era una costruzione di forma circolare e fu collocata nell’attuale sito della Mecca. Ad accompagnarla c’era una moltitudine di angeli che si disposero tutti attorno al luogo, determinando una sorta di perimetro che andava a interdire l’accesso dei demoni e del

male, costituendo così uno spazio sacro in difesa del genere umano. Con il passare del tempo, questo tempio fu distrutto due volte e Dio ordinò ad Abramo di ricostruirlo. Pochi anni prima delle rivelazioni, le tribù arabe decisero di riedificare nuovamente il sito, noto con il nome di *Ka'ba*. Il pellegrinaggio a questo santuario è quindi da ricondurre a una delle espressioni più significative della religiosità preislamica e non ha origini maomettane. Il *hağğ* spicca fra gli altri atti per l'originalità del suo simbolismo, la sacralità delle pratiche e la complessità delle procedure.

Prima dell'avvento dell'Islam, l'intera penisola araba era ricca di luoghi sacri, ma il tempio meccano era uno dei più importanti, perché riconosciuto tale dalla maggior parte dei clan. Una volta l'anno le tribù si ritrovavano alla *Ka'ba* per effettuare un viaggio di venerazione in favore delle divinità. L'Islām, recuperando questa idea, fa in modo che il *hağğ* trovi il suo valore primordiale e i tutti i riti compiuti durante il suo farsi riflettano la caratteristica di un ritorno alle origini.

Secondo la legge, il *hağğ* va compiuto almeno una volta nella vita da ogni musulmano, sebbene non sussista il carattere dell'obbligatorietà. Le spese per il viaggio, la lunghezza del soggiorno, i pericoli durante l'itinerario e altri elementi ancora hanno portato i giuristi a tollerarne le omissioni. In ogni modo vi sono diversi criteri per compiere il pellegrinaggio e si deve distinguere la semplice visita alla Mecca (*'umra*) dal pellegrinaggio santo (*hağğ*).

La *'umra* può essere compiuta in qualsiasi momento dell'anno e consiste in una serie di gesti da eseguire nella città santa; il *hağğ* invece può essere eseguito solo in un determinato mese all'anno e comporta l'esecuzione completa dei cerimoniali. Il pellegrino è soggetto a una serie di rigidi interdetti: è proibito compiere l'atto sessuale, tagliarsi qualsiasi pelo dal corpo, profumarsi, uccidere animali, litigare e dimostrare animosità verso i propri fratelli. Il fedele, una volta arrivato nei pressi del santuario, deve assumere lo stato di sacralizzazione che consiste in un lavaggio totale del corpo e nell'indossare un abito composto di due pezzi di stoffa non cucita, possibilmente nuova e bianca, da appoggiare sulle spalle e cingere attorno alla vita, le donne invece non sono tenute a indossare un abbigliamento speciale, basta che si coprano con un vestito bianco.

Giunti alla Mecca, i pii viaggiatori compiono sette giti rituali nel grande sagrato che circonda la *Ka'ba*, tenendo l'edificio alla loro sinistra e venerano la pietra nera, incastonata in uno degli angoli della costruzione. Questa prima serie di movimenti è definita la "circumambulazione dell'arrivo". Subito dopo il gruppo esegue il rito della corsa, percorrendo sette volte la distanza di circa quattrocento metri, tragitto che separa i due rilievi rocciosi limitrofi, e ad ogni giro aumenta la velocità. Questo rito vuole ricordare la corsa di Agar, la moglie di Abramo, che abbandonata nel deserto con il figlio Ismaele, per sopravvivere cerca una fonte d'acqua. La tradizione vuole che Dio l'aiutò facendo sgorgare uno zampillo dal deserto, la fonte di Zam Zam, situata ancora oggi all'interno del tempio della *Ka'ba*, dove i pellegrini si recano dopo la corsa per rinfrescarsi. Sempre nei pressi del sagrato, la folla conclude la *'umra* compiendo l'ultima serie di preghiere.

Le procedure per effettuare il *hağğ* prevedono che prima si compiano gli stessi gesti della *'umra* e poi si passi ad una seconda parte liturgica. L'8 del mese di *Dhū 'l-hiğğa*, il gruppo di devoti si reca a Minā, un piccolo villaggio che rappresenta la prima tappa, il giorno dopo, alle prime luci del mattino la folla riprende il cammino e raggiunge il Monte della Misericordia, presso la località di 'Arafāt, luogo dove avvenne l'ultima predicazione pubblica del Profeta e insieme pregano Dio?. Al tramonto raggiungono il villaggio di Muzdalifa e il dì seguente fanno ritorno a Minā, per compiere i riti del grande sacrificio e qui consumano le carni delle bestie immolate. Terminato il pasto, si prosegue con il rito della lapidazione, nel quale si scagliano sette pietre contro una stele che rappresenta Satana. I fedeli proseguono poi per la Mecca e compiono ancora una circumambulazione della *Ka'ba*. Le giornate dell'11, 12 e 13 sono prevalentemente dedicate ad altri riti che ricordano la lapidazione del diavolo. I credenti poi compiono l'ultima circumambulazione, quella dell'addio, che conclude ufficialmente il pellegrinaggio.

Anche se non ha carattere di obbligatorietà, è contemplata anche la visita alla città di Medina per venerare i luoghi importanti del credo islamico, tra cui la moschea e la tomba del Profeta. Il viaggio alla Mecca dona al credente un senso di purezza e innocenza, è un rito associato al perdono, poiché cancella i rei peccati e purifica le anime. Inoltre, la *Ka'ba* è considerata per eccellenza la casa di Dio, dove tutti gli esseri

umani diventano uguali e perdono qualsiasi distinzione sociale. Indossare una tunica bianca simboleggia non solo la purezza, prima della venerazione, ma anche l'eguaglianza ed elimina visivamente ogni disparità.

8. Teorie e pratiche del sufismo

Quando si affronta un'analisi sulla storia islamica, il sufismo diviene un elemento imprescindibile, che deve essere preso in assoluta considerazione. Attraverso le manifestazioni di devozione popolari questo fenomeno si è inserito nelle società, intrecciandosi con i costumi locali e ha introdotto l'importanza della contemplazione. Il termine sufismo deriva dall'arabo *sūf*, che significa lana, e ricorda i primi asceti che indossavano vesti di questo materiale. Sul finire del VIII secolo si ritrova la prima attestazione conosciuta del termine *sufi*, che si riferiva a un religioso di Kufa e, attorno alla metà del IX secolo, si diffonde l'uso di definire con questa espressione coloro che si dedicavano alle discipline spirituali.

Il sufismo deriva dal comportamento di alcuni pii musulmani che deploravano la decadenza dei costumi e la trascuratezza nei confronti dei precetti coranici. Questi devoti, per staccarsi dal resto della comunità, scelsero di ritirarsi dal mondo e fare voto di povertà. Predicavano la rinuncia (*zuhd*) e indossavano semplici tuniche, erano chiamati dediti (*nāsik* o *fuqarā ilā Allāh*) e secondo un'espressione coranica sono i poveri di Dio (XXXV, 15).¹³⁵

I primi asceti sono stati considerati gli ispiratori degli ordini mistici, essi non volevano solo allontanarsi dalla materialità del mondo terrestre, ma dedicarsi all'Altissimo e donarsi completamente a Lui. I fondamenti della mistica sono il Corano, recitato e meditato e l'ascensione celeste del Profeta, la *mi'rāğ*, vista come un archetipo dell'esperienza spirituale sulla via di Dio.

Tra il XII e XIII secolo, si formarono famiglie spirituali che facevano riferimento a un medesimo maestro e questi gruppi costituirono il nucleo centrale di

¹³⁵ Circa il fenomeno del misticismo nell'Islām, si veda Hunwick, Joe, "Tasawwuf", in *ET*², Vol. 10, pp. 313-340.

quelli che in seguito sarebbero stati gli ordini sufi. A Baghdad, ‘Abd al-Qādir Ġilānī (m.1166) tramandò la propria *khirqā*, cioè il mantello, che simboleggiava l’influsso spirituale e si propagò la Qādiriyya, l’ordine che si rifaceva a lui e ai suoi insegnamenti.

Nel XIII secolo il sufismo era penetrato nelle maggior parte dei circoli degli ‘*ulāma* e cominciò a diventare sempre più popolare. Nel corso dei due secoli seguenti, nuovi sistemi si organizzarono: la *Shādhiliyya* che si rifà all’insegnamento di al-Shādhilī (m.1258) un marocchino vissuto in Egitto, e la *Naqshbandiyya*, fondata da Bahā al-Dīn Naqshband (m. 1389). Fino al XVII secolo le confraternite sufi si diffusero senza alcun ostracismo. Nel XX secolo, l’influenza delle lotte nazionalistiche postcoloniali e del movimento modernista provocarono un certo declino del sufismo, perché percepito dai rinnovatori come un elemento di arretratezza e considerato dai puristi religiosi una pratica contaminata dall’eresia e dal paganesimo. Tuttavia, in assenza di un clero, le guide spirituali e i molti *pīr* (gli anziani) hanno costituito un punto di riferimento in grado di affiancare il prestigio degli ‘*ulāma*. Alcune confraternite sufi hanno lottato a favore dei movimenti anticoloniali, altre invece collaborarono con le autorità, perché consideratati alleati contro i modernisti e i riformisti. Il sufismo, con la sua visione di unità e unicità, il suo orientamento ascetico ultramondano e il suo interesse per le dimensioni esoteriche della fede, si tenne sempre lontano dal gretto particolarismo della politica.

Secondo Peter Von Sivers, esiste una correlazione tra l’affermarsi dei movimenti islamici moderni e la crisi del sufismo e, l’esclusione del sufismo dal dibattito tra islamisti e secolaristi ha determinato l’inasprimento dello scontro tra opposti estremismi.¹³⁶

¹³⁶ Von Sivers, Peter, “Egypt and North Africa”, in Levzion, Nehemia, Randall Pouwels (eds.), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens 2000, pp. 21-36.

Capitolo terzo

L'Islām e la modernità

1. L'Islām verso un proprio concetto di modernità

L'appellativo “moderno” comparì nel mondo musulmano tra il XIX e il XX secolo e, anche se furono in molti ad affrontare il discorso che ruotava attorno al cambiamento politico, sociale e culturale che colpì la grande comunità islamica, di rado gli autori precisarono che cosa implicasse veramente il concetto di moderno¹³⁷ all'interno del mondo islamico. La riflessione teorica si è concentrata più su quali potessero essere le conseguenze del processo di modernizzazione, ossia dello sviluppo del divenire moderno.

La nozione di modernizzazione ha una derivazione colonialista e le forze moderne dell'Occidente ricoprirono l'esempio perfetto di progresso. Nel confronto con l'Europa, la tradizione musulmana, con le sue tipicità locali, venne reclusa ai margini, posta sotto una luce che la fece apparire come un ostacolo e un intralcio per ogni tipo di miglioramento. Per i primi studiosi del mondo islamico, “moderno” significava imitare l'Occidente. All'inizio del XX secolo Lotario Stoddard affermò con sicumera che: “*l'influenza dell'Occidente è un'importante dinamica nella moderna trasformazione dell'Oriente*”.¹³⁸ Nel corso degli anni, molti altri autori continuarono a mantenere lo stesso stile eurocentrico, e in particolare qui si ricordano due classici pensatori islamici degli anni Quaranta, Wilfred Cantwell-Smith, con il suo *Modern Islam in India* e Hamilton A. R. Gibb, autore di *Modern Trends in Islam*, i quali condivisero e consolidarono lo stesso approccio esclusivista.¹³⁹ Anche secondo Bernard Lewis in *The*

¹³⁷ Weismann, Itzhak, *L'Islām e il concetto di modernità*, in Tottoli, Roberto, *Islam*, p. 11.

¹³⁸ Stoddard, Lotario, *The New World of Islam*, Chapman and Hall, New York, 1923.

¹³⁹ Cantwell-Smith, Wilfred, *Modern Islam in India: A social analysis*, Kashmiri Bazar, Lahore, 1946, London 1963; Gibb, Hamilton A. R., *Modern Trends in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1947.

Emergence of Modern Turkey, il crollo dell'Impero ottomano fu accelerato dall'impatto con l'Occidente, che ebbe avuto inizio con la Rivoluzione francese.¹⁴⁰

I presupposti di questi studi sono stati chiariti all'interno della teoria della modernizzazione, un tempo predominante. La teoria sociale ha sempre ostentato una diversità tra le società moderne e quelle tradizionali, le prime erano entità dinamiche, favorevoli al cambiamento e al miglioramento, i loro valori laici difendevano il potere della partecipazione popolare e l'industrializzazione sviluppava benessere, urbanizzazione, alfabetizzazione e una maggiore cura sociale, mentre le seconde realtà erano percepite come forze statiche e limitate dall'eredità religiosa e culturale.¹⁴¹ Quando furono applicate alle società non occidentali sottosviluppate le ricerche sulla modernizzazione¹⁴² vennero applicati gli indici stabiliti dalla modernità occidentale e, furono analizzati fino a che punto le comunità musulmane si avvicinavano a questo modello. Tale approccio eurocentrico portò netti vantaggi alle *élite* locali che erano più vicine alla cultura occidentale e portò a definire le tradizioni indigene come degli elementi ostativi per lo sviluppo delle moderne forze economiche, politiche e sociali.

Un elemento di fondamentale comprensione nella teoria della modernizzazione è la dottrina della secolarizzazione. Questa, sulla base dell'esempio protestante, ha postulato opinioni secondo cui le antiche religioni non sarebbero sopravvissute all'incontro con il mondo industrializzato, ma si sarebbero adattate evolvendo verso il paradigma di sviluppo europeo. In estrema sintesi, la teoria della secolarizzazione afferma che:

*Con la differenziazione funzionale e la specializzazione dell'era attuale gli ambiti laici – in primo luogo lo stato, l'economia e la scienza – si sono emancipati dalla sovrastante sfera religiosa e di conseguenza la religione ha dovuto adeguarsi e trovare per se stessa una collocazione all'interno del nuovo onnicomprensivo mondo laico.*¹⁴³

¹⁴⁰ Si veda Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London-New York, 1961.

¹⁴¹ Si veda Crone, Patricia, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

¹⁴² Weismann, Itzhak, ... *cit.*, p. 13.

¹⁴³ *Ivi.*

Da questi assunti derivarono altre considerazioni e s'iniziò a pensare che la religione dovesse scomparire per sempre, alcune voci sostenevano che si sarebbe auto-marginalizzata, confinandosi nella sola sfera privata. Inoltre, si pensava che le società non occidentali sarebbero divenute naturalmente laiche grazie alla modernizzazione.

Le vicende che hanno interessato il mondo musulmano tra il XIX e il XX secolo, hanno seguito le traiettorie di queste teorizzazioni che davano la secolarizzazione come un passaggio fisiologico, tipico di ogni sistema sociale. La modernizzazione è perciò stata concepita come un processo imposto a tutti i paesi musulmani e, di fatto, ebbe inizio con la conquista coloniale britannica dell'India e l'invasione dell'Oriente arabo da parte di Napoleone.

Da quando l'intervento europeo è aumentato, gli stati musulmani e le *élite* hanno cercato di elevare le loro società al modello europeo per occidentalizzarsi, basti pensare a Mustafa Kemal Atatürk in Turchia o Nasser in Egitto, entrambe si impegnarono a modernizzare il proprio paese in favore di uno svecchiamento e dell'introduzione di nuovi sistemi di governo. Secondo quegli studiosi occidentali legati all'eurocentrismo, gli equilibri dovevano mutare e, il nazionalismo, il socialismo e la sovranità popolare avrebbero dovuto occupare il posto della religione. L'Islām era un credo impregnato di ignoranza, arretrato, in decadenza e non idoneo per favorire lo sviluppo di un popolo. I tentativi di riformare la religione, da parte dei modernisti islamici, come si vedrà nei capitoli successivi¹⁴⁴ furono tutti esempi condannati al fallimento, anche per via dell'innovazione laica. Pretendere di cambiare il proprio assetto culturale attraverso un innesto artificioso ed estraneo, non può coincidere, nel lungo periodo, a una serie di effetti positivi perché stravolgere la cultura di un popolo artificialmente è una costruzione dalle pericolose ripercussioni.

Gli stessi studiosi non si erano accorti della doppia sfida che l'Islām conservatore e fondamentalista aveva posto, parlando della laicità della *Umma*. Le posizioni degli *'ulāma*, a riguardo della salvaguardia delle tradizioni islamiche, sono sempre state intransigente, mentre altri gruppi e associazioni come i Fratelli Musulmani inseguirono il mito islamico delle origini. Gli specialisti erano fiduciosi che il

¹⁴⁴ In particolare si fa riferimento al riformismo di 'Abduh, al-Afġānī, dei Giovani Ottomani, dei Bahā 'ī iranian e dei giadidisti tatari.

Rinascimento e la Riforma musulmana avrebbero cambiato completamente la società musulmana e la rinascita della religione rivelata nel XX secolo è spiegata come il risultato del fallimento del mondo musulmano volto a modernizzarsi secondo i canoni europei.¹⁴⁵

In ogni modo, sia la teoria della secolarizzazione, sia quella della modernizzazione sono state duramente messe in discussione. In merito si può prendere in riferimento la spiegazione di Weismann, quando dice che:

*Il riconoscimento del fatto che le tradizioni possano mutare fortemente allorché intrattengono rapporti con la modernità, lo sconcerto di fronte all'incapacità delle società non occidentali di portare a compimento la loro modernizzazione e i nuovi contributi degli storici e dei sociologi non occidentali, hanno messo in discussione la solidità della dicotomia tradizione-modernità, hanno sfidato la presunzione di un processo evolutivo lineare e hanno respinto il preconconcetto punto di vista eurocentrico. Ci si è ora resi conto che le energie e i simboli tradizionali possono perdurare, riorganizzarsi completamente e riaffermare loro stessi sugli scenari moderni; che uno sviluppo parziale o irregolare può infine rafforzare le strutture tradizionali; che non vi è nessun inevitabile universale percorso del rinnovamento; e che la teoria ufficiale in realtà riflette le relazioni coloniali di sfruttamento e di dipendenza.*¹⁴⁶

Fu così che la teoria della modernizzazione dovette cedere il posto a quella del cambiamento e della trasformazione. Lo stesso concetto di modernità iniziò a essere declinato al plurale.¹⁴⁷ Nel 1965, venne organizzato un convegno all'Università di Chicago per discutere sulle origini della modernizzazione in Medio Oriente nel XIX secolo e, alla luce di una serie di dibattiti sollevati si riportano qui di seguito alcuni degli interrogativi chiave che emersero in quell'occasione:

Cosa è la modernizzazione? È sinonimo di Occidentalizzazione? È piuttosto un processo di unificazione e crescente controllo da parte di qualche potenza centrale sull'intera società? È uno sviluppo che ha luogo dall'alto oppure dal basso? È un prodotto secondario di

¹⁴⁵ Si veda Lewis, Bernard, *The Crisis of Islām: Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, New York, 2003.

¹⁴⁶ Weismann, Itzhak, ...cit., p. 15

¹⁴⁷ Si veda Mitchell, Timothy, *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

*influenze esterne oppure essa poggia su mutamenti ignoti ma critici all'interno della società e dall'economia di epoche precedenti? Quale ruolo rilevante svolgono le personalità importanti? Vi è un elemento di spinta nella società come la borghesia nell'Europa tardo-medioevale o i proprietari terrieri riformisti nell'Inghilterra del Sedicesimo secolo? Se vi è, quali caratteristiche rappresenta questo gruppo?*¹⁴⁸

Nel corso del XIX e XX secolo tutti i popoli musulmani hanno subito cambiamenti di una portata e con una velocità senza precedenti, toccando ogni aspetto della vita. Gli imperi musulmani sono stati disgregati in stati-nazione, le economie si sono inserite nel mercato capitalistico e si è diffusa un'educazione laica. Come per la modernità occidentale, anche la riformulazione dei paesi musulmani si è sviluppata tra due poli: la sorveglianza e la partecipazione.

Sono mutati i modi di produzione, le forme di governo e le tecnologie. Le comunicazioni si sono perfezionate, è cresciuto il controllo amministrativo ed è aumentata la volontà dei cittadini di influenzare il potere decisionale politico. La sinergia tra controllo e partecipazione, che ha caratterizzato la modernità nel mondo musulmano, si è rafforzata con l'incontro delle tradizioni locali, garantendo la propensione verso l'estremizzazione della sorveglianza. Come Timothy Mitchell ha dimostrato nei suoi studi, nel caso dell'Egitto, il nuovo ordinamento politico fu istituito sotto il controllo europeo, attraverso la formazione di eserciti, scuole, città e tutta una serie di servizi utili per condizionare lo Stato. Il potere della colonizzazione è iniziato prima del colonialismo ed è continuato.¹⁴⁹

Le potenze occidentali perfezionarono gli assetti coloniali per rafforzare il proprio controllo. La pressione delle cancellerie europee nel XIX secolo indusse i governi musulmani ad abbracciare concetti come "cittadinanza" e "identità territoriale", in forza della convinzione che questi strumenti servissero a rafforzare la fedeltà dei propri sudditi. In parallelo, come ha dimostrato Albert Hourani,¹⁵⁰ in riferimento all'Impero ottomano, i cambiamenti imposti dall'alto vennero accettati, l'*élite* burocratica fu

¹⁴⁸ Polk, William, Richard, Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle east*, University of Chicago Press, Chicago-. London, 1968.

¹⁴⁹ Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, University of California Press, Berkeley, 1998.

¹⁵⁰ Hourani, Albert, *Ottoman Reform and the Politics of Notables*, in Polk, Willima, e Richard, Chambers, ... cit., p. 156.

forgiata dalle associazioni culturali e dai giornali e tutto il settore pubblico fu costruito sotto l'assistenza di uno Stato (pseudo europeo). L'indipendenza fu chiesta con lo stesso linguaggio del nazionalismo europeo. Dopo l'emancipazione, le masse furono mobilitate dalla dirigenza radicale per abbattere le oligarchie al potere, ma dopo aver preso il controllo, fu ristabilito un altro governo accentratore e le opposizioni furono eliminate. L'apertura economica e dell'informazione rinvigorì gli animi della popolazione, ma il progetto musulmano della modernità ebbe le sue difficoltà evolutive e oggi non può dirsi ancora del tutto compiuto.

Nel corso degli anni sono state messe da parte le valutazioni eurocentriche e si sono fatte spazio quelle favorevoli ad uno sviluppo particolaristico, ma nonostante ciò il mondo islamico sembra incapace di uscire da un'*impasse* sociopolitica, ormai lunga diversi lustri. Forse la Turchia contemporanea è riuscita a costruire un proprio paradigma musulmano, ma l'ha fatto pendolando tra un processo di de-islamizzazione e un movimento di ri-islamizzazione, mostrando quindi caratteri non privi di complicazioni.

2. La crisi del mondo musulmano

Dalla metà del XIX secolo molti Paesi islamici, furono esposti a una serie di programmi di riforma e di modernizzazione, per lo più, perché influenzati dagli stimoli provenienti dai paradigmi europei e dal processo di secolarizzazione che, preconizzò una netta divisione tra il potere governativo e l'autorità dei religiosi. Nell'Impero Ottomano e nelle sue regioni autonome, come la Tunisia e l'Egitto, le proposte di rinnovamento furono sostenute dalle voci degli intellettuali più moderni, mentre nelle aree già colonizzate dalle corone occidentali, come il subcontinente indiano e l'Algeria, il processo di svecchiamento fu portato avanti dalle stesse cancellerie europee.

Inizialmente il dibattito, volto alla trasformazione delle società, si dimostrò lento e frammentario, provocando non poche ostilità e disordini interni. Tuttavia, l'evoluzione divenne irreversibile dopo che le scelte politiche delle forze europee assunsero toni più duri e dopo che le comunità islamiche erano già state assuefatte e accostumate dalla cupidigia straniera. L'arrivo della novità e del progresso coincise con una presa di

coscienza da parte delle popolazioni locali e, seppure la civiltà araba non abbia mai cessato di progredire nel corso dei secoli,¹⁵¹ l'incontro con la superiorità tecnologica europea scosse le menti di molti, evocando angosce e forti turbamenti interni. Trasalirono paure e minacce nei confronti di quell'Occidente che tanto aveva condizionato le idee degli intellettuali musulmani.

Tra il XIX e il XX secolo, le strutture sociali precedenti non furono del tutto abolite,¹⁵² ma notevolmente snervate e i vecchi poteri persero la maggior parte della loro autorità, a scapito di nuovi equilibri. Dopo l'industrializzazione e la Rivoluzione francese cambiarono completamente gli assetti politici ed economici di questi territori, la civiltà arabo-musulmana svelò tutte le sue debolezze ed entrò in una profonda fase di decadenza, destinata a evolvere in una rigenerazione sociale e culturale, prima ancora che amministrativa. Il principio di questo crollo va però ricondotto a tempi più lontani quando, già nel XVI secolo, l'Impero Ottomano, iniziò a patire una dura inflazione e a questo si aggiunsero il declino delle autorità centrali e un sistema militare divenuto ormai inefficiente e obsoleto, poiché non curante del destino del proprio futuro. Negli anni Settanta del XVIII secolo, i Turchi iniziarono a subire una serie di sconfitte e, nel momento in cui si trovarono costretti ad abbandonare la Crimea, rinunciarono anche a un'ingente parte della *Umma*, abbandonandola sotto il dominio russo.

Fu durante il regno di Selīm III (1789-1807) che iniziò la riqualificazione dei reparti militari e, fu in questo periodo che il corpo dei Giannizzeri venne sollevato da tutte quelle posizioni di rilievo che gli avevano permesso di acquisire, nel corso dei secoli, molte libertà, autonomie ed influenza politica. Questa milizia si era guadagnata un indiscusso appoggio da parte degli *'ulāma*, i quali, oltre a rappresentare una tra le più importanti frange dell'opposizione erano, per eccellenza, i custodi della tradizione. Gli scienziati religiosi furono, infatti, i primi a rifiutare le ipotesi d'innovazione, restii a perdere i lauti benefici acquisiti nel corso dei secoli.

¹⁵¹ Basheer M., Nafi, ...*cit.*, p. 114.

¹⁵² Si veda Commings, David, *Islamic Reforms: Politics and Social Change in Late Ottoman Damascus*, Oxford University Press, New York, 1991, Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton University Press, Cambridge, 1997.

A Selīm III successe il sultano Mahmūd II (1808-1839).¹⁵³ Durante il suo regno eliminò i poteri periferici e accentrò il dominio imperiale, il corpo dei Giannizzeri fu sciolto completamente e, molte delle confraternite sufi, che si erano unite e rafforzate grazie alla protezione degli *Yeni Çeri*, furono bandite. In alternativa fu creata una nuova armata che seguiva i modelli militari europei.

Chi gestiva il controllo statale aveva capito che trasformare il potere ottomano in una forza moderna non significava solo riformulare l'apparato bellico, ma voleva dire innescare una rivoluzione *tout court*, dall'enorme portata escatologica, capace di diffondere idee di rinascita e riaffermazione, non solo all'interno dei gangli statali, ma in tutto il mondo musulmano. Uno dei periodi più importanti delle riforme si aprì con la reggenza di 'Abd al-Majīd. Egli riprese il cosiddetto *tanzīmat* (il tempo della riorganizzazione),¹⁵⁴ che coincise con una particolare fase politica nella quale si distinsero due editti, datati rispettivamente 1839 e 1856. Durante questi processi furono formulati nuovi codici legislativi che coinvolsero tutti gli aspetti della vita, dagli affari di governo al rapporto tra lo Stato e la società.

Nel subcontinente indiano la situazione ebbe le sue particolarità. Durante i primi decenni dell'influenza inglese, furono introdotte riforme nel campo dell'istruzione e dell'economia, principalmente per motivi di mercato, e l'obiettivo primo fu quello di ottimizzare ogni profitto. Dopo la rivolta dei Sepoy scoppiata nel 1875, che costò la vita a molti indiani e indignò l'opinione pubblica europea, il controllo passò nelle mani dell'amministrazione inglese. L'India divenne una colonia britannica, l'Algeria fu assoggettata dal colonialismo francese e in Persia la modernizzazione tardò, sposando lo stile occidentale con la dinastia Pahlavi.

La modernizzazione coincise con la diffusione delle prime correnti riformatrici che, anticiparono impulsi sempre più radicali e pletorici. La trasformazione iniziò a essere concepita come una forza necessaria, un mero strumento di salvezza contro un Islām che si era ripiegato su se stesso, accettando il quietismo e il lassismo spirituale e interpretativo. La comunità islamica non aveva ridotto solo le sue capacità religiose, ma

¹⁵³ Si veda Heyd, Uriel, *The Ottoman 'Ulāma and Westernization in the Times of Selim III and Mahmud II*, in Heyd, Uriel, (a cura di), "Studies in Islamic History and Civilization", in *Scripta Hierosolymitana*, No. 9, 1961.

¹⁵⁴ Si veda Coulson, Noel, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964.

aveva anche perso stima nei propri valori e nelle proprie capacità. La corrente di pensiero che, alla fine del XIX secolo - inizio XX, sostenne una serie di impulsi di restaurazione, generalmente definita come il movimento di riforme islamiche, lasciò conseguenze profonde in tutto il mondo islamico e si aprì l'era dei riformisti, la cui eredità è ancora oggi presente nei dibattiti della scena mondiale e ricopre un tema di animata discussione.

3. La modernizzazione e la riorganizzazione sociale

Dalla metà del XIX secolo, gli intellettuali ottomani iniziarono a sviluppare una nozione positiva dell'idea di nazione, generando attese cariche di speranze. Uno degli aspetti più importanti del processo di modernizzazione fu l'introduzione della rappresentanza politica che generò progetti politici volti a patrocinare una coesione più profonda del multi-etnico impero, promuovendo principi come l'uguaglianza e la dignità sociale. La voglia di mutamento e lo spirito d'innovazione investirono sia l'Impero Ottomano, sia le province autonome. La Tunisia, nel 1857, pubblicò la "Dichiarazione di sicurezza" e l'Egitto, negli anni Ottanta del XIX secolo, istituì i primi consigli locali, che fungevano da organi di rappresentanza validi per tutti i cittadini, sia i sudditi musulmani sia quelli non islamici.

La Sublime Porta, nel 1876, promulgò la prima Costituzione ottomana e nello stesso anno, nacque il parlamento, ma entrambe le espressioni di novità furono abolite dal sultano, contrario alla troppa libertà amministrativa. Furono le insurrezioni militari del 1908-1909 che deposero il reggente e portarono la Costituzione a essere riedificata e diedero al parlamento un nuovo esordio.

Furono istituiti dei consigli misti del commercio e riconosciuti tribunali in grado di pronunciare le sentenze sulle cause fra i commercianti ottomani e quelli stranieri. Dal punto di vista politico la restaurazione del mondo musulmano non portò a cambi di potere, deleghe e rinunce, ma piuttosto ad una sua concentrazione e tutto fu artificiosamente traghettato verso un sistema esclusivista. Moderno divenne il sinonimo di accentramento politico e lo stesso ideale perseguito dalle *tanzīmāt*, ossia il *tawhīd*, fu

declinato non solo come un valore da attribuire all'Altissimo, ma come una virtù sociale che esaltava il senso di unicità della *Umma* ed ne enfatizzava la gestione accentratrice.

Nel 1840 fu preparato un codice penale con precetti che univano i principi laici a quelli islamici e i regolamenti che ne derivarono entrarono in vigore nel 1858. Tra il 1869 e il 1876 fu codificato anche il diritto civile con l'emanazione della *majalla*¹⁵⁵ (l'elenco) da parte dello Stato e non dagli *'ulāma*. Oltre alla sfera legislativa, il revivalismo coinvolse altri ambiti importanti, tra cui l'istruzione e la formazione. Questi settori furono rivalutati fin da subito, e ri-concepiti come un importante strumento in grado di introdurre il cambiamento ideologico e culturale. I progressisti erano convinti che tramite la conoscenza si potesse realizzare un mutamento positivo, pertanto, fu introdotta la *rushdiyya*, una scuola primaria della durata di otto anni che si poneva in netto contrasto con la *maktab*, la tradizionale scuola islamica. Il nuovo istituto ricalcava l'esempio della scuola lancasteriana,¹⁵⁶ dove veniva riconosciuto il sistema del mutuo insegnamento¹⁵⁷ e si insegnavano le materie laiche come la storia, la geografia, la scienza e la matematica. La prima *rushdiyya* fu istituita a Istanbul negli anni Trenta del XIX secolo e, uno dei problemi più importanti fu il reclutamento degli insegnanti preparati a tenere lezioni non religiose. Fu probabilmente per questa ragione che i primi diplomati arrivarono solo dopo diversi anni dall'apertura dei primi collegi.

Nell'Impero Ottomano, durante il governo del sultano di 'Abd al-Hamīd II, prese forma una rivoluzione pedagogica. Il Sultano, spinto da un resoconto del gran visir Sa'īd Pasha, iniziò a ripensare l'intero sistema scolastico per migliorarne l'efficienza e renderlo più moderno. Le riforme da prima coinvolsero la capitale e poi si diffusero in tutti i domini ottomani. L'amministrazione sultanale iniziò a investire nella formazione degli alti funzionari e, i primi settori interessati dalla riqualificazione furono quelli della pubblica amministrazione, dell'apparato militare, del settore medico, del corpo d'artiglieria, della gendarmeria e della gestione finanziaria commerciale.

¹⁵⁵ Si veda Onar, Sami, *The Majalla*, in Khadduri, Majid e Herbert, Liebesny (a cura di), *Law in the Middle East*, Vol. I, pp. 292-308.

¹⁵⁶ Nafi, Basheer M., ...*cit.*, p. 119.

¹⁵⁷ Sistema didattico per cui i migliori scolari collaborano con il maestro nell'istruzione dei compagni. Ebbe sviluppo e applicazione sistematica solo quando i due inglesi A. Bell e J. Lancaster, a partire dalla fine del XVIII secolo, organizzarono, l'uno indipendentemente dall'altro, scuole fondate su tale principio. Il sistema lancasteriano si diffuse presto anche negli Stati Uniti e in altri continenti.

Dopo il riassetto dell'esercito, della giustizia e dell'istruzione, la modernizzazione interessò anche le comunicazioni. Fu ampliata la linea ferroviaria, fu introdotto il telegrafo – durante la guerra di Crimea – e nel 1831 nacque il primo giornale turco-ottomano dal titolo “Takvim-i Vakayi – Le Moniteur ottoman” – che rimase l'unica testata in lingua turca in circolazione a Istanbul fino al 1840. In seguito comparvero altre pubblicazioni, tra cui il settimanale “Cerrîde-i Havâdis” (il giornale degli avvenimenti) una rivista non ufficiale scritta anch'essa in lingua turca e inaugurata dal giornalista britannico William Churchill, profondo conoscitore del mondo ottomano.

Dal 1864, anche le ventinove province e le sei sotto province indipendenti iniziarono a pubblicare riviste e lo fecero in due parlate, il turco e la variante vernacolare, in modo da ampliare il più possibile il canale d'informazione. Tuttavia, nessuno di questi giornali riuscì a sopravvivere a lungo per via della censura governativa. Nel breve tempo, queste riviste, oltre a rappresentare l'inizio della stampa provinciale ottomana, si trasformarono in un vero e proprio strumento di opposizione politica, in grado di dare una voce a tutti i giovani che si opponevano al sultanato e alla sua conduzione tirannica. Sempre nel 1864, La Sublime Porta promulgò una legge denominata *Matbuât Nizâmnâmesi* (Regolamentazione della stampa), che proibì ogni forma di critica verso le autorità sultanali e i quotidiani di opposizione iniziarono a essere introdotti illegalmente.

Fra il 1830 e il 1840 tutta la struttura governativa e militare cambiò: nacquero i Ministeri dell'Interno, del Commercio, delle Finanze e degli Affari Esteri, gli affari militari passarono sotto il controllo di un comandante, il *Siraskar*; nel 1857 fu istituito il Ministro dell'Istruzione e il controllo degli *'ulâma* sull'educazione diminuì notevolmente. Nel 1870 fu creato il Ministero della Polizia e nove anni dopo quello della Giustizia.

In Egitto il rinnovamento avvenne per opera del governatore Muhammad 'Alî¹⁵⁸ (1805-1849) il quale comprese che per modernizzare le truppe non serviva solo la

¹⁵⁸ Si veda Fahmy, Kassen, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; Cuno, Kenneth, *The Pasha's Peasant: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, al-Marsot, Sayyid, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

tecnologia, ma anche un addestramento superiore e fece appello alla diretta assistenza dei generali francesi. Furono abrogati i vecchi sistemi di possesso terriero e la terra agricola restò di proprietà dell'Impero fino a quando fu approvata la proprietà privata, nel 1858. In campo educativo fu introdotta un'istruzione moderna e centralizzata e, nel 1829, la costituzione del moderno esercito provocò una sorta di altra rivoluzione pedagogica parallela.¹⁵⁹ Iniziarono missioni e soggiorni di studio verso l'Europa, gruppi di giovani ricercatori si trasferirono in Occidente per apprendere le arti moderne con l'intento di formarsi e tornare in patria per insegnare a loro volta le scienze apprese. Coloro che fecero ritorno contribuirono alla creazione di nuovi istituti e, come a Istanbul, anche nel resto dell'Impero Ottomano fu introdotto il sistema lancasteriano. Il processo di ammodernamento continuò anche sotto il governo dei Sultani successivi e, seppur con ritmi meno intensi, restò sempre in linea con i principi che sancivano il separatismo occidentale, ossia la divisione del potere politico da quello religioso. In questo modo si formò un'istituzione giudiziaria parallela al sistema islamico dei tribunali. Nel 1882, dopo la deposizione di Ismā'īl, l'Egitto cadde sotto l'occupazione britannica e il viceré Lord Cromer cominciò a dominare indiscusso, trasformando il paese in un protettorato della Corona inglese. Le forze britanniche, con l'intento di costruire un Egitto moderno, non fecero altro che ottimizzare gli orientamenti europei già esistenti.

Percorso analogo avvenne anche in Tunisia, dove fu imposta la visione laica dello Stato e il potere governativo andò a distinguersi nettamente da quello religioso. Giacché provincia autonoma, i primi tentativi di cambiamento furono portati avanti dal governatore Ahmad Bey (1837-1855)¹⁶⁰ il quale, ispirandosi al modello egiziano e ottomano, ristrutturò l'esercito e la marina attraverso l'aiuto del Ministero della Guerra francese. Istituì una banca nazionale per controllare la politica monetaria, ma non introdusse alcuna tecnica di produzione né nel settore agricolo, né nella coltivazione delle terre, lasciando di fatto incompiuto lo sviluppo industriale e impedendo alla regione ogni possibilità di evoluzione.

¹⁵⁹ Nafi, Basheer M., ... *cit.*, p. 122.

¹⁶⁰ Si veda Brown, Carl, *The Tunisia of Ahmad Bey*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Nel regno che gli successe, quello di Muhammad Bey (1855-1859) fu stilata la “Dichiarazione fondamentale”, un documento modellato sulle asserzioni sultanali ottomane del 1839 e del 1856 che introduceva il concetto di cittadinanza e di uguaglianza politica. Nel 1860 Muhammad al-Sādiq Bey (1859-1882) creò un Consiglio superiore in grado di operare sia come parlamento, sia come Corte suprema e a presiedere il primo Consiglio superiore fu chiamato un’intellettuale riformista, Khayr al-Dīn. Questo politico era un giovane riformista e fu duramente attaccato dal sultano durante il suo primo mandato, poiché accusato di essere a favore di un’occidentalizzazione troppo imperniante di valori secolari.

Anche la moschea-università di al-Zaytūna, centro istituzionale del sapere islamico tunisino d’eccellenza, fu interessata dalle riforme e, nel 1842, passò sotto il controllo dello Stato. In tutta la regione tunisina furono create delle scuole moderne che sostituirono le tradizionali *kuttāb* e *madāris*, furono riorganizzati i tribunali penali e fu permesso al potere coloniale francese di inserirsi nei gangli statali, introducendo legiferazioni sempre più in linea con i sistemi stranieri.

Le riforme trasformarono le scuole islamiche e introdussero un’istruzione laica, che sostituiva quella coranica. Le Scuole Libere marocchine, le scuole algerine della *Jam‘iyyat al-‘Ulāma*, le scuole indonesiane della *Jam‘iyya Muhammadiyya*, le scuole indiane musulmane di Aligarh, la scuola *Kāmiliyya* di Damasco¹⁶¹ e le scuole del nuovo metodo del Governatorato generale del Turchestan, divennero tutti laboratori in grado di formare nuove generazioni di musulmani, attenti a conservare un forte senso di appartenenza all’Islām e, al tempo stesso, accorti a fornire insegnamenti aconfessionali.

I riformisti arabo-musulmani non si limitarono a proporre cambiamenti curriculari e crearono un nuovi strumenti linguistici per permettere la comprensione del cambiamento anche all’uomo comune. In questo modo i progressisti si mettevano nella condizione di poter esprimere i concetti e le idee dei tempi moderni.¹⁶² Negli ambienti dei Giovani Ottomani la letteratura turca fu trasformata nella lingua per l’istruzione morale dell’intero popolo e furono pubblicati, per la prima volta, un dizionario turco e un manuale di grammatica.

¹⁶¹ Nafi, Basheer M., ...*cit.*, p. 149.

¹⁶² Cachia, Pierre, *An Overview of Modern Arabic Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, pp. 29-58.

Anche attraverso la stampa i progressisti presentavano la propaganda riformatrice a tutta la società, erano critici verso la tradizione degli “*ulamā*” più intransigenti e cercavano di condividere opinioni sul bisogno di modernità, realizzando una mobilitazione senza confini. Per riuscire a diffondere le loro idee di cambiamento, i riformisti dovevano parlare la lingua del popolo. Le testate riformiste come “*al-Manār*” e “*al Fath*” in Egitto e i periodici pubblicati dai Giovani Ottomani a Istanbul dovevano partire dalla considerazione del contesto sociopolitico e far leva su uno strumento linguistico che rispecchiasse gli alti standard culturali, ma che fosse allo stesso tempo accessibile all’uomo comune.

Le trasformazioni continuarono anche negli altri settori, seguendo sempre la linea degli sviluppi stranieri. In Europa, i Prussiani, dopo la guerra dei Sette anni (1756-1763), avevano adottato tecniche militari innovative e i loro continui successi portarono molti paesi a fare propri i loro stessi strumenti e le tecniche di difesa che li avevano distinti. Anche il Sultano fu impressionato da tanta superiorità bellica e, alla fine del XIX secolo, comandò la ristrutturazione interna delle milizie e la riformulazione delle strategie di guerra. La logica del comando, della disciplina e della sorveglianza ispirò l’apertura di scuole militari moderne e la creazione di una nuova burocrazia.¹⁶³ L’autorità non poteva più essere affidata al Sultano, ma a un’amministrazione specifica in grado di controllare ogni e intervenire in merito a ogni quesitone. Tale riformulazione delle competenze non era certo un principio desunto dalle *tanzīmāt*, bensì derivava dalla sicumera europea e dalle scelte fatte dalla sua *élite* al potere. Hiram Finer, studiando la natura dello Stato moderno europeo, scrisse che “*la pianificazione da parte dello stato del benessere economico e della forza nazionale, dal punto di vista del governo, è imposta sul popolo dalla legge*”,¹⁶⁴ indicando ed enfatizzando il bisogno di un codice amministrativo e di una struttura di potere aconfessionale. Da subito la legge fu intesa come uno degli strumenti più potenti, in grado di mutare il paese e fu interpretata come un elemento necessario nella gestione politica. L’introduzione di un codice legislativo stravolse gli equilibri esistenti e fece emergere tensioni tra la *sharī‘a* (la legge coranica)

¹⁶³ Nafi, Basheer M., ...*cit.*, p. 128.

¹⁶⁴ Finer, Herman, *Government of greater european powers*, Holt, New York, 1956, pp. 283-284.

e il *qānūn* (la legge dello Stato). Il primo editto sulle *tanzīmāt*, datato 1839, parlava di giustizia e di obbligo verso la legge coranica, ma l'onestà che intendevano gli uomini delle *tanzīmāt* tendeva a essere più vicina alla giustizia dello Stato che a quella divina. Gibb sostiene che “*nella prospettiva politica islamica il punto di origine è la legge e non lo stato, in quanto, la legge precede la nazione, la legge è l'ordine di Dio e lo stato è lo strumento concepito per agevolare l'attuazione della legge*”.¹⁶⁵ Il nuovo sistema giuridico diventò l'espressione della volontà delle classi dominanti e gli *'ulāma*, portavoce della legge coranica, furono riconosciuti come parte necessaria per la conduzione sociale. La stessa preghiera ottomana che recitava “*Dio protegga Dīn e Dawla*” identificava lo Stato con la fede.

Come già affermato, lungo tutto il periodo della modernizzazione, la *Umma* fu coinvolta da numerose trasformazioni, tra cui la scomparsa di una struttura sociale basata su vincoli etnico familiari ed equilibri tradizionali. Nel 1784, quando l'ambasciatore francese Choiseul Gouffier stava sollecitando il governo turco a riformare l'esercito, scrisse questa nota in una lettera alla famiglia, che ben ci spiega la necessaria unione tra la sfera politica e quella religiosa:

*Ce n'est pas ici comme en France, où le roi est le seul maître; il faut persuader les ulémas, les gens de loi, les ministres qui sont en place, et ceux qui n'y sont plus.*¹⁶⁶

Prima dell'arrivo delle idee moderne il potere non era mai stato concentrato in maniera esclusiva, ma era stato diviso fra gli uomini dell'esercito, gli intellettuali e gli uomini di religione. Non c'era mai stato un monopolio statale, né era mai esistita una sola figura che ricoprisse il ruolo di capo e decisore dell'istruzione, della giustizia e della difesa, in una forma assoluta. Neanche il più potente degli stati islamici aveva il controllo dell'istruzione, delle attività economiche, della struttura sociale e il diritto di legiferare.¹⁶⁷ C'era una struttura di potere ben elaborata, il sultano si trovava a reggere il potere ultimo ma sotto di lui si erano creati molti altri poli di gestione.

¹⁶⁵ Si veda. Gibb, Hamilton A.R., *Constitutional Organization*, in Majid, Khadduri e Herbert, Liebesny (a cura di), *Law in the Middle East*, Middle East Institute, Washington, 1955, pp. 3-27.

¹⁶⁶ Pingaud, Léonce, *Choiseul-Gouffier, la France en Orient sous Louis XVI*, Paris, 1887, p. 82

¹⁶⁷ Nafi, Basheer M., ...*cit.*, p. 127

Furono le riforme progressiste ad assorbire tutte le energie dell'Impero, indebolendo l'intera organizzazione sociale e snaturalizzando la comunità islamica. Lo Stato si trasformò nel depositario di ogni facoltà e, sfidando i notabili, distruggendo le forze regionali e sradicando il potere dei Giannizzeri, stemperò tutte le opposizioni e marginalizzò la classe degli *'ulāma*. La rivoluzione del progresso riuscì a imporre l'uniformità in termini giuridici, sociali e culturali e trasportò la nuova macchina statale verso il modello europeo. Gli equilibri si spostarono in favore dei burocrati, gli statisti erano dei moderni e vedevano loro stessi come dei fautori dello spirito europeo, disprezzavano il popolo, ottenendo altrettanto disprezzo dai ceti più bassi. Il sistema moderno fu etichettato come immorale, più attento a minare le fondamenta dell'Impero che a salvarlo.

Dal punto di vista economico, l'espansione europea ruppe la gestione tradizionale dei paesi islamici,¹⁶⁸ il raffronto con l'industrializzazione occidentale fu devastante e i prodotti importati sommersero le sponde meridionali del Mediterraneo con dei costi molto competitivi. In molti dei paesi del Sud comparvero le monoculture e realtà agricole come l'Algeria e la Tunisia furono presto convertite, per assecondare le richieste del mercato, in piantagione di vite, seta grezza e cotone, ovvero tutti generi destinati a rifornire, esclusivamente, le industrie francesi ed inglesi. Le nuove tendenze portarono anche un aumento dei residenti europei nel mondo arabo, così come crebbe considerabilmente l'intervento dei consoli esteri.

L'occupazione di Tunisi da parte delle forze francesi nel 1878 fu un'altra dimostrazione del tracollo provocato dalla modernizzazione e la ben riuscita della dominazione coloniale. Anche l'Egitto uscì in difficoltà dalle riforme di Muhammad Alì, gli effetti sperati tardarono ad arrivare, l'esercito fu smantellato, molte delle industrie e delle scuole furono chiuse e il governatorato accumulò ingenti debiti nei confronti delle compagnie straniere. Le problematiche costrinsero il governatore francese a vendere le azioni del Canale di Suez all'inglese Benjamin Disraeli, accettando, di fatto, il controllo straniero. E questo fu il preludio dell'occupazione britannica.

¹⁶⁸ Si veda Karpas, Kemal, *The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire*, in William, Polk e Richard, Chambers (a cura di), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, pp. 69-92.

4. Il pensiero dei riformisti

Durante il processo di modernizzazione, oltre ai filo-occidentali ed ai tradizionalisti andò a formarsi una classe di mezzo composta da un particolare tipo di progressisti, erano coloro che si ponevano in favore di un cambiamento in grado di rispettare i canoni islamici, fondendo la tecnologia con l'Islam. Questi riformisti non facevano parte di un vero e proprio partito e nessuno di loro assurse a forza politica, la loro proiezione faceva leva sull'osmosi tra la tradizione e il progresso e penetrarono la società islamica in ogni parte del mondo musulmano.

Furono molte le correnti islamiche moderne che si ispirarono al cambiamento: i Giovani Ottomani a Istanbul, Muhammad 'Abduh e Muhammad Rashīd Ridā al Cairo;¹⁶⁹ Jamāl al-Dīn al-Qāṣīm a Damasco, Mahmūd Shukrī al-Ālūsī a Baghdad e molti altri ancora. Tutti propugnavano la modernità e la tutela dei principi islamici, ma ognuno in maniera diversa, seguendo ideologie anche molto lontane tra loro. Proprio per la situazione storica in cui si mossero, s'investirono di una duplice missione: da una parte si ripromisero di limitare il potere occidentale, creando una sintesi tra progresso e valori tradizionali, dall'altra invece misero in discussione l'attendibilità del potere centrale, attaccando l'occidentalizzazione dei governanti e il quietismo di quelle figure religiose, restie alle innovazioni.

A Istanbul, la prima risposta innovatrice arrivò da parte di un gruppo d'intellettuali, noti come i Giovani Ottomani¹⁷⁰ tra le cui fila militavano Ziya Pasha (1825-1881), Ibrahim Shinasi (1826-1871), 'Ali Suavi (1839-1878) e Namiq Kemal (1840-1888). Tutti questi pensatori erano stati funzionari governativi e si erano formati proprio durante il periodo delle *tanzīmāt*, in un frangente del tutto particolare nel quale il concetto di modernità cominciava a entrare nella quotidianità musulmana, stravolgendo il vecchio ordine. Fu durante il loro autoesilio forzato a Parigi che scelsero, per la loro associazione, il nome di *Yeñi 'Othmānlılar* – “Giovani Ottomani” – probabilmente perché influenzati dalle organizzazioni nazionaliste italiane e tedesche.

¹⁶⁹ Si veda Kerr, Robert, *Islamic Reform: The Political and Legal Theory of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966.

¹⁷⁰ Si veda Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford University Press, London, 1962.

Nei loro propositi c'era la riorganizzazione politica e sociale dell'Impero, criticarono duramente la violenza della polizia sultanale e accusarono il *Khalifa* di essere un tiranno, un despota, arrivando anche a considerarlo un *takfir*, un infedele colpevole di aver abbandonato i costumi islamici per preferire la bassezza morale dell'Occidente.

I discorsi di questi riformisti turchi erano impregnati di populismo e d'idee liberali. Denunciarono l'eccessivo carico d'imposte, le enormi concessioni fatte agli stranieri e le poche agevolazioni destinate ai musulmani. Approvarono le garanzie derivate dalle *tanzīmāt*, promossero l'emancipazione dell'apparato burocratico e giudicarono l'indipendenza del primo ministro e della sua amministrazione eccessiva e molto pericolosa per gli assesti interni. Preconizzarono la salvezza del sultanato con il ritorno alla *sharī'a* e per questo condannarono il concetto di *'urf* (usanza) e di *qānūn* (legge dello Stato), poiché considerati elementi non islamici.

I Giovani Ottomani furono gli artefici di un cambiamento in chiave moderna della società islamica. Loro stessi erano il frutto della cultura moderna europea e, come spiega Şerif Mardin, *“fecero diventare le idee dell'Illuminismo una parte del bagaglio intellettuale del pubblico dei lettori turchi e furono i primi pensatori a cercare di trovare una sintesi fra queste idee e l'Islam”*.¹⁷¹ Misero sullo stesso piano la *sharī'a* e il diritto naturale, promuovendo il costituzionalismo come un ritorno ai codici islamici. Nei loro discorsi, il costituzionalismo, oltre a essere la legittima risposta ai bisogni del nazionalismo turco, fu pensato in sintonia con i principi musulmani, in modo da esaltare la parte spirituale dell'identità ottomana.

Gli *Yeñi 'Othmānlılar* non erano un gruppo ben organizzato e non stupisce che tra di loro emersero molte visioni discordanti; Ibrahim Shinasi espresse dubbi sull'esistenza dell'età dell'oro ottomana e difese molti dei diritti espressi nel pensiero moderno europeo. Namiq Kemal, invece, cercò di far incontrare l'Islām con le idee moderne e credeva in una giustizia trascendentale, dove bene e male erano determinati dalla *sharī'a*. Secondo il suo pensiero, l'uomo era dotato di una ragione e quindi responsabile dei propri atti e delle proprie scelte. Kemal fu un grande sostenitore del progresso ed era convinto che i principi islamici fossero da considerare generali, poiché

¹⁷¹ Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Syracuse University Press, Syracuse 2000. Princeton University, 2000, p. 4.

dovevano essere contestualizzati a specifici bisogni storici. Abbracciò il principio della sovranità popolare e il concetto che lo Stato non era un'istituzione formale ma bensì l'insieme di tutti i cittadini.

Gli altri riformisti musulmani invece, a differenza dei Giovani Ottomani, non erano solo intellettuali, ma erano in gran parte *'ulāma* e in molti casi, fu proprio l'esperienza coloniale a dettare il loro primo incontro con l'Occidente. Ampliando il campo di studio, va notata anche la realtà islamica del subcontinente indiano, molto multiforme e varia al suo interno, per via dei sincretismi culturali e della complessità etnica che distinguevano il continente. Nelle Indie del XIX secolo, il controllo britannico divenne particolarmente autoritario e i musulmani concepirono loro stessi come una minoranza.¹⁷² Uno dei primi pensatori che reagì fu Sayyid Ahmad Khān (1817-1898), il quale seguì la scuola riformista di al-Dihlawī e ricevette un'educazione moderna di stampo inglese. Nel suo discorso riformista Khān lottò per una riconciliazione fra inglesi e indiani islamici, una riappacificazione politica culturale e sociale, vedeva nel modello coloniale la strada per evolvere e far avvicinare la comunità musulmana alla scienza, all'industria e all'approccio razionalista. Nel 1863 fondò la Società scientifica, con l'intento di divulgare le scienze occidentali e, nel 1875, aprì la scuola di Aligarh, nota come *Mohammedan Anglo-Oriental College*, la quale ammise l'inglese come lingua ufficiale e sostituì le materie islamiche con quelle scientifiche. Ahmad Khān e i suoi allievi vennero etichettati come "naturalisti" e, uno dei primi lavori di Jamal al-Din, (al-Afghani), scritto durante un suo soggiorno in India, pare replichi proprio le idee di Ahmad Khān.

È opportuno considerare che le motivazioni che giacciono dietro a tutte le esigenze di cambiamento islamico, che si estendono dal Medio Oriente al subcontinente indiano, dimostrano complessità uniche, pertanto, ogni caso merita di essere distinto e studiato nella sua tipicità. Albert Hourani, nella sua opera *Arabic Thought in the Liberal Age*, pone l'accento sulla crisi che pervase le classi sociali musulmane nel XIX secolo, considerandola un elemento indicativo per la nascita del riformismo islamico, ma al tempo stesso, va considerata anche la grandezza e la multiformità della società

¹⁷² Si veda Ahmad, Aziz, *Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969.

musulmana. La situazione sociale, infatti, contribuì notevolmente allo sviluppo delle correnti di rinnovamento e non fu un caso che la grande maggioranza dei progressisti venisse da ambienti rurali. Erano pensatori nati e cresciuti in condizioni precarie e non avevano alcun interesse a mantenere lo *status quo*. Anche la forte presenza di confraternite sufi ispirò molte espressioni riformiste, di diverso livello d'intensità e il movimento della *Salafiyya* seppe ritagliarsi un proprio ruolo all'interno dei gruppi mistici, stimolando le voci del cambiamento ed esortando all'attacco contro l'infedele. Nel corso del tempo, le influenze salafite diedero al revivalismo una versione più aggressiva, facendo volgere l'Islām verso il fondamentalismo e il radicalismo.

La restaurazione fu definita dai suoi protagonisti, prima di tutto, come un progetto islamico e pertanto doveva servirsi del linguaggio coranico e usare strumenti religiosi idonei. All'interno della trasformazione, quattro furono i principi che si distinsero per importanza: il *tawhīd* (l'unicità di Dio); il ricorso alle fonti primarie (il Corano e la Sunna); l'affermazione della ragione dell'uomo; e la richiesta di un nuovo *ijtihād* (l'esercizio della ragione per accertare un principio della legge islamica).

Con riferimento al primo principio va considerato che il *tawhīd* è sempre stato (e lo è tutt'ora) il baluardo dell'unicità divina, i progressisti, appellandosi a questo concetto, si opposero alle manifestazioni politeiste sufi, al materialismo dell'esistenza divina e a ogni concezione con riferimenti pagani. Gli attributi di Dio non potevano essere confusi con qualità naturali, la conoscenza dell'Altissimo era da intendere come onnicomprensiva e la sua eccezionalità si schierava contro ogni dottrina materialista e positivista. Per i riformisti era necessario ripristinare il *tawhīd* attraverso una quantità di prove provenienti dalla ragione, dalla filosofia, dalla logica coranica e dalle scoperte scientifiche moderne.

Il secondo elemento di forza era la diretta comprensione del *naṣṣ*, il testo, ossia il Corano e la Sunna. I riformisti cercarono di superare le tradizioni islamiche e distinsero le fonti primarie dalla produzione del *fiqh*, ri-proponendo i concetti dell'immutabilità e dell'inalterabilità della Rivelazione. In questo modo, il *fiqh* era da considerarsi esclusivamente un prodotto dell'intelletto umano, incline al cambiamento e alla modificazione. I riformatori erano convinti che seguire ciecamente ed acriticamente

le versioni della giurisprudenza islamica, sviluppate nel corso dei secoli, era in contraddizione con la fede e si appellarono al *ijtihād* come l'unica via per la ricostruzione e il rinnovamento. La *sharī'a* doveva rappresentare l'organizzazione codificata della vita, ma siccome nessun limite era stato fissato all'interno della sua struttura l'*ijtihād* diventava lo strumento interpretativo che i fedeli dovevano usare per ridefinire ogni bisogno della *Umma*.

I progressisti erano convinti che il rinnovamento dovesse avvenire attraverso l'esaltazione del *ijtihād* e più di chiunque altro fu Muhammad 'Abduh a esaltare il libero arbitrio e la libertà di pensiero. Nei suoi discorsi la nozione di responsabilità divenne centrale, l'uomo conservava il suo giudizio e non doveva essere condannato alla privazione di un'interpretazione propria, anche se Dio è un essere universale e la Sua volontà eternamente stabilita. La ragione umana non si poneva in antitesi con la legge coranica o con la volontà divina, solo un ragionamento improprio poteva far apparire la ragione in disaccordo con la Rivelazione.

L'accettazione della logica fu un tema affrontato in maniera molto diversa, Basheer Nafi disquisendo in merito esprime un pensiero molto interessante che riportiamo di seguito:

*L'accettazione della ragione da parte dei riformisti e la loro invocazione del classico dibattito teologico islamico sul suo ruolo era tuttavia molto diversa. Mentre Siddīq Hasan Khān e l'organizzazione Ahl-i hadīth in India e Mahmūd Shukrī al-Ālūsī in Iraq manifestarono punti di vista salafiti, 'Abduh tentennava fra una posizione mu'tazilite e una tipica salafita-taymiyyana. Ridā, dal canto suo, mostrò delle tendenze più mu'tazilite nelle prime fasi della sua carriera che dopo la fine della prima guerra mondiale, quando prese a frequentare gli ambienti sauditi e wahhabiti e le sue convinzioni divennero più marcate. Ciò che unificava le varie correnti e i raggruppamenti, comunque, era una condivisa opposizione alla teologia ash'arita e sufi, e un forte desiderio di sfidare il suo predominio a livello delle classi erudite e allo stesso tempo sul piano sociale.*¹⁷³

¹⁷³ Nafi, Basheer , ... cit., p. 140.

Il pensiero riformista non era una matassa di preoccupazioni teologiche e giurisprudenziali,¹⁷⁴ ma un'impresa nata da un preciso contesto socio-politico. Nell'epoca omayyade e abbaside il pensiero arabo musulmano non fu mai portatore di questioni politiche, invece con i riformisti, ogni loro singola idea rifletté controversi sociali. I progressisti attaccarono il potere sultanale e si scagliarono contro gli uomini di religione, colpevoli di aver portato alla stagnazione il ragionamento. La loro visione alternativa non era fondata sul ritorno ai metodi e ai contenuti educativi tradizionali, ma su un cambiamento di forma che combinasse la conoscenza islamica con i moderni metodi di apprendimento. Misero indubbio la legittimità delle leggi introdotte sotto la pressione straniera e posero l'accento sull'inadattabilità di questi codici stranieri. Per il popolo musulmano era troppo difficile comprendere certi concetti perché estranei alla filosofia islamica. Eppure, sebbene i progressisti attaccassero l'Occidente, loro stessi erano prigionieri del modello occidentale, poiché ne dipendevano.

I riformatori erano affascinati dalla scienza e dall'industria occidentale, volevano diffondere lo stesso benessere. La tecnologia non poteva essere intesa come un mero strumento di dominio. Le conquiste scientifiche occidentali non erano una sfida o una minaccia, ma un espediente per comprender meglio la spiritualità e rimettere in moto il processo di ricostruzione sociale e morale.

Con il progresso e lo sviluppo industriale si poteva restaurare il mondo musulmano.

5. Il riformismo e il nazionalismo

La maggior parte dei progressisti era a favore delle idee di nazionalismo, forgiate dall'Europa, erano spinti da valori patriottici e gli ambienti rinnovatori fornirono il giusto luogo, dove far nascere una nuova identità politica che crebbe fino a influenzare l'intero pensiero musulmano.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Nafi, Basheer, *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*, Icit, London, 2000.

¹⁷⁵ Si vedano Mardin, Şerif, ...cit. e Querishi, Ishtiaq H., *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947*, Mouton, Den Haag, 1962.

Nelle società musulmane i programmi di modernizzazione furono associati alla destabilizzazione della penetrazione economica occidentale e queste forze modificarono i vecchi rapporti e introdussero dei nuovi modelli d'identificazione. I riformisti attaccarono gli ambienti sufi e le associazioni esclusiviste, perché volevano indebolire le barriere socioculturali della società, per ricreare un ambiente più unito, senza forze settarie.

I progressisti nei loro discorsi esaltarono principalmente due temi: la rinascita del sentimento religioso e l'identità islamica. Il patriottismo dei popoli musulmani faceva leva su diversi fattori, tra cui la ripresa e la preservazione di un proprio marcatore identitario e l'attacco alla tirannia del sultano. Tutti argomenti che s'intrecciavano e, proprio nel XIX secolo, iniziò a comparire il termine "turco",¹⁷⁶ non solo con una valenza di autoaffermazione, ma in rapporto al potere ottomano, quale incarnazione di un antico regime. Il discorso turco-ottomano del XIX secolo rifletteva due orientamenti nazionalistici: il primo incentrato sul panturchismo e promosso dai musulmani emigrati dalla Russia, mentre il secondo era basato sul panislamismo e andava a interessare gli ambienti dei Giovani Ottomani. Questo nazionalismo separatista non fece altro che indebolire entrambe le frange e, solo nel XX secolo, l'identificazione con la "turchità" divenne la scelta comune.

Alcuni riformisti iniziarono a sviluppare una versione della storia in cui ai Turchi fu accostato il declino dell'Impero e agli Arabi invece veniva associata la grandezza e la gloria della religione islamica. Per autori come 'Abduh e Ridā, il risveglio della comunità islamica fu influenzato dalla ricomparsa degli arabi con un nuovo protagonismo e questa percezione fu il fondamento logico dell'ascesa dell'arabismo. Lo sviluppo della costruzione di un mondo musulmano moderno era la risposta all'ingerenza e alla lotta contro le potenze europee che, divenute presenze coloniali nel XX secolo, innescarono movimenti nazionali.¹⁷⁷ La posizione dei

¹⁷⁶ Si veda Mardin, Şerif, *Patriotism and Nationalism in Turkey*, in Michener (a cura di), *Nationality, Patriotism and Nationalism in Liberal Democratic Societies*, Paragon House, St Paul Minn. 1993, pp. 197-198.

¹⁷⁷ Si vedano Ahmad, Jamal, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London, 1960; Mardin, Şerif, *Patriotism and Nationalism in Turkey*, in R. Michener (ed.), *Nationality, Patriotism and Nationalism in Liberal Democratic Societies*, Paragon House, St Paul Minn., 1993, pp. 191-222.

riformisti all'interno del pensiero nazionalista fu fondamentale, nella lotta nazionale per l'indipendenza le forze tradizionali furono messe da parte, fino a soccombere alle nuove voci islamiche.

I riformisti immaginarono la nazione secondo i termini islamici, ma ben presto il valore da riconoscere allo Stato si accostò alla lotta contro le potenze coloniali e al crescente ruolo dell'intellettuale islamico, di formazione occidentale e laica. Il coinvolgimento dei riformisti nella nascita del nazionalismo e del movimento nazionalista fu decisivo nel circoscrivere le sorti del loro confronto con l'istituzione islamica. La fine dell'Impero Ottomano indebolì le forze islamiche che erano state a lungo protette dal governo, gli studenti del movimento di riforma della seconda generazione si rivelarono più radicali nelle concezioni verso l'Occidente e verso la presenza imperialista. Dopo essere entrati nella lotta nazionale per l'indipendenza, molte delle espressioni tradizionaliste persero la battaglia.

Capitolo quarto

Il pensiero islamico tra unità e diversità

1. Il concetto di riforma in ambito islamico

Nell'Islām il valore dell'esperienza dei credenti ha sempre costituito un riferimento preciso e molti scienziati religiosi si rifecero all'epoca del Profeta o dei *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, per avvalorare o contraddire le diverse interpretazioni. Il futuro e il passato si sovrapposero continuamente¹⁷⁸ e il presente non poté che provare imbarazzo davanti a tutto ciò che aveva un legame diretto con la grandezza dei tempi del Messaggero. Il principio di unicità si trovò così legato a quello di diversità e le espressioni furono reinterpretate in una dialettica dove, a contrapporsi, erano la tradizione e il cambiamento.

Il carattere del mondo musulmano si definì in una moltitudine complessa di forme e, a dominare con un'accesa vemenza, fu proprio l'accostamento tra l'integrazione e le azioni particolariste. Gli elementi di permanenza e le istanze di cambiamento si scontrarono fino a lacerarsi in egual misura. Il pendolo della Storia islamica oscillò, tra coloro che si definivano i custodi della tradizione musulmana e i maestri del rinnovamento, che invece pretendevano di interpretare, in forma nuova, la religione data. Il bisogno di rinnovamento non si presentò alla comunità dei fedeli solo in termini spirituali, ma sconfinò anche negli ambiti sociali e, considerando che la religione rivelata si pose come una disciplina universale, fu chiaramente difficile comprendere cosa rientrava nell'idea di tradizione e cosa invece fosse legato al rinnovamento.

¹⁷⁸ Uno studio sul riformismo islamico non può prescindere dal considerare le peculiarità epistemologiche della realtà musulmana e, il continuo accostamento tra unicità e diversità rende più esplicito il fatto che episodi, cronologicamente collocati nell'antichità, siano percepiti quali momenti fondamentali della *Umma*. Si pensi ad esempio alla battaglia di Karbalā' del 10 ottobre del 680, quando il gruppo minoritario degli sciiti si staccò dai sunniti e a come la memoria del passato ritorni sempre *in auge* nelle menti e nei cuori dei fedeli.

Gli elementi di continuità con il passato furono enfatizzati sia dai gruppi più moderati, sia dalle frange più radicali e lo sforzo di entrambi portò al cosiddetto “Risorgimento arabo”, che rifiutò di seguire la secolarizzazione dell’Occidente e riconobbe indispensabile un processo di modernizzazione volto all’apertura verso il progresso (altrui).

La modernizzazione ebbe un peso parziale all’interno del periodo delle riforme, gli equilibri riconsiderarono la tradizione come un fattore indissolubile e il presente divenne una particolarità contingente. Lo studioso Arkoun sostiene che le richieste di riforma sono parte “dell’immaginario sociale”,¹⁷⁹ cioè sono l’insieme delle immagini che una cultura ha di se stessa e che costituisce un ostacolo all’obiettività dell’analisi. Pertanto, se si applicasse tale tesi in ambito musulmano, si potrebbe pensare che molte fantasie siano state alimentate da visioni romantiche. Tra gli elementi di continuità e le forze di rinnovamento si sviluppò una vera e propria dialettica e il connubio si rafforzò nel momento in cui avvenne il confronto con l’esterno. L’impatto con le forze coloniali produsse la necessità di mantenere una propria originalità, senza doversi piegare supinamente all’Occidente. La logica unicità-diversità s’intensificò, in merito riportiamo una considerazione di Paolo Branca che parla di contrasto a tinte forti, spesso di difficile lettura:

*La fede gioca costantemente, insieme alla lingua e al fattore etnico, a favore dell’unità e della continuità e, insieme ad essi, si confronta continuamente con spinte che vanno in senso opposto, determinando un contrasto a forti tinte, di grande interesse anche se spesso di difficile lettura. Le forze che contrastano l’unità e che rendono la sua ricerca o il suo mantenimento un continuo e a volte arduo impegno sono essenzialmente di carattere interno e rappresentano una costante nella storia dell’Islām fin dalle sue origini.*¹⁸⁰

L’impossibilità (occidentale) di trarre codificazioni precise del concetto di riforma e di cambiamento perdurò forse anche perché non vi era un’autorità suprema in grado di dirimere e porre dei vincoli ed è difficile trovare espressioni ufficiali. La

¹⁷⁹ Arkoun, Mohammed, “Un approccio antropologico: violenza, sacro e verità”, in Carlo M., Martini (a cura di), *Il libro sacro: letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.

¹⁸⁰ Branca, Paolo, ...cit., p. 11.

riforma si pose come una necessità davanti al cambiamento sociale ma ciò che rimase celato era cosa poter cambiare e come farlo. Se si considerasse nello specifico una riflessione volta al restauro del pensiero arabo-musulmano, Branca pone un interessante quesito che dà modo di riflettere e lo si ripropone di seguito:

*Possiamo riassumere la questione di fondo che soggiace a tante contrapposizioni e a tanti contrasti in una domanda: si può essere veramente riformisti e autenticamente musulmani? Probabilmente qualsiasi fedele dell'Islām risponderebbe senza incertezze in modo affermativo, ma come spiegare allora tante divergenze e conflittualità in proposito? Il problema sta appunto nel senso che si vuole dare alla parola "riforma".*¹⁸¹

Nel corso dei secoli gli arabi antichi percepirono il cambiamento come qualcosa di negativo, uno strumento in grado di oscurare e screditare il valore della novità e o enfatizzarono la *Sunna*, la ripetizione e l'accettazione delle gesta, delle parole e dei silenzi del Messaggero.

La *bid'a* (l'innovazione) nel diritto islamico era proposta come un concetto antitetico alla consuetudine e fu denigrata da molti, perché in contrasto con la prassi giuridica. Anche gli *'ulāma*, quando si trovarono di fronte a pratiche considerate "poco musulmane" le condannarono, menzionando proprio il concetto di *bid'a*, quasi a intendere che l'innovazione, che deviava l'interpretazione classica, non poteva essere accettata, ma rifiutata. Il concetto di novità, proposta in termini religiosi, avanzò e guadagnò piccoli consensi,¹⁸² ma non si spogliò mai di quel manto di perplessità. Come spiega Bertrand Badie:

Di fronte al divario tra un potere ideale e un potere reale, tre tipi di comportamento si sono sviluppati a partire dai primi secoli dell'impero musulmano: far basare il potere del principe solo sul concetto di necessità rischiando di lasciare la legittimità ai movimenti contestatari; spronare l'innovazione ricorrendo alla regione, con tutti i problemi che possono derivare e che limitano questa formula all'iniziativa di pochi teorici; superare

¹⁸¹ Branca, Paolo, ... cit., p. 87.

¹⁸² Per un approfondimento che consideri le analogie tra i movimenti estremisti del primo Islam e i radicali contemporanei si veda Anawati, George, "Une résurgence du Kharijisme au XX siècle: l'obligation absente", in *Mélanges de l'institut dominican d'études orientales*, Cairo, No. 16, 1983, pp. 191-228.

*entrambe le posizioni con un'opera di restaurazione della tradizione, destinata a compensare e a legittimare l'innovazione, ormai necessaria, a precisare i limiti dell'obbedienza dovuta al principe che non coincide del tutto con il modello di comunità ideale. Tale sembra essere il senso dello sviluppo verificatosi tra al-Mawardi e Ibn Taymiyya; questa è la ragion d'essere di un nuovo equilibrio sviluppatosi sempre più in favore della tradizione. Vi si può individuare uno degli elementi chiave della cultura islamica, che ricorre a una produzione sempre più abbondante di elementi tradizionalisti proprio mentre deve confrontarsi con una realtà nuova. Ieri come oggi non si tratta, quindi, di negare né di evitare l'innovazione, ma di renderla possibile ricorrendo a una pratica di compensazione.*¹⁸³

Poi gli intellettuali ricorsero al concetto di ristrutturazione proclamando la necessità di purificare l'Islām da tutto ciò che tendeva a contaminarlo. I più progressisti ipotizzarono tesi facendo leva sul valore dell'*iṣlāḥ* e del *tağdīd*, il primo di questi due concetti derivava dal verbo *aslaha* e, sebbene letteralmente significhi migliorare, fu tradotto dai più in ambito giuridico con la nozione di “riforma”,¹⁸⁴ stante a indicare un cambiamento di sistema volto al miglioramento; mentre il secondo termine *tağdīd* indicava la “trasformazione” e la “rigenerazione”.¹⁸⁵ Chi sostenne un rinnovamento legato al concetto di *iṣlāḥ* propose un ritorno alle origini, non erano i dogmi a dover essere corretti, bensì i costumi della società che si erano allontanati troppo dal messaggio profetico e si erano lasciati contaminare dallo stile occidentale e dalla sua corruzione. Al popolo si chiedeva di riedificare la religione islamica nella sua versione più pura, ritornando a seguire ciò che era stato proposto da Muhammad a Medina. Alcuni revivalisti arrivarono a sostenere che lo stesso Messaggero aveva mostrato una nuova via da seguire, ripristinando la confessione di Abramo e proponendo un cambiamento radicale. Muhammad era pertanto da considerare il primo riformatore della storia musulmana.

¹⁸³ Badie, Bertrand, *I due Stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti, Genova, 1990, pp. 45-46.

¹⁸⁴ Per una trattazione esaustiva del termine si veda la voce “*iṣlāḥ*” curata da Aziz, Ahmad in *El²*, Vol. 4, pp. 141-171.

¹⁸⁵ Phiri, Felix *Al-tağdīd fī-l-Islām, Le renouveau en Islam*”, Série Etudes Arabes, No. 108, PISAI - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 2011.

Il vocabolo *tağdīd* invece trovò le sue origini nella *Sunna* e, a differenza del precedente, non subì molte elaborazioni da parte degli studiosi,¹⁸⁶ la sua interpretazione prese forma da un *hadīth* che dice: “ a ogni inizio di secolo, Dio invierà a questa comunità colui o coloro che rinnoveranno la sua religione”¹⁸⁷ e, partendo da questa espressione, alcuni esperti dedussero l’idea di miglioramento come una parte necessaria della missione religiosa, nonché la capacità di riscrivere autonomamente la ristrutturazione della *Umma*.

2. Le prime reazioni riformiste

Le prime reazioni riformiste provennero da autori isolati tra loro e non è possibile tracciare una linea di continuità che le riconduca sotto un’unica direzione. Vi sono obiettivi diversi che emergono in situazioni geografiche contrastanti.

Una delle voci più influenti, del primo periodo riformatore, fu Abū Hāmid al-Ġhazālī (m. 1111) che nacque a Ṭūs in K̲h̲urāsān nel 1058, dopo aver passato l’infanzia nel paese natale si spostò prima a D̲j̲urd̲j̲ān, poi a Naysābūr e infine a Bagħdād.¹⁸⁸ Iniziò un lungo periodo di meditazione a Damasco, dove vestì i panni del mistico e si abbandonò alla povertà abbandonando ogni bene materiale. Fu in questo periodo che compose l’opera *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (“Il risveglio delle scienze religiose”) e la presentò ai suoi discepoli. Lungo il periodo di meditazione si convinse che solo attraverso le

¹⁸⁶ Landau Tasserion, Ella, “Clyclical Reform: a study of the mujaddid tradition”, in *Studia Islamica*, No.70, 1989, pp.79-117.

¹⁸⁷ Emeri, van Donzel, “Mudjaddid”, in *ET*², Vol. 7, p. 290.

¹⁸⁸ “At a date which he does not specify but which cannot be much later than his move to Bagħdād and which may have been earlier, al-Ġhazālī passed through a phase of scepticism, and emerged to begin an energetic search for a more satisfying intellectual position and practical way of life. In 484/1091 he was sent by Nizām al-Mulk to be professor at the *madrassa* he had founded in. Al Ġhazālī was one of the most prominent men in Bagħdād, and for four years lectured to an audience of over three hundred students. At the same time he vigorously pursued the study of philosophy by private reading, and wrote several books. In 488/1095, however, he suffered from a nervous illness which made it physically impossible for him to lecture. After some months he left Bagħdād on the pretext of making the pilgrimage, but in reality he was abandoning his professorship and his whole career as a jurist and theologian. From al-Ġhazālī’s abandonment of his professorship in Bagħdād to his return to teaching at Naysābūr in 499/1106 is a period of eleven years, and it is sometimes said, even in early Muslim biographical notices, that al-Ġhazālī spent ten years of this in Syria. Careful reading of his own words in the *Munqidh* (see below), and attention to numerous small details in other sources, makes it certain that he was only “about two years” in Syria. On his departure from Bagħdād in D̲h̲u ’l-Ḳa’da 488/November 1095 he spent some time in Damascus, then went by Jerusalem and Hebron to Medina and Mecca to take part in the Pilgrimage of 489/November-December 1096”. Si veda Enciclopedia dell’Islām, New edition, Vol...., Brill, 1997.

pratiche sufi si potesse raggiungere i più alti livelli della spiritualità. L'opera di al-Ghazālī si divide in quattro volumi dedicati rispettivamente a: *'ibādāt* (le pratiche dei culti), *'ādāt* (i costumi sociali), *muhlikāt* (le cause della perdita di fede) ed alle *mundjīyāt* (le virtù salvifiche).¹⁸⁹ In questo scritto, l'autore cercò di conciliare i dettami del *fiqh* con i valori del sufismo perché voleva risanare la società musulmana, che considerava naufragata verso la degenerazione e, rivolse tutte i suoi rimproveri alle autorità religiose, poiché le riteneva responsabili dei principali mali che colpivano la *Umma*.¹⁹⁰ Secondo al-Ghazālī, i giuristi si erano concentrati solo sulle manifestazioni esterne della fede, i teologi speculavano sul loro ruolo sociale e i trasmettitori di *ahadīth* erano ormai mossi esclusivamente da ambizioni personali. Tuttavia l'intellettuale non attaccò le istituzioni, i politici e i dotti, ma gli uomini comuni, poiché erano loro che accettavano le costrizioni senza capire di essere nell'errore. Secondo il suo pensiero ogni individuo doveva andare in cerca di un cambiamento, maturato prima di tutto dalla propria morale che dalle critiche verso la società. al-Ghazālī fu un conservatore, diede un forte impulso alla rinascita dell'hanbalismo e si schierò contro tutto ciò che discendeva dalla *bid'a*, come le pratiche sufi, il culto dei santi e le dottrine troppo simili a quelle occidentali. Molti furono gli *'ulāma* progressisti che concordarono con le sue posizioni e accettarono di tenere un comportamento critico rispetto al potere, senza però rimettere in discussione i reali fondamenti dello Stato.

¹⁸⁹ "Each "quarter" has ten books. The *Iḥyā'* is thus a complete guide for the devout Muslim to every aspect of the religious life— worship and devotional practices, conduct in daily life, the purification of the heart, and advance along the mystic way. The first two books deal with the necessary minimum of intellectual knowledge. This whole stupendous undertaking arises from al-Ghazālī's feeling that in the hands of the *'ulamā'* of his day religious knowledge had become a means of worldly advancement, whereas it was his deep conviction ¶ that it was essentially for the attainment of salvation in the world to come. He therefore, while describing the prescriptions of the *Shari'a* in some detail, tries to show how they contribute to a man's final salvation. *Bidāyat al-hidāya* is a brief statement of a rule of daily life for the devout Muslim, together with counsel on the avoidance of sins. *K. al-Arba'in* is a short summary of the *Iḥyā'*, though its forty sections do not altogether correspond to the forty books. *Al-Maṣṣad al-asnā* discusses in what sense men may imitate the names or attributes of God. *Kīmiyā'* al-sa'āda is in the main an abridgement in Persian of the *Iḥyā'* (also translated in whole or in part into Urdu, Arabic, etc.), but there are some differences which have not been fully investigated". Si veda *Enciclopedia dell'Islām*, New edition, Vol...., Brill, 1997.

¹⁹⁰ Su al-Ghazālī e sulle sue opere si vedano: Montgomery-Watt, William, *Muslim Intellectual: A study of al-Ghazali*, The University Press, Edinburgh, 1963; Rafiabadi, Hamid Naseem, *Emerging from Darkness: Ghazali's Impact on the Western Philosophers*, Sarup & Sons, New Delhi, 2002; e Al-Musleh, Mohammad A. B., *Al-Ghazali. The Islamic Reformer*, The Other Press, Selangor, 2012.

Un altro importante pensiero volto al cambiamento e alle riforme fu quello elaborato da Ibn Taymiyya¹⁹¹ (1263-1328), che visse a Damasco durante le invasioni mongole, ma non si convinse mai che il sentimento islamico dei Tartari fosse puro e pertanto emanò una serie di *fatāwā* che legittimavano la guerra contro di loro. Quando nel 1300 ci fu l'ennesima minaccia mongola, esortò il popolo musulmano allo scontro.¹⁹² Si schierò contro ogni forma di accomodamento e di quietismo, richiamando i dottori e gli intellettuali all'inflessibilità della legge. Criticò aspramente le condotte sufi e stabilì una netta distinzione tra il "sufismo ortodosso" dei primi secoli, che si concentrava sulle dimensioni etiche e rigettava le pratiche pagane e il "sufismo eterodosso" dei periodi moderni. Fu più volte incarcerato in Siria e in Egitto per la durezza e il tono con cui cercò di diffondere le sue idee, ma nonostante le persecuzioni continuò a insegnare e a scrivere fino al 1328, quando morì in carcere. Ibn Taymiyya fu il vero fautore del "Neohanbalismo" e riportò in voga gli aspetti più rigoristici della scuola di Ḥanbal.¹⁹³

Anche 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī¹⁹⁴ (m. 1505) praticò l'*iğtihād* (l'attività intellettuale di ragionamento basata sulle attività religiose) fino ad arrivare a un livello

¹⁹¹ L'unico testo in italiana che tratta di questo autore è a cura di Di Matteo, Ignazio, *Ibn Taymiyyah: o riassunto della sua opera*, Tipografia D. Vena, 1912. "On 17 *Shā'bān* 695/20 June 1296, Ibn Taymiyya began to teach at the Ḥanbaliyya, the oldest Ḥanbalī *madrassa* of Damascus, where he succeeded one of his teachers, Zayn al-Dīn Ibn al-Munadjjā, who had just died. During the reign of al-Malik al-Manṣūr Lādīn (696-8/1297-9) he was appointed by the sultan to exhort the faithful to the *djihād* at the time of the expedition undertaken by the sultan against the kingdom of Little Armenia. At almost the same time, in 698/1299, he wrote, at the request of the people of Ḥamāt, one of his most famous professions of faith, *al-Ḥamawīyya al-kubrā*, very hostile to *Ash'arism* and to *kalām*. Accused by his enemies of anthropomorphism (*tashbīh*), Ibn Taymiyya refused to appear before the Ḥanafī *qādī* Djalāl al-Dīn Aḥmad al-Rāzī (d. 745/1344-5), on the grounds that this *qādī* had not received from the sultan powers of jurisdiction in matters of dogma. After a private meeting, held in the house of the *Shāfi'ī* *qādī* Imām al-Dīn 'Umar al-Ḳazwīnī (d. 699/1299-1300), at which the *Ḥamawīyya* was studied, Ibn Taymiyya, whose replies are said to have been judged satisfactory, was troubled no further". Si veda *Enciclopedia dell'Islām*, New edition, Vol...., Brill, 199.

¹⁹² Su questa interessante *fatwā*, si vedano Raff, Thomas, *An Anti-Mongol Fatwā of Ibn Taymiyya*, Leiden, 1973; e Aigle, Denise, "The Mongol invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyyah's three 'Anti-Mongol' Fatwas", in *Mamluk Studies Review*, Vol. XI, No. 2, 2007, pp. 89-120.

¹⁹³ Per una visione della sua opera e sull'impatto che ebbe sulla Scuola giuridica, si veda: Al-Matroudi, Abdul Hakim, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or conciliation*, Routledge, London, 2006.

¹⁹⁴ Through his father, al-Suyūṭī was of Persian origin. He himself states that his ancestors lived at al-*Khudayriyya*, one of the quarters of Baghḍād. In 867/1463, hardly eighteen years old, he inherited his father's position, taught *Shāfi'ī* law in the mosque of *Shaykhū* and gave juridical consultations in which he handled various sciences in a brilliant way (an example of a complex *fatwā* given at that early age is reported by S. Abū Dīrb in *Ḥayāt Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī ma' al-'ilm min al-mahd ilā 'l-laḥd*, Damascus

di *iğtihād* assoluto. Dopo essere partito dall'Egitto iniziò a propagandare le sue idee con intransigenza e arroganza, i suoi discorsi irritavano i colleghi e provocavano accese discussioni. Le controversie riguardavano questioni di teologia, giurisprudenza e mistica. Scrisse molti articoli coprendo la sua identità con acronimi e la tensione salì quando al-Suyūṭī, probabilmente nel 1483, dichiarò di aver raggiunto la carica di *mudjtahid muṭlaq mutasi*, ovvero di rivivificatore della religione,¹⁹⁵ un titolo in precedenza accordato solo ad al-Ğhazālī. Nonostante non riuscì a coinvolgere molti dei suoi contemporanei nell'opera di rinnovamento, il suo sforzo dimostrò il chiaro intento di voler rigenerare la religione islamica, scegliendo una nuova strada da seguire.

Questi tre scienziati, nonostante esercitassero magisteri riformisti, non riuscirono a fondare veri e propri movimenti, furono considerati dei “solitari nel mondo” perché in conflitto con i potenti e con gli ‘*ulāma* tradizionalisti che, al contrario, erano soddisfatti del proprio destino e dello stato dell’Islām.

3. Il riformismo del XVIII secolo

Le periodizzazioni storiche occidentali non sono specularmente applicabili alle vicissitudini islamiche ed è necessario trovare riferimenti interni che rispecchino i tempi musulmani in maniera più pertinente. Quello che è stato definito “Islām classico” fu un

1993, 189-93). In 872/1467 al-Suyūṭī took up again the tradition of dictating (*imlā*) *ḥadīth* in the mosque of Ibn Ṭulūn, where his father had been a preacher. This method had been interrupted twenty years earlier at the death of Ibn Ḥadjar. As a result, al-Suyūṭī obtained in 877/1472 the post of teacher of *ḥadīth* at the Shaykhūniyya. Though nominated by his teacher al-Kafyādjī, it seems that he obtained this post because of the support of a Mamlūk *amīr*. From 891/1486 he was also in charge of the Baybarsiyya *khānḳāh* [q.v.]. These obligations left him time to write his works and to see to their spread outside Egypt. Before he had reached thirty years of age, his works were sought after in the entire Near East, and later circulated from India to Takrūr in Sahilian Africa, where he, from Cairo, played the role of counsellor in matters of Islamisation. In *al-Radd ‘alā man akhlada ilā ‘l-arḍ* (Algiers 1907), he reminds the reader that *idjtihād* is a collective duty (*farḍ kifāya*), underlined not only by the masters of the Shāfi‘ī school but also by Ibn Taymiyya. He also affirms that his *idjtihād* is not at all limited to the *Sharī‘a* but also applies to the disciplines of the *ḥadīth* and of the Arabic language. Al-Suyūṭī’s allegations aroused a real *fiṭna* (this term is used by Muhammad Abu ‘l-Ḥasan al-Bakrī; cf. al-Sha‘rānī, *al-Ṭabaḳāt al-ṣuġhrā*, Cairo 1970, 78), and so it becomes understandable that al-Sha‘rānī devoted the greater part of his entry on al-Suyūṭī, whom he venerated, to the justification of the latter’s points of view with regard to *idjtihād* (*op. cit.*, 17-36). In consistency with his pretensions to *idjtihād*, al-Suyūṭī, two or three years before the year 900/1494, announces himself as the renewer of Islam (*mudjaddid*) [q.v.] for the 9th century of the *Hidjra*. *Si veda EI*

¹⁹⁵ He say that he exercised *idjtihād* [q.v.] by following the method of one of the four *imām*, in this case that of *imām* al-Shāfi‘ī. He thus does not present himself as an “independent” *mudjtahid* (*mustaḳill*).

periodo che si estese temporalmente per quasi un millennio. Gli si riconosce una propria uniformità, perché perdurarono i medesimi principi e le opposizioni riuscirono a convivere in discreta armonia, ma dal XVII secolo, alcune forze escludiviste portarono le scuole giuridiche ad essere sempre più chiuse e rigide, tutelando in maniera i propri interessi e rompendo gli equilibri di tolleranza che avevano contraddistinto il passato.

Il sufismo assunse atteggiamenti formali, si assistette a una sclerotizzazione della sua struttura, ogni confraternita assurse a modello esclusivo, presentandosi come l'unico modo di vivere l'Islām e minando quella compatibilità di espressioni diverse che aveva costituito la spina dorsale della civiltà musulmana tradizionale.¹⁹⁶ Anche alla luce di tali sviluppi, il bisogno di rinnovamento fu avvertito in tutto il mondo musulmano, senza una mera consapevolezza globale della questione, le circostanze locali dimostrarono una propria contingenza e i rimedi proposti si scontrarono con la frammentarietà e la contraddittorietà del coacervo mondo musulmano. Si riporta di seguito un'interessante interpretazione di Alberto Ventura che spiega perché il riformismo abbia toccato la *Umma* solo dopo l'influenza occidentale:

Il millenarismo, nell'Islām, non ha assunto i caratteri con i quali si era presentato nella civiltà cristiana del medioevo. Il passaggio dal decimo all'undicesimo secolo dell'ègira non fu accompagnato da attese di palingenesi morale e spirituale della società, che invece percorsero il corrispondente periodo della cristianità, in quanto l'Islām ha una visione della storia più involutiva che evolutiva. Non aveva forse avvertito il Profeta che l'Islām sarebbe finito esule, così come era cominciato? E non aveva parimenti ricordato che le migliori generazioni erano la sua e quelle immediatamente successive, per lasciare il posto via via a comunità sempre più lontane dall'originario spirito della rivelazione? E non aveva sottolineato che, vista tale decadenza, nei tempi umili sarebbe bastata per la salvezza l'osservanza di un solo decimo della legge, laddove agli inizi l'inadempienza di un solo decimo avrebbe comportato la dannazione? In un tale quadro di fondo, non si poteva certo supporre che l'avanzare del tempo portasse con sé un intrinseco miglioramento della qualità spirituale degli uomini. L'unica aspirazione consentita era tutt'al più quella di porre un argine alla decadenza fisiologica del mondo, di limitare i guasti che l'opera corrosiva del tempo esercitava della comunità dei credenti. È questo il motivo più profondo per cui nell'Islām tradizionale non si è mai affacciata un'idea simile a quella dell'utopia,

¹⁹⁶ Ventura, Alberto, *L'Islam della transizione (XVII-XXIII secolo)*, in Giovanni, Filoramo, ...cit., p. 204.

*intesa come rinnovamento collettivo della società, che solo in epoca moderna, e sempre su influenza della cultura occidentale, ha invece potuto affermarsi.*¹⁹⁷

Dal XVIII secolo in poi, nacquero istanze di cambiamento e di restaurazione in linea con due tendenze: tornare all'origine, per un ritorno alle fonti primarie o accettare le dottrine che si erano formate, criticandone solo gli eccessi. Nel periodo moderno si diffuse un atteggiamento più severo e fondamentalista, alcuni musulmani iniziarono ad accusare altri fedeli di essere dei miscredenti, fomentando un odio interno e diffondendo discorsi estremisti, ma il revivalismo si manifestò anche come una reazione all'ingerenza europea. Se da prima il riformismo si presentò come movimento sociale e strumento di resistenza, volto a fermare l'imperialismo occidentale¹⁹⁸ poi, divenne un vero e proprio modo di pensare.

Alcuni progressisti iniziarono a predicare, quasi simultaneamente, in luoghi differenti, coinvolgendo tutto il mondo musulmano e, all'interno dell'Islām, si produssero una serie di movimenti di rinnovamento tutti con esiti e modalità diverse.¹⁹⁹ Nella penisola arabica si diffuse la corrente del wahhābismo, un movimento che fece numerosi adepti e ispirò pensatori anche al di fuori dell'Arabia, specie in India del nord e in Egitto. Questa corrente trovò il sostegno politico ed economico della monarchia saudita e, proprio grazie a questo appoggio, continuò la propria azione di proselitismo fino a giungere ai giorni nostri.²⁰⁰

Fu questo stato il primo movimento radicale di riforma nato nel periodo postcoloniale²⁰¹ e il suo fondatore, Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb, nacque nel 1703 da una famiglia di giuristi hanbaliti. Terminati gli studi iniziò a viaggiare lungo tutto il Medio Oriente e, stabilitosi a Dir'yya, riuscì a convincere l'emiro di una potente

¹⁹⁷ Ventura, Alberto, ...cit., p. 205.

¹⁹⁸ Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani*, University of California Press, Berkeley London, 1968.

¹⁹⁹ Dallal, Ahmad, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", in *Journal of the American Oriental Society*, CXIII (1993), No.3, pp. 341-359.

²⁰⁰ Si consideri la notevole differenza che intercorre tra il primo wahhabismo che pose la questione tra l'idea di riforma religiosa e tradizione e il wahhabismo contemporaneo legato a una visione egemonica contro l'Occidente. Si veda Cook, Michael, "On the Origins of Wahhabism", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3° serie, II (1992), pp. 191-202, De Poli, Beatrice, *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Carocci, Roma, 2007 e Campanini, Massimo e Karim Mezran, *Arcipelago Islam, Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Bari, 2007.

²⁰¹ Bori, Caterina, ...cit., p. 70.

confederazione, gli al-Sa‘ūd, ad aderire alle proprie idee religiose. I due stipularono un patto di fedeltà e s’impegnarono a lottare insieme per difendere l’Islām. Unendosi in una forza unica riuscirono a impadronirsi del Nağd e, dopo la morte di al-Wahhāb, avvenuta nel 1756, il comando politico-militare passò nelle mani del figlio, che ne estese il dominio fino a raggiungere la città santa di Karbalā. Le conquiste proseguirono con la presa della Mecca e la proclamazione del capo degli al-Sa‘ūd a re dell’Hiğaz.²⁰²

Il pensiero religioso di ‘Abd al-Wahhāb si diffuse in tutto il mondo arabo-musulmano; le sue teorie riaffermarono il concetto del *tawhīd* e proprio perché difendevano il valore dell’unicità di Dio si autodefinì un unitarista. Creò un movimento fortemente settario e intransigente, ma al tempo stesso dall’impatto tutt’altro che marginale,²⁰³ il suo pensiero si rifece alla concezione hanbalita classica ed si oppose a tutti i sunniti che avevano coniato interpretazioni diverse da quelle maomettane. Iniziò a ripudiare i gruppi settari e si schierò contro ogni forma di sufismo, perché considerata al pari di una *bid‘a*, ossia un’innovazione, concetto che si poneva in contrasto con la purezza religiosa. Il leader del wahhābismo riteneva che la *Umma* fosse divenuta un’anima corrotta e che la fede islamica fosse stata contaminata dall’esterno. Accettò l’intercessione del Profeta presso Dio in favore dei credenti, ma respinse la mediazione dei santi e si oppose alle visite presso le tombe dei devoti, paragonandole all’associazionismo. Volle tornare alla religione pura degli *al-salaf*, professando il rigorismo morale e pronunciando l’anatema contro chi non aderiva alle stesse idee. Inoltre, prese la nozione di *ğihād* e l’esaltò, come nessuno mai aveva fatto, superando ogni predecessore. Come ben spiega Caterina Boni:

Secondo il fondatore del movimento wahhabita, il punto centrale è che un’errata pratica della religione tradisce un’incomprensione della religione stessa e di Dio. Questo modo sbagliato di concepire e adorare Dio estromette il credente della comunità, o meglio dall’idea di comunità che Ibn ‘Abd al-Wahhāb costruisce. Questo si erge a guardiano di questa comunità i cui confini si preoccupa di disegnare e sorvegliare attentamente con un uso semplificato della dottrina unito a una politica di espansione geografica. L’essenza del

²⁰² I wahhābīti lasciarono un segno profondamente negativo nella memoria dei fedeli e sono accusati di gravi misfatti come il massacro di Karbalā nel 1802, la presa di alcuni luoghi santi dell’Islām e il saccheggio alla tomba del Profeta.

²⁰³ Bori, Caterina, ...*cit.*, p. 70.

*wahhabismo consiste proprio in quest'accentuata preoccupazione per i "confini" che servono a definire "l'estraneità" appunto. Quindi, il wahhabismo si traduce in una severa politica di inclusione o esclusione dalla versione di Islam che questo movimento stabilisce.*²⁰⁴

Al-Wahhāb si concentrò su chi era e non era un musulmano, indicò chi poteva essere considerato degno di appartenere alla *Umma* e chi invece doveva esserne escluso. Gli idiolatri e i miscredenti furono esclusi dalla società e ripudiati in quanto non erano degni di essere musulmani. Il wahhābismo riuscì ad inserirsi anche nel contesto indiano, grazie alla formazione di altri due movimenti: il primo fu appoggiato da Haḡḡi Sharī'at Allāh che, dopo aver trascorso vent'anni nella penisola arabica, si spostò nel subcontinente asiatico e incoraggiò la riforma delle pratiche religiose, la lotta per l'indipendenza statale e la ribellione delle classi meno abbienti. Il secondo movimento riformatore, invece, fu fondato da Ahmad Barelwī, che condannò l'adorazione dei santi e le pratiche spurie.

L'analisi del rinnovamento islamico in India, più di qualsiasi altro caso pone l'accento sui rapporti nati dal sincretismo locale, con una particolare attenzione alla complessa realtà che legò il sufismo alle necessità di modernizzazione locale.

4. I riformismi delle confraternite sufi

Tra il XVIII e il XIX secolo, le confraternite sufi si trovavano distribuite in tutto il mondo musulmano, dal Caucaso al Turchestan Orientale, dal Sudest asiatico all'Africa occidentale. I gruppi mistici si espansero e acquisirono importanti ruoli nei territori dove si stanziarono,²⁰⁵ si radicarono nelle istituzioni pubbliche e la loro presenza fu riconosciuta dalla devozione popolare. Le prime voci del cambiamento provennero dalle aree più periferiche, perché in queste zone mancavano forti strutture statali e l'espansione europea si fece sentire in anticipo, con maggiore veemenza rispetto al Vicino e Medio Oriente. Il sincretismo asiatico favorì le prime spinte di

²⁰⁴ Bori, Caterina, ...*cit.*, p.73.

²⁰⁵ Si veda Propovic, Alexandre e Gilles, Veinstein, (a cura di), *Les Voiles d'Allah. Les ordres mystique dans le monde musulman des origines à aujourd' hui*, Fayard, Paris, 1996.

rinascita e chiese un ritorno all'origine e un processo di purificazione per staccarsi dalle troppe contaminazioni esterne. Samuela Pagani spiega che nei processi di riforma sufi scoppiarono veri e propri *jihād* interni:

*Negli autori e nelle confraternite sufi che partecipano al processo di rinnovamento si riscontrano, isolati o combinati, tre elementi: 1) la critica dell'autorità delle scuole giuridiche; 2) la centralità del riferimento al modello profetico; 3) un impegno sociale e politico che può assumere anche forme militari, e si è tradotto in jihād interni e successivamente anticoloniali.*²⁰⁶

Tra il XIX e il XX secolo, alcuni storici parlarono di “neo sufismo” poiché in questo periodo le confraternite affermarono una rottura con la tradizione e con il sufismo medioevale. In sede accademica va però precisato che l'uso di questo termine è stato introdotto dallo studioso pakistano Fazlur Rahman (1919-1988), un pensatore che s'inserì nella corrente del modernismo islamico indiano, rifacendosi alle teorie di Muhammad Iqbāl, noto intellettuale considerato il padre del nazionalismo pakistano. Secondo la posizione di Rahman l'elemento fondamentale dell'Islām è il dinamismo morale e, con il passare dei secoli, i fedeli musulmani rinunciarono all'interpretazione e alle proprie responsabilità politiche e sociali. Tale passività lasciò spazio ad altre pratiche estranee all'Islām che a loro volta conquistarono e corromperono la *Umma*, atti come la venerazione dei pii e le candele sulle tombe dei cari snaturarono l'identità musulmana, soprattutto in India, dove islamici e hindu si trovarono ad adorare “santi” comuni.²⁰⁷

Già fra il XVII e il XVIII secolo, in alcune di queste compagnie ascetiche si erano manifestati i primi segni di devianza, certe guide spirituali si attribuirono un eccessivo potere e, i valori autentici della religione rivelata erano andati a stemperarsi in favore di ruoli che attribuivano alle guide spirituali un'eccessiva venerazione. Si diffuse un grave lassismo morale e una delle voci più autorevoli che si oppose ai sincretismi e al quietismo fu sicuramente quella di Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624), maestro

²⁰⁶ Samuela Pagani, Sufismo, “neosufismo” e confraternite musulmane, in *Islam* a cura di Roberto Tottoli, ...*cit.*, p. 32.

²⁰⁷ Si veda, Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

indiano dell'ordine della *Naqshbandiyya*, noto anche come il riformatore del suo tempo (*mujaddid*).²⁰⁸ Questo intellettuale fondò una nuova setta dal nome di Mujaddidiyya, termine che derivava dal suo onorifico. Nel suo progetto di restaurazione Sirhindī denunciò l'atteggiamento di alcuni mistici, contestò la spiritualità che ormai era troppo direzionata verso le posizioni individuali, accusò i maestri sufi di sostituirsi a Dio e di sentirsi esentati da qualsiasi obbligo morale, fino ad arrogarsi diritti smisurati. Le degenerazioni avevano portato le compagnie dei mistici ad assomigliare sempre più a dei girovaghi intrattenitori, dediti per lo più all'esercizio di pratiche magiche e al raggiungimento dello stato di estasi, tramite sostanze inebrianti, piuttosto che a impegnarsi nella pratica della contemplazione.

Sirhindī disapprovò gli abusi e la perdizione morale e aprì un periodo di trasformazione fatto di autocritica. Tale biasimo crebbe sempre di più dall'interno delle confraternite stesse e molti maestri sufi si dedicarono al rinnovamento dei valori e al riordino degli ordini.²⁰⁹ Lungo tutto il XVIII secolo nacquero molti altri esempi di riforma, atti a riordinare e combattere le devianze e tutti volti a reintegrare gli autentici valori della mistica e della devozione spirituale.

L'indiano Khwāḡa Mīr Dard di Delhi (1721-1785), appartenente alla confraternita della *Naqshbandiyya*, ribadì che il primato spirituale era da far risalire al Profeta e non doveva essere preso come riferimento nessun altro maestro. Mirzā Mazhar Ġāngānān di Delhi (1699-1781), invece, sosteneva che il sufismo doveva salvaguardare lo spirito della religione musulmana e resistere al fondamentalismo. Questo pensatore aveva un rispetto profondo per le altre religioni e dimostrò grande apertura verso gli indù, fino al punto di procurarsi numerose antipatie tra i musulmani, che lo portarono a essere vittima di un omicidio compiuto per mano di un fanatico sciita. Shah Walī Allāh al-Dihlāwī (m. 1762) che aderì a diversi ordini sufi, predicò citando le opere di al-Ghazālī e di Taymiyya e si dichiarò un *muḡāddid*. Si propose di superare le logiche di appartenenza e prospettò una sintesi universale per tutti i fedeli musulmani. Credeva

²⁰⁸ Per un approfondimento si veda: Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press, 1998; Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London, 2007.

²⁰⁹ Ventura, Alberto, ...*cit.*, p. 212.

nella possibilità di concepire una sintesi tra l'insegnamento islamico e la conoscenza mistica in grado di favorire il ritorno della purezza e rifiutare l'abuso del culto dei santi.²¹⁰ Per lui era necessario ritornare a una diretta interpretazione delle fonti, non si prefisse il compito di riformare solo il sufismo, ma tutte le discipline islamiche, dalla teologia alle dottrine sociali. Diceva di aver ricevuto la qualifica di “rinnovatore” per investitura divina.²¹¹ Promosse le sue riforme spaziando in due direzioni: da una parte presentò le religioni dal punto di vista sociologico, considerandole fenomeni necessari per il genere umano e, dall'altra, cercò di superare le differenziazioni delle sette e delle scuole giuridiche islamiche, proponendo la necessità di una spiritualità globale. Il suo discorso funse da precursore alle riforme contemporanee del XIX secolo, nelle quali, l'*imitazione* lasciò il posto all'*interpretazione* delle fonti e la necessità di conciliare la ragione con la rivelazione divenne un imperativo. Fu in questo modo che si riconobbe all'uomo una certa capacità d'interpretare.²¹²

L'interpretazione del riformismo all'interno delle confraternite sufi non è un fenomeno unitario ed è stato molto criticato dagli intellettuali. Alcune analisi evidenziano la moltitudine dei progetti perseguiti dai maestri progressisti²¹³ e i diversi elementi di continuità che li legano alla tradizione.²¹⁴ Pagani spiega come il sufismo abbia unito la speranza di cambiamento con la sacralità della tradizione:

La nozione di rinnovamento (tajdīd), alla quale si riconducono diverse correnti sufi di questo periodo, affonda le sue radici nella storia religiosa dell'Islam e ne riflette l'estrema complessità. Nel corso del Medioevo, l'avvento periodico di un “rinnovatore” della

²¹⁰ Gaborieau, “A nineteenth century Indian “wahhabi” tract against the cult of Muslim saints: al-Balagh al-mubin”, in Troll, Christian, *Muslim Shrines in India. Their character, history and significance*, Oxford University Press, Oxford-Delhi, 1992, pp. 204-205.

²¹¹ Baljon, Johanne, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh al-Dihlāwī (1703-1762)*, Brill, Leiden, 1986, pp. 130 e 201-204.

²¹² Si veda Ventura, Alberto, ...cit., “L'incisività delle sue proposte e il pragmatismo dei suoi atteggiamenti fecero di Walī Allāh un esempio per le generazioni successive, che in effetti attingeranno alla sua opera. Tuttavia, gli studiosi occidentali e molti fra i suoi stessi conterranei hanno posto troppo l'accento sul suo pensiero politico e sugli aspetti più generali della sua visione religiosa, quasi fosse stato un anticipatore del modernismo, trascurando il fatto che la rilevanza di Walī Allāh va individuata soprattutto nell'ambito della dottrina sufi, attraverso il prisma della quale egli volle sempre considerare l'universo dell'Islam.”

²¹³ Si veda Dallal, Ahmad,cit., pp. 341-359.

²¹⁴ Si veda O' Fahey, R. Sean e Radtke, Bernd, *Neo-Sufism Reconsidered*, in *Der Islām*, Volume 70, No.1, pp. 52-87.

religione, annunciato in un celebre detto del Profeta,²¹⁵ è stato effettivamente interpretato in modi molto diversi, l'idea religiosa di "rinnovamento" non si riduce pertanto, neppure nel sunnismo, al progetto puritano di un ritorno all'esempio storico del Profeta. In ambito sunnita, proprio il sufismo ha contribuito a tenere viva l'originaria connotazione messianica della figura del "rinnovatore", combinando la speranza del "rinnovamento" della religione con la dottrina della santità. Nel tardo Medioevo, diversi santi fondatori di una nuova tarīqa, o del nuovo ramo di una tarīqa presidente, sono stati perciò considerati come "rinnovatori".²¹⁶

5. Valori e limiti del riformismo

Il complesso panorama descritto sin qui costituisce la premessa di uno studio volto ad analizzare i riformismi più contemporanei ed è pertanto necessario considerare anche come la fase moderna dell'Islām si sia legata a quella contemporanea. Il modernismo islamico nacque dalla crisi culturale e politica che degli stessi Stati musulmani si trovarono ad affrontare dopo il naturale contatto con la società europea.

Nonostante il progressismo sancì, sia una frattura con il passato, che una lacerazione con tutte le forme di cambiamento interno, non bisogna accettare la visione di una società che si risveglia alla fine del XVIII secolo. Talune comunità islamiche, come quelle dell'India, avevano già incontrato la superiorità tecnologica europea, e si erano già avvicinate ad altre realtà culturali. Il periodo moderno islamico non ha blocchi temporali precisi, si andò a creare una certa continuità con i tempi passati e gli intrecci fecero abbandonare ogni rigida periodizzazione, dimostrando che le costrizioni fuorvianti annebbiano i concetti e impongono etichette improprie. In merito Branca scrive che:

Esiste una difficoltà di definire una fase temporale dell'Islam in base a un concetto di modernità che non può essere che diverso rispetto ai parametri della cultura occidentale, l'immobilismo apparente del mondo musulmano è in realtà tutt'altro che privo di vitalità, ma solo una lettura più attenta dei fatti può rivelare questo intenso dinamismo. Molti sono ancor oggi i musulmani che, pur continuando intellettualmente una tradizione vecchia di

²¹⁵ De Jong, Frederick, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden, 1978, p. 151.

²¹⁶ Samuela, Pagani, ...cit., p. 36.

*secoli, nondimeno sono parte eminente e attivissima nei processi evolutivi delle moderne società dei paesi islamici.*²¹⁷

In un primo momento, da parte della società musulmana, la reazione al cambiamento verso la modernità fu positiva e il duro inasprimento contro la modernizzazione arrivò solo in epoca più tarda, nel XX secolo. Il processo di riforme che prese il via alla fine del XVIII secolo ha visto una graduale riduzione dell'applicazione del diritto musulmano e l'accostamento a esso d'istituti giuridici, senza però che fosse messo in discussione l'assetto politico. Quando la religione rivelata fu investita dalla forza del rinnovamento le idee d'innovazione si diressero per lo più nel settore politico, dove emersero discorsi legati a questione come il nazionalismo e il socialismo arabo. Il riformismo, teso alla riformulazione dei valori spirituali e del messaggio fondamentale, ha avuto pochi sviluppi e, come spiega Branca:

*Non si è ancora assistito a nuovi approcci esegetici e interpretativi del Testo sacro, se non nel senso apologetico suddetto, e il movimento della Salafiyya, che si proponeva la riforma dei centri tradizionali del sapere religioso in vista di una riproposizione del messaggio islamico in termini rinnovati e più consoni alla nuova realtà, dapprima osteggiato, fu in seguito gradualmente accolto, divenendo la nuova dottrina ufficiale che privilegiava gli aspetti meno dirompenti della corrente riformista, cioè quelli rivolti alla restaurazione della tradizione, ritenuta inquinata e corrotta piuttosto che inadeguata e passibile di un radicale rinnovamento. Così, in modo complesso se non contraddittorio, la Salafiyya ha rappresentato il punto di maturazione delle premesse poste dai riformisti del periodo precedente e la dilatazione della coscienza critica della propria condizione in più ampi strati della società araba, ma contemporaneamente ha anche costituito il momento in cui le spinte di trasformazione hanno subito una drastica inversione.*²¹⁸

La *Salafiyya* nacque tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo in vari paesi arabi ed fu particolarmente attiva in Algeria. In ogni ambiente ebbe le sue peculiari espressioni, ma a grandi linee si può dire che propose un rinnovamento attraverso il recupero dell'autentico e il ritorno ai padri fondatori (*al-Salaf*). I sostenitori di questa corrente sostenevano che la modernità andava affrontata con la riscoperta della propria

²¹⁷ Branca, Paolo, ...*cit.*, p. 67.

²¹⁸ *Ivi.*

vera identità musulmana, avvicinandosi al progresso senza però cadere nel secolarismo e del razionalismo. Generalmente questa espressione si proposero a favore del potenziamento scientifico, educativo e dello studio di nuove lingue, ma contraria alle innovazioni e alle superstizioni popolari.

L'ortodossia islamica favorì gli aspetti di continuità, portò il fedele a legarsi sempre più con il passato, penalizzò le inclinazioni all'apertura e preferì la perpetuazione del patrimonio tradizionale. Le spaccature che avvennero per mano dei riformisti furono percepite in maniera violenta, ma il reale peso delle loro problematiche emerse solo con il passare del tempo. Il rinnovamento del pensiero islamico non fu solo un'espressione legata all'indipendenza politica, ma un fenomeno più complesso in cui le forze centripete e centrifughe agirono in concerto e mostrarono i limiti e le peculiarità di ogni specifica territoriale. Secondo Branca *“l'impulso a definirsi o ridefinirsi, allora come oggi, è mutato per forze esterne”*.²¹⁹ 'Abdallāh Laroui,²²⁰ uno dei più importanti studiosi dell'ideologia araba contemporanea, invece sostiene che: *“l'ostacolo al progresso in una società tradizionale non è solo interno, ma bensì è anche il risultato composito di un'influenza esterna che si presenta come minaccia. Se l'ostacolo esterno sussiste o si rafforza, si rafforza anche la tradizione.”*²²¹

Se si volesse trovare un'origine al fenomeno della restaurazione del pensiero islamico, bisognerebbe risalire all'epoca dell'Impero Ottomano, quando il califfato costituiva ancora una potenza di prim'ordine sullo scenario internazionale.²²² Introdurre nuove tecnologie e adottare forme di governo, in linea con i modelli europei, non fu una strategia volta solo a innovare l'assetto militare, ma considerò, a più ampio titolo, l'inizio di un nuovo modo di concepire il mondo. La società affrontò una rivoluzione ideologica *tout court*, gli intellettuali, grazie alla stampa, diramarono nuove filosofie e, nel breve tempo, i pensieri rinnovatori superarono i confini geografici e le differenze culturali.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 37.

²²⁰ Laroui, 'Abdallāh, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967, pp. 272-274.

²²¹ Laroui, 'Abdallāh, “Tradizione e tradizionalizzazione”, in AA. VV., *La rinascita del mondo arabo*, Roma, 1973, pp. 108-109.

²²² Si veda Demeerseman, André, “Les tous premiers début du modernisme en Islam”, in *Institut belles lettres arabes*, Tunisi, XVII, 1954, pp. 327-352.

Quello che anche Branca definisce il “risorgimento arabo” nacque dal confronto con la cultura europea e favorì lo sviluppo d’importanti riorganizzazioni che arrivarono ad avere una portata enorme, degne delle gesta del califfato abbaside di Baghdad. La contiguità con le Chiese cattoliche aveva portato nel mondo arabo a un’attitudine alla trasformazione che non restò a lungo priva d’interesse.²²³ La campagna di Napoleone Bonaparte, in Egitto nel 1798, fu uno degli episodi di maggiore importanza, soprattutto per gli effetti educativi di cui si fece portatrice e, come scrive Ceram:

La spedizione di Napoleone, militarmente fallita, ebbe comunque il risultato di schiudere alla vita politica europea l’Egitto moderno e alla ricerca scientifica quello antico. Infatti, a bordo della flotta francese, non c’erano solo duemila cannoni, ma anche centosettantacinque “scienziati civili”, conosciuti dai marinai e dai soldati con l’efficace, ma erroneo nomignolo di “asini”; essi erano forniti di una biblioteca che conteneva quasi tutti i dati reperibili in terra di Francia sulla terra del Nilo, e di duecento casse con apparecchi scientifici e strumenti di misurazione²²⁴.

Dopo la spedizione francese, l’Egitto iniziò una campagna di riforme politiche e, fra il 1826 e il 1831, fu mandato in Francia un gruppo di quaranta intellettuali, con il compito di apprendere le scienze per poterle riportare in patria e applicarle. Uno di questi studiosi fu l’imam **Rifā ‘a Rasī al-Tahtāwī** (1801-1873) che scrisse un carnet di viaggio, divenuto poi una testimonianza fondamentale per il mondo arabo-musulmano, in grado di raccontare il primo contatto con la rivoluzione industriale europea.

Lo sguardo di un Tahtāwī può apparire ingenuo, ma è un periodo in cui tutti si sentono depositari del futuro, e dunque dell’emancipazione del proprio paese; andare a studiare all’estero significava imparare per poi riprodurre in patria quel che si era appreso allo scopo di emanciparla. Questo trinomio – studiare, imparare, riprodurre – è presente non solo in Tahtāwī, ma in quasi tutto il movimento che si richiamerà alla rinascita dell’Islam.

²²⁵

²²³ Per la modernità dei suoi pensieri si veda la figura di Hayr al-Dīn (1822-1890), ministro del governo di Tunisi e di quello di Istanbul, che sosteneva una politica verso le riforme delle istituzioni islamiche.

²²⁴ Ceram, C. W., (Kurt Wilhelm Marek), *Civiltà sepolte*, Einaudi, Torino, 1968, p. 75.

²²⁵ Filoramo, Giovanni (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari, 2007, p. 222.

La pubblicazione di questo diario di viaggio fu accolta con grande entusiasmo e molti studiosi,²²⁶ riconobbero a quest'opera il valore del primo incontro tra i musulmani e la modernità. Nel frontespizio del diario si legge:

*Gloria a colui che manifesta le meraviglie delle sue opere nella differenza di condizioni delle sue creature, nella verità delle specie del mondo e nella diversità dei suoi aspetti. Egli vede con occhio lungimirante colui che si è imbarcato sui mari e che ha penetrato i deserti. Poiché il viaggio è lo specchio delle meraviglie e la bilancia delle esperienze. In questa relazione di viaggio, uno scrittore di talento, un uomo di merito, intelligente e spirituale ha consegnato, tali come li ha visti, le meraviglie di questi paesi e il modo di essere di questi popolo. Dunque bisogna incitare l'uomo ragionevole a viaggiare e a muoversi in altre contrade, al fine di crescere in scienze certe e di superare in poco tempo, per il tramite della conoscenza dei servi di Dio, ciò che non avrebbe potuto raggiungere uno che non si muove mai, anche se quest'ultimo avesse vissuto centinaia di anni.*²²⁷

Le imprese coloniali e l'introduzione tardiva della modernità nei paesi musulmani condizionarono molto il pensiero islamico e, all'inizio del XIX secolo gli intellettuali si ri-trovarono davanti al dilemma rinnovamento-tradizione. Molti scienziati religiosi individuarono nelle confraternite il capro espiatorio della degenerazione e iniziò un processo di decadenza cui subentrò una cultura più frammentata, che preferì le autorità locali a quelle centrali. Questa reazione fu ciò che il riformismo musulmano chiamò il "ripiegamento dell'Islām su se stesso"²²⁸ e, in risposta a tale atteggiamento, emersero due comportamenti, da una parte c'era chi voleva riconquistare l'identità politica, mentre dall'altra c'era chi si rifaceva sulla fratellanza di sangue.

In tutto il periodo contemporaneo, il rinnovamento del pensiero musulmano deve tener conto di una particolare forza evolutiva e, come sostiene Branca:

Per apprezzare la reale portata di questa evoluzione e quindi anche i suoi limiti, si deve tener conto che gli elementi di novità andavano ad affiancarsi e non a sostituirsi a

²²⁶ Si vedano le opere di Khaled, Fouad Allam, in particolare "L'Islam contemporaneo", in Giovanni, Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari, 2007

²²⁷ Tahtāwī, Rifa'a, *L'oro di Parigi*, Sibad, Paris, 1953

²²⁸ Khaled, Fouad Allam, in particolare *L'Islam contemporaneo*, in Giovanni, Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari, 2007, p. 229.

*concezione e modelli di pensiero di tipo tradizionale: questo rapporto non definito tra vecchio e nuovo allarmava ancora, a più di un secolo dall'inizio delle riforme.*²²⁹

Muhammad Arloun spiega che la portata delle riforme trovano sempre un proprio limite entro il quale doversi muovere ed hanno creato questioni irrisolte, che perdurano fino ai giorni odierni:

*Le istituzioni politiche, i sistemi educativi, la letteratura, il pensiero – nonostante tentativi coraggiosi ed encomiabili sforzi di intellettuali liberali tra il 1900 e il 1950 – non hanno di fatto rimesso in causa per nulla i contenuti e i meccanismi dell'immaginario collettivo in fatto di religione.*²³⁰

I movimenti wahhabiti desacralizzarono tutti quei riti e quelle istituzioni che erano considerate falsificate, assumendo un ruolo ostile verso ogni forma di mediazione tra uomo e Dio, ma nonostante ciò nessuno propose di tradurre il Corano in una forma parlata più semplice, perché si riconobbe indubbio il dover preservare quel clima dove l'appartenenza religiosa prevaleva su tutti i fattori di natura linguistica, etnica e culturale.

La prima generazione di riformatori aveva espresso approvazione verso i modelli europei e aveva spinto la società a introdurre una serie di trasformazioni in chiave moderna. La maggior parte dei riformismi propose di ritornare alle fonti originarie e riformulare il dogma per rispondere alle esigenze della modernità. Una delle prime criticità si focalizzò attorno alla tradizione e al suo valore.

*La pedante e acritica trasmissione del sapere da parte delle università religiose, immutata da secoli nelle forme e nei contenuti, risultava sempre più inutile: non soltanto infatti curava la formazione di una classe di giureconsulti destinati ad essere progressivamente esautori a causa dell'evoluzione in senso laico del diritto e delle sue istituzioni, ma appariva anche inadeguata al mantenimento e alla promozione dei valori religiosi in un ambiente sociale e culturale in rapida trasformazione.*²³¹

²²⁹ Branca, Paolo, ... cit., p.42.

²³⁰ Mohammad, Arkoun, *L'islam morale et politique*, Paris, 1986, p. 71

²³¹ Branca, Paolo, ... cit., p. 45.

Nel 1899 il siriano al-Kawākibī (1850-1902) mise in luce alcune cause del ritardo islamico verso le altre nazioni, imputabili a fattori religiosi quali: lo sviluppo incontrollato e illegittimo delle tendenze dottrinali per sminuire il valore dell'azione umana, la responsabilità di un diffuso senso di rassegnazione e fatalismo, la rigidità e la pesantezza del sistema giuridico affidato a uomini chiusi verso la novità, ma anche a fattori culturali, quali l'ignoranza delle masse e i pregiudizi verso il sapere scientifico; fattori ai quali si univano anche motivazioni di carattere politico, come il manifesto dispotismo dei governanti.

Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) fu un altro intellettuale che contribuì a sviluppare un florido pensiero del rinnovamento musulmano. Si adoperò per l'ammodernamento delle istituzioni nei principali stati islamici, puntando sulle teorie del nazionalismo e del panislamismo. Sul piano politico la sua lotta non diede grandi risultati e si trovò spesso a scontrarsi con monarchi che non volevano rinunciare all'autocrazia, giungendo sino a giustificare azioni regicide. Si distinse per aver difeso l'Islām dall'accusa di oscurantismo e accusò il pensiero religioso musulmano di essere troppo rigido. Propose un ritorno alle fonti senza la mediazione delle scuole giuridiche, che avevano spento la ricerca contribuendo al diffondersi di atteggiamenti perniciosi e rinunciatari.

Anche da Muhammad 'Abduh (1849-1905) si fece promotore di uno spirito moderno e riesaminò il rapporto tra fede e ragione. L'imam egiziano riprese la posizione mu'tazilita la quale, riconosceva all'intelletto umano la capacità di giungere ad alcune verità anche senza l'aiuto della Rivelazione e ciò portava a rivalutare la capacità umana e a riconsiderare la relazione tra fede e opere. 'Abduh ebbe il coraggio di ritornare alle fonti più antiche e originali, mettendo da parte l'imitazione.

Rašīd Ridā (1865-1935) fu un allievo di 'Abduh ed esponente di grande importanza che diede vita alla scuola della Salafiyya. A tal proposito va specificato che il termine *Salafiyyah*²³² viene oggi molto spesso usato in maniera erronea dagli

²³² Le origini della Salafiyya ed i suoi tratti caratterizzanti sono un argomento molto dibattuto. Per un approfondimento su tale tematica che oggi più che mai si presta a interpretazioni distorte, si vedano: Laoust, Henri, "Le Réformisme orthodoxe des "Salafiyya" et "Les caractères généraux de son orientation actuelle" in *Revue des études Islamique*, n. 6 (1932), pp. 175-224, Weismann, Itzhak, *Between Reformism and Modern Retentionalism: a Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle*, in *Die Welt des Islams*, XLI (2001), No. 2, pp. 206-237, Dallal, Ahmad, 132

intellettuali laici, perché ne fanno un sinonimo di conservatorismo e d'inerzia. Al contrario bisogna comprendere che ogni movimento che vuole tornare alle origini nasce dai presupposti della *Salafiyyah* e, quello che si è visto affermarsi, specie in Medio Oriente nel XIX secolo, è un tipo di *Salafiyyah* specifico, che chiede di recuperare la lettura dei testi sacri senza guardarli con spirito razionale. Il ritorno alle fonti può avvenire in molte maniere e il recupero può essere fatto con una mente illuminata che cerca i punti fermi per mediare tra esse e le esigenze del mondo. La *Salafiyyah* difende l'Islām dai suoi detrattori e chiede la purificazione della religione da tutte quelle pratiche spurie che ne hanno alterato la autenticità.

In Yemen, Muhammad 'Alī al-Shawkānī preconizzò l'esercizio dell'*iğtihād* senza fare riferimento a nessuna altra scuola. In Asia centrale, Ismail Gaspirali, nella seconda metà del XIX secolo, affermò il giadidismo e i suoi movimenti modernisti divennero vere e proprie reazioni alla politica coloniale russa, che cercò di sottomettere i musulmani alla corona zarista.²³³ Questo rinnovamento restò per lo più un episodio locale senza un'evoluzione più ampia.

Le riforme presero direzioni ed energie proprie. Da alcuni, la forza delle confraternite fu percepita come una debolezza dello stato e ci furono tentativi di riforma basati proprio sull'azione di oscurare il ruolo della mistica. Dalla metà del XIX sino alla metà del XX secolo, si assistette a un urto quasi frontale tra le confraternite²³⁴ ed i riformisti musulmani.²³⁵ È difficile definire la portata rivoluzionaria di tutti i movimenti islamici, poiché questi non proposero un sistema di valori alternativo che si

"Appropriating the Past: Twentieth century reconstruction of pre-modern Islamic thought", in *Islamic Law and Society*, VI (2000), No. 3, pp. 325-358. Un certo grado di generalizzazione, in questa sede, è comunque inevitabile.

²³³ Mervin, Sabrina, ... *cit.*, p.116.

²³⁴ Molti dei riferimenti ideologici delle confraternite sufi derivano dal rito hanbalita e si rifanno all'ideologia di Ibn Taymiyya e al wahhābismo, che chiedono un formalismo gerarchico e una concezione centralizzata. All'associazionismo delle confraternite si opponeva il concetto di unicità divina e gli *'ulāma* più conservatori si battevano per uno stato uniforme e unificato. Nel XX secolo, la condanna delle confraternite assume toni politici e questi gruppi verranno accusati di collaborazione con le potenze coloniali. Il cambiamento socio-economico e la trasformazione del contesto urbano ha portato a una mutazione anche delle confraternite che si sono, spesso, dovute spostare in ambito cittadino per sopravvivere. Alcune di queste si sono addirittura trasformate in partito politico, come in Libia e in Sudan.

²³⁵ Khaled, Fouad Allam, in particolare "L'Islam contemporaneo", in Giovanni, Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari, 2007, p. 230.

opponeva al potere costituito, salvo il caso della Turchia di Mustafa Kemal – Atatürk - che fondò la Repubblica laica di Turchia e quello dell’Ayatollah Ruhollah Khomeini, con la creazione della Repubblica Islamica dell’Iran. Le riforme cercarono perlopiù delle mediazioni e chiesero cambiamenti gradualisti in termini di apertura verso assetti politici e culturali diversi.

6. Prospettive e possibili sviluppi

Il risorgimento arabo del XX secolo nacque come mera espressione politica e, solo in un secondo momento, coinvolse tutta la sfera culturale dei Paesi musulmani. Gli obiettivi della restaurazione culturale, della lotta per l’indipendenza e l’edificazione di unità nazionali portarono alla nascita di un’*idéologie de combat* che si pose in difesa di una propria legittimità.

Il confronto con le forze esterne fu legittimato dal progetto politico che mirava alla diffusione di nuovi ideali²³⁶ e, nello stesso tempo fu favorito il conformismo ideologico a discapito delle problematiche storiche legati ai problemi di integrazione internazionale. Molto spesso furono impiegate tecnologie e create istituzioni occidentali senza tener conto della tradizione, né delle realtà locali; non creò un’armonia e non s’instaurò un vero processo di collaborazione tra l’identità islamica e quella esterna. Ciò diede vita a inevitabili conflitti, paesi come la Turchia imposero una riduzione forzata della religione, relegandola alla sola sfera privata. In età contemporanea l’identificazione culturale prese un proprio spazio pubblico, forme estreme di nazionalismo crearono azioni politiche dai toni anche esasperati, i gruppi radicali ebbero molto successo e, la vittoria della rivoluzione iraniana, nonché i recenti movimenti sociali della fascia costiera del Mediterraneo meridionale un rapporto conflittuale e problematico tra l’Islām e la modernità. Non si può definire in maniera univoca le espressioni radicali e non le si può catalogare come conservatrici o progressiste, perché ognuna dimostra una propria origine e una parabola evolutiva specifica, alcune si legano al panarabismo, altre invece si rifanno a un’opposizione verso l’Occidente. L’Islām radicale è forse una risposta, espressa in toni molto duri, ma

²³⁶ Si veda Gabrieli, Francesco, *Il Risorgimento arabo*, Einaudi, Torino, 1958.

come sostiene anche Talibi, nessuno si oppone più al progresso e la riforma stessa si concepisce in termini d'involuzione più che di evoluzione:

*Per un'attitudine propria a tutti gli uomini e forse presso gli arabi ancor più marcata, si è presto giunti a pensare che la società islamica perfetta non è davanti ai musulmani, i quali devono tendere ad essa asintoticamente in un perpetuo sforzo di edificazione, ma piuttosto dietro a loro, nel migliore dei momenti della storia, cioè quello del Profeta. [...] nessuno più si oppone al progresso, né gli sarebbe facile farlo, ma, soprattutto sul piano spirituale, dell'etica e quindi della società. Si continua a concepirlo in termini in involuzione piuttosto che di evoluzione. [...] Tutti i movimenti riformisti, anche i più recenti, hanno ingaggiato la battaglia dell'evoluzione sotto la bandiera della Salafiyya, cioè di un movimento a ritroso, il che non probabilmente estraneo al loro ormai palese fallimento.*²³⁷

Forse sarebbe necessario trovare il coraggio di demitizzare alcuni elementi, rinunciando alla funzione di legittimazione svolta dalla religione, ciò comporterebbe una rivoluzione di lunga portata e un "ripensare da capo" l'assetto delle istituzioni educative e politiche, formulando un sistema che mantenga il patrimonio del passato, in tutta la sua purezza. Il percorso scolastico, iniziato nei Paesi musulmani nel XIX secolo, introdusse una visione laica, ma non favorì una reale criticità, né una conoscenza storica in grado di decostruire l'idea monolitica della religione rivelata. Risolvere il rapporto con la modernità significa forse seguire il modello turco, iniziando una rivoluzione culturale, sociale e politica alla stregua di Mustafa Kemal Atatürk, favorendo quindi una presa di coscienza dei bisogni e dei mezzi propri di ogni realtà regionale.

Ci sono stati comunque diversi autori che hanno divulgato un atteggiamento critico verso la storia, tra questi Muhammad Saïd al-'Asmāwī²³⁸ il quale accusò la giurisprudenza islamica di produrre dottrine vuote di contenuto, allontanandosi dal dettato coranico e disquisì molto sul significato di shari'a, paragonando l'interpretazione del Corano a quella di tanti intellettuali che ne avevano cambiato il senso. Abdeljalil²³⁹ spiega come sia difficile prevedere il ruolo dei musulmani in futuro:

²³⁷ Talbi, Mohamad, "L'Islam et le monde moderne", in *Comprendre*, 1960, Paris, p. 38.

²³⁸ Si veda Anawati, George, "un plaidoyer pour un Islam éclairé", in *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientale*, Il Cairo, No. 19, pp. 91-128.

²³⁹ Si veda Abdeljalil, Ben, "Immigrant Islam: Reinterpreting the Islamic Identity", in *Institut belles lettres arabes*, Tunisi, No. 165, 1990, pp. 121-132.

È difficile prevedere il ruolo che potranno avere in futuro i musulmani della diaspora in Occidente un'osmosi culturale è senz'altro auspicabile e necessaria, ma non può trattarsi che di un processo lento e graduale, le cui tracce sono per ora quasi completamente assenti nella gran parte delle pubblicazioni dei centri islamici europei. Essi infatti si limitano a prendere dalla realtà in cui sono inseriti solo spunti polemici e motivi apologetici, senza lasciarsi interrogare sui motivi di fondo e sulle modalità di espressione della loro appartenenza religiosa e ponendosi piuttosto come argini ad una compenetrazione di mentalità che potrebbe invece essere uno degli apporti più originali del nostro tempo non solo alle relazioni tra le differenti civiltà, ma anche all'approfondimento delle dinamiche più profonde.²⁴⁰

Il processo di osmosi, tra Islām e resto del mondo, di cui anche Abdeljalil parla, è ormai da tempo già avvenuto, ma purtroppo a trovare spazio sono stati più le polemiche sterili che i dibattiti a favore di uno spirito di collaborazione, cooperazione e complementarietà.

²⁴⁰ Branca, Paolo, ...cit., p. 97.

Capitolo quinto

Le voci del riformismo contemporaneo

7. Rifā ‘a Rāsi al- Tahtāwī (1801-1873)

La necessità di acquisire conoscenze, tecniche nuove e di risollevarsi dalla stagnazione divennero sentimenti diffusi, non perché la comunità islamica fosse al termine di un processo evolutivo, ma perché la decadenza dell’Impero ottomano e la politica europea delle potenze costrinsero la *Umma* ad ammettere il proprio ritardo scientifico. Molti storici sono soliti affermare che la campagna d’Egitto, intrapresa da Napoleone nel 1798, fu il punto di partenza del moto di rinnovamento e di trasformazione che si sviluppò nei decenni successivi, in quel periodo che viene ricordato come il “Risorgimento” arabo, l’*al-Nahda*.²⁴¹ Dal punto di vista culturale, le conseguenze dell’incontro tra Occidente e mondo musulmano furono enormi, gli Egiziani si aprirono alla cultura europea e, iniziarono a riorganizzare la propria società conformemente a quanto era stato fatto in Europa. Si posero le basi di un rinnovamento ideologico e la cultura si aprì a nuovi impulsi, ricevendo suggestioni dai nuovi mezzi di comunicazione, come la *presse arabe*.²⁴²

Rifā ‘a al-Tahtāwī nacque in Egitto nel 1801 e fu uno degli intellettuali che prese parte alla missione di studio inviata da Muhammad Alī in Francia nel 1826. Aveva studiato nella moschea-università di al-Azhar e apparteneva a una famiglia molto religiosa, era stato un allievo di Hasan al-‘Attār, il direttore della *Gazzetta Ufficiale Egiziana* e, proprio a quest’uomo dedicò il suo diario di viaggio, *l’Or de Paris*, pubblicato dopo il suo ritorno in patria nel 1831. Durante il soggiorno europeo, al-Tahtāwī s’interrogò su come la civiltà occidentale avesse potuto svilupparsi con tanto splendore, poiché la sua storia era priva della Rivelazione divina, e ne concluse che potevano esistere leggi naturali che la ragione interpretava ed approfondiva in maniera del tutto autonoma. al-Tahtāwī sosteneva che l’indipendenza delle facoltà umane, portò

²⁴¹ Si veda Gabrieli, Francesco, ...*cit.*, 1958.

²⁴² Si veda Elias, Jamal, *Islām*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1999.

inevitabilmente, a una diversa considerazione dell'agire umano e tali teorie vennero poi sviluppate da un altro filosofo, Muhammad 'Abduh.

Nelle memorie di al-Tahtāwī, le parole e le espressioni scelte possono – di primo acchito – sembrare ingenuie, ma vanno contestualizzate in un periodo in cui gli intellettuali si sentivano parte attiva dell'emancipazione del proprio paese. La pubblicazione di queste esperienze fu accolta con grande entusiasmo dal pubblico egiziano, perché vi si descrivevano minuziosamente tutti gli aspetti della società moderna francese con riferimenti alla quotidianità, nonché al modo di comportarsi, di vestire e di mangiare dei parigini. Tale opera divenne un vero e proprio punto di contatto con la modernità occidentale e un esempio di un diverso stile di vita accessibile agli egiziani.²⁴³ Si ritiene opportuno fornire quindi al lettore la possibilità di leggere in prima persona alcuni brani originali, tratti da *l'Or de Paris*:

De l'avancement des Parisiens dans les sciences, les arts et les métiers; de leur organisation; et éclaircissement de ce qui s'y rapporte

Il apparaît à qui contemple l'état présent des sciences, des disciplines littéraires et de l'industrie, que les connaissances humaines, propagées dans la ville de Paris, y ont atteint leur apogée. Aucun parmi les sages d'Europe –semble-t-il – ni même parmi les Anciens n'égalent ceux de Paris.

Un esprit critique peut certes reconnaître que ceux-ci possèdent avec une perfection incontestable toutes les sciences dont les résultats émanent d'expériences – ce en faveur de quoi témoigne cette parole d'un vénérable sage : « le chose valent par leur achèvements, les travaux par leur fins et les métiers par leur permanence ».

Mais, dans la plupart des sciences et des arts théoriques, qu'ils connaissent d'ailleurs à fond, ils professent certaines croyances philosophiques que la raison d'autre peuple n'admet pas. Cependant, ils revêtent ces idées de couleurs si spécieuses et les soutiennent si fermement qu'elles paraissent réelles et exactes. En astronomie, par exemple, ils sont érudits et plus instruments hérités de l'Antiquité et inventés depuis en fonction de cette discipline – et l'on sait que saisir les secrets des instruments c'est disposer du plus puissant

²⁴³ Si veda Reinhard, Schulze, *L'Islam e il pensiero e le ideologie occidentali*, in Roberto, Tottoli (a cura di), *Islam*, anche Demeerseman, André, *Les tous premiers début du modernisme en Islam*, in "Institut Belles Lettres Arabes", No. 17 (1954), pp. 327-352, Djabarti, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française (1798-1801)*, trad. francese di Couq, Albin Michel, Parsi, 1979, G. Delanoue, *Moraliste et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX siècle (1798-1882)*, Tesi di dottorato, Lille, 1980.

auxiliaire des industrie-. Néanmoins, ils glissent dans les sciences philosophique des insinuations hérétique contraires à tous les Livres célestes. Et ils appuient ces assertions sur des preuves qu'il est difficile de réfutera. Nous relaterons plumiers de leurs hérésie et nous les signaleras chaque fois au lecteur, si Dieu le Très-Haut le veut. Nous nous bornons ici à rappeler que tous les livres de philosophie sont bourres, en abondance, de semblables hérésies. Á la totalité des ouvrages philosophique s'applique donc le troisième jugement mentionné au chapitre « de la contradiction » par l'auteur d'as Sullan servant à la pratique de la logique.

Cela étant, quiconque désire puiser aux écrits français ou se mêle un peu de philosophie devrait s'ancrer dans la connaissance du Livre et de la Tradition, pour se préserver contre la séduction et ne pas laisser affadir sa foi. Sinon, il perdrait sa certitude. J'ai compose, unissant l'éloge de cette ville a son blâme, ce distique : « Y a-t-il, comme Paris, des demeures ou les soleils du savoir ne ce chouchement jamais, Et ou la nuit de l'impiété n'a point de matin ? a coup sur, et je le jure par votre dignité, c'est chose fantastique ! »

Au nombre des facteurs qui aident les Français à progresser en sciences et en arts, il faut compter la facilité de leur langue et tout ce qui la rend parfaite. En effet, apprendre leur langue n'exige pas grand effort. N'importe quel homme, normalement réceptif, pourra, une fois qu'il l'apprise, lire n'importe quel livre, puisque toute ambiguïté est absente de cette langue, sont le principe exclut l'équivoque. Si un professeur veut expliquer un livre, il n'est pas tenu d'en débrouiller les mots, car les mots sont clairs par eux-mêmes. Bref, pour lire un livre, on n'as pas besoin d'appliquer a ses vocables s'autre réglés qu'on va chercher ailleurs, auprès d'une autre discipline. C'est le contraire en arabe, par exemple, où le lecteur d'un ouvrage traitant d'une discipline donnée doit soumettre le texte à l'épreuve de tous les instruments de la langue, examiner aussi minutieusement que possible les mots, et charger la phrase de signification éloignées de celle qu'offre l'expression. [...]

D'autre part, le Français ont un penchant naturel pour l'acquisition du savoir. Ils se passionnent pour toute connaissance. C'est pourquoi tu remarques qu'ils ont communément une culture générale qui embrasse tout. Ils ne sono étrangers à rien. Si tu t'adresses à l'un d'eux, il te tiendra le discours des savants, même s'il n'est pas savant. Ainsi, tu vois les gens du peuple poser et discuter des problèmes scientifique ardu. De même, leurs enfants sont extrêmement habile, des leur bas âge : « Pubère, il a aime les pensées élégantes ; nourrisson il avait d'épucée les arts vierges ».

Tu peux interroger un garçon, à la sortie de l'enfance, sur son avis concernant ceci ou cela ; au lieu de te répondre : « je ne sais pas l'origine de cette chose », il te répliquera par une réflexion de ce genre : « Le jugement sur une chose dépend de la conception qu'on en a ». Leurs enfants sont toujours aptes à apprendre et acquérir. Ils ont une admirable éducation. Cela est absolument valable pour tous les Français. Ils ont l'habitude de marier

leurs enfants avant qu'ils n'aient achevé leurs études. On les termine souvent entre vingt et vingt-cinq ans. Rares parmi eux sont ceux qui n'ont pas obtenu, à vingt ans, le grade de l'enseignement qu'ils avaient suivi ou qui n'ont pas appris le métier qu'ils voulaient apprendre, bien que l'on puisse continuer longtemps à se former, afin de maîtriser sciences et arts. C'est cependant à cet âge que se manifestent le plus fréquemment l'habileté de l'homme et ses bons prémices, comme le signale le poète : « Si la pointe de la lance manque le coup, nul n'espère de triomphe pour la hampe. Si le jeune homme dépasse les vingt ans sans avoir atteint le but, c'est une honte ». [...]

Quant à leurs savants, ils pressentent une autre tendance, par leur possession parfaite de plusieurs matières et leur sollicitude, de surcroît, pour une branche spéciale. Ils se distinguent en multipliant les découvertes, en apportant des contributions sans précédent. Ce sont là les qualités du savant chez eux. Tout enseignement n'est pas un savant pour eux, ni tout auteur un érudit ; mais il est indispensable qu'il ait ces qualités-là et qu'il ait obtenu certains grades reconnus, pour ensuite mériter le titre attestant sa promotion. Ne crois pas que les ulémas des Français sont des prêtres, les prêtres ne sont savants qu'en religion. Parfois, il se trouve des savants aussi parmi les prêtres. Mais on appelle savant celui qui a une connaissance dans les sciences rationnelles, dont fait partie la science des jugements et des politiques. Et les gens de science sont très peu versés dans les études de la religion chrétienne. Si on dit en France : « Cet homme est savant », on n'entend pas qu'il est instruit dans sa religion, mais dans une des autres disciplines. Tu verras clairement, dans le domaine scientifique, le mérite exclusif de ces chrétiens. Ainsi, tu te rendras compte que nos pays sont dépourvus de beaucoup de ces sciences. La mosquée prospère d'al-Azhar au Caire, celle des Umayyades en Syrie, celle d'az-Zaytûna à Tunis, celle d'al-Qarawiyyîn à Fès et les écoles de Bukhârâ, etc., brillent toutes par les sciences traditionnelles et par quelque science rationnelles qui traitent de la langue arabe, de la logique, et de matières du même genre servant d'instruments aux autres sciences. [...]

Les sciences à Paris progressent chaque jour. Elles sont en croissance constante. Il ne s'écoule pas une année sans qu'il y ait une découverte originale. Parfois, en l'espace d'une seule année, ils découvrent plusieurs arts nouveaux, ou plusieurs industries nouvelles ou des procédés et des perfectionnements. Tu en sera quelque peu informé, si Dieu le Très-Haut le veut.

Il est étonnant de trouver chez tel de leurs militaires un caractère semblable à celui des Arabes authentiques, alliant un courage fougueux – indice d'une forte nature -. A l'amour ardent, preuve, apparemment, d'un esprit faible. [...]

Parmi les bibliothèques, la Bibliothèque royale groupe tous les ouvrages, imprimés ou manuscrits, que le Français ont pu acquérir, quelles qu'en soient les matières et les langues. Le fonds des imprimés compte quatre cent mille volumes. Il y a un grand nombre

de livre arabe précieux, rares en Egypte ou ailleurs. On remarque plusieurs sortes de Coran qui n'ont nulle part leurs pareils. Ces exemplaires que le Française conservent ne sont pas profanes, mais protèges avec un soin extrême, bien que leur respect ne découle pas d'une intention spéciale. Cependant, le mal réside dans le fait qu'ils les communiquent à quiconque parmi eux veut lire le Coran, le traduire, etc. [...]

A Paris, il y a beaucoup de magasin qu'on appelle musées. Ils mettent à la portée des honnêtes gens les objectés de leur curiosité, ce à quoi ils ont recours pour approfondir les sciences naturelles, comme le minervaux, les pierres, les animaux terrestre et marins – dont les cadavres sont conserves –, toutes les générations de pierres, de plantes et divers matériaux portant les vestiges des Anciens. [...]

*Parmi les choses dont on tire beaucoup de profits passagers, signalons les mémoires quotidiens appelés les journaux. Ce sont des feuilles imprimées chaque jour, relatant ce qu'on a pu savoir ce jour-là, diffusés dans la ville et vendues à tout le monde. Tous les notables de Paris y sont abonnées, ainsi que le cafés. Il est permis à tous les habitants de la France de dire, dans ces journaux, ce qu'ils pensent, de louer ou blâmer ce qu'ils estiment bon ou mauvais, et d'exprimer leur opinion sur la politique de l'Etat. Ils jouissent d'une entière liberté, tant qu'ils n'en abusent pas, car alors ils sont traduits devant le juge et condamnés. Les journaux constituent des bandes : chaque groupe a une doctrine qu'il renforce, défend et soutien chaque jour. Rien au monde n'est plus menteur que le journaux, particulièrement chez le Français, qui n'évitent le mensonge qu'en tant qu'inconvenance. En général, les rédacteurs de journaux sont encore pires que les poètes, dans leur animosité ou leur exaltation. Il y a différentes sortes de journaux : ceux qui sont équipés pour apporter les nouvelles intérieures et extérieures du royaume des Française, ceux qui se limitent aux affaires du royaume, ceux qui traitent du commerce, de la médecine, par exemple, ou de chaque des autres sciences indépendamment. [...]*²⁴⁴

Dopo essere tornato dal soggiorno parigino al-Tahtāwī iniziò a tradurre e divulgare molte delle opere che aveva studiato in Francia. Nei suoi commentari si nota un particolare accento posto sull'amore e sulla devozione per la propria patria, tradusse in arabo le opere più significative della cultura francese e contribuì alla formazione di una nuova classe di intellettuali, gettando le basi di una svolta culturale decisiva, non solo in Egitto, ma in tutto il mondo musulmano.

²⁴⁴ al-Tahtāwī, Rifā 'a Rāsi, *L'Or de Paris*, Sindbad, Paris, 1998, pp. 184-202.

Il termine che più di tutti identifica l'inizio del XIX secolo è la parola "scienza".²⁴⁵ Questo concetto assunse il significato di vettore verso la modernità e l'emancipazione, ma nella concezione islamica, evocò anche i lontani fasti del periodo dell'oro. Sognando la grandezza della civiltà musulmana l'élite musulmana perse il senso del presente e non riuscì a vedere le vere difficoltà epistemologiche e i problemi di significato dell'adattamento ai nuovi stili occidentali.²⁴⁶ Nuove concezioni politiche andavano maturando, al concetto vasto di *Umma* si affiancò quello di *waṭan* (patria) e si rinnovò il vocabolario della politica,²⁴⁷ con l'accettazione di nuove idee e nuovi valori.

8. *Hair al-Dīn 1820-1889*

Un altro importante contributo al pensiero riformatore fu dato dal tunisino Hair al-Din, il quale, oltre ad essere un ufficiale, divenne anche uno dei protagonisti della modernizzazione del mondo islamico. In Tunisia, come in Egitto, dopo l'arrivo della spedizione di Napoleone Bonaparte, i rappresentanti francesi introdussero un dibattito politico e sociale dove la modernità stemperò la tradizione musulmana e traghettò la società verso un nuovo assetto organizzativo.²⁴⁸

I primi accenni di cambiamento radicale avvennero nelle scuole militari locali, fu introdotto lo studio di nuove lingue e l'insegnamento delle arti militari francesi. Hair al-Dīn introdusse le arti e le tecnologie francesi per riformare prima i settori tecnici e poi, per avviare una trasformazione *tout court*, cercò di innescare una vera e propria sollevazione culturale, al fine di stimolare un nuovo modo di pensare. Dopo numerosi viaggi in Francia, si concentrò sull'idea di dover apportare *in primis* delle riforme nella gestione amministrativa e nel potere autocratico, per lui era infatti necessario puntare all'indipendenza e lo sviluppo della nazione. Solo gli intellettuali più aperti si mobilitarono in favore del rinnovo e delle riforme politiche. Sebbene la figura di al-Dīn non ebbe quella forza destabilizzante capace di cambiare realmente la società, a lui si

²⁴⁵ Khaled, Fouad Allam, *L'Islam contemporaneo*, in *Islam*, Giovanni, Filoramo, (a cura di), Laterza, Bari, 2007, p. 222.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 223.

²⁴⁷ Orany, E., "Nation", "Patrie", "Citoyen chez Rifā 'a Rāsi al-Tahtāwī et Khayr al Din al-Tounisi", in *Mélanges de l'Institut DOMinicain d'études orientales*, No.16 (1983), pp.169-190.

²⁴⁸ A tal proposito e a titolo esplicativo per quanto segue si veda: Lewis, Bernard, "Watan", in *Journal of Contemporary History*, Vol. 26, No. 3/4, 1991, pp. 523-533.

riconosce una certa perseveranza, anche Branca ne parla in tono positivo, elogiandone il coraggio:

Non sarebbe corretto voler interpretare la figura di Hair al-Dīn come quella di un rivoluzionario, la sua azione si inserisce nel più vasto processo di riforma che andava coinvolgendo i principali centri della Comunità islamica, ma egli la condusse con una tenacia e una lungimiranza particolari che ne fanno uno dei principali esponenti della prima fase del risorgimento arabo.²⁴⁹

Si riportano qui di seguito alcuni brani tratti dal compendio scritto dal generale al-Dīn che forniscono una lettura più diretta del suo pensiero:

Riforme necessarie agli Stati musulmani

Ritengo che, nell'attuale grande fermento di pensiero e nella gara al progresso che anima le nazioni, non potremmo avvederci di quanto occorre fare in casa nostra, né quindi raccomandarne l'attuazione, senza sapere quanto accade altrove e specialmente nei paesi a noi vicini; inoltre, data la rapidità delle comunicazioni e della diffusione delle idee, conviene considerare il mondo, rispetto alle nazioni che lo compongono, come un unico paese abitato da differenti razze in contatto, con interessi comuni, benché separatamente, a vantaggio di tutti.

Ogni buon musulmano sinceramente convinto tanto che la legge islamica sia tuttora e ovunque sufficiente per qualsiasi esigenza spirituale e temporale, quanto che una buona amministrazione civile non possa che esser utile anche agli interessi religiosi, dovrà constatare che i nostri 'ulāma sono poco interessati a conoscere gli affari interni dei loro paesi e si trovano incapaci di assolvere alle loro funzioni temporali.

Ora, si può ammettere che quanti dovrebbero essere i medici della nazione ignorino la natura del male o che si vantino di conoscere i principi più nobili della scienza senza curarsi di metterli in pratica? E non è senza rammarico che dobbiamo in più riconoscere che, tra gli uomini di Stato musulmani ve ne sono alcuni altrettanto ignoranti in fatto di politica, mentre altri fingono di esserlo per poter mantenere il proprio sistema dispotico.

Spero così di fare cosa in qualche modo utile all'avvenire dell'Islam, se solo raggiungessi quello che considero lo scopo principale della mia opera e cioè mettere i nostri 'ulāma in

²⁴⁹ Branca, Paolo, ...cit., p. 110.

condizione di adempiere più adeguatamente alla loro missione temporale, ricondurla alla retta via quanti l'hanno abbandonata, siano essi uomini di Stato o gente comune, facendo loro intravedere come dovrebbero condursi i nostri affari interni ed esteri, dando modo ad entrambe di conoscere quel che si deve sperare delle condizioni politico-economiche degli Stati europei.

Non abbiano difficoltà ad ammettere che ogni uomo che abbia attaccamento per la propria religione consideri in errore quelli che seguono un altro credo, ma ciò non gli deve impedire di imitarli nelle cose buone che vede loro fare in relazione ai propri affari interni. Ogni persona dotata di buonsenso, prima di opporsi a una novità, deve valutarla con imparzialità e intelligenza e, se la trova buona, che sia credente o meno, deve adottarla e metterla in pratica, poiché non sono gli uomini a far conoscere la verità ma la pratica della verità a far conoscere gli uomini.

È di grande importanza che i sovrani musulmani, gli ulāma e gli uomini di Stato lavorino per introdurre istituzioni basate sul controllo e la giustizia, dotate di caratteristiche tali che possano garantire il progresso morale dei singoli. [...]

Essi non devono preoccuparsi delle critiche che a tali istituzioni vengono rivolte da oppositori interessati, i quali sostengono che esse non sono applicabili alla nazione islamica avanzando quattro obiezioni: l'opposizione di simili istituzioni alla legge religiosa; l'inopportunità di adottarle a motivo dell'ignoranza e dell'incapacità dei più; la lunghezza delle procedure e la lentezza nelle delibere e infine le spese supplementari che comporta la creazione degli impieghi ad esse collegati.

Chiunque sia lungimirante vede bene l'infondatezza di queste obiezioni. La legge religiosa raccomanda l'adozione di tali istituzioni politiche e amministrative con tutto ciò che ne deriva, e ciò tanto più in un'epoca come la nostra.

Riconosciamo che l'istruzione e le conoscenze della nostra popolazione sono molte inferiori rispetto a quelle di alcuni Stati europei, ma chiunque sia imparziale, dopo un attento esame dovrà riconoscere che il nostro popolo, la cui superiorità intellettuale rispetto ad altre pur avanzate nazioni è innegabile, possiede nell'eredità della sua antica civiltà e nelle sue vive tradizioni un patrimonio grazie al quale può risollevarsi.

Ora, quand'anche i popoli islamici non siano abbastanza maturi per ottenere un qualsiasi grado di libertà politica, bisogna tuttavia riconoscere che essi hanno il diritto naturale di esistere in quanto nazioni, indipendentemente dalla forma di governo che li regge, e che quindi ognuno di questi popoli, anche se non interviene nella gestione della cosa pubblica, come società civile ha il diritto di esigere che l'amministrazione sia organizzata e retta in modo che i funzionari siano tenuti a render conto della loro azione a chi di dovere, che le

*malversazioni e gli abusi siano repressi e soprattutto che i diritti dei cittadini, le loro relazioni, le loro persone siano garantiti nel rispetto delle leggi vigenti.*²⁵⁰

9. Ğamāl al-Dīn Asadabadi (al-Afgānī) 1838-1897

Ğamāl al-Dīn, noto anche con il nome di al-Afgānī, nacque ad Asadabad nel 1838, ma per tutta la vita dissimulò le sue vere origini sciite dicendosi sunnita afgano.²⁵¹ Ciò probabilmente per non ostacolare il suo pensiero riformista che si rivolgeva, senza distinzione alcuna, a tutti i fedeli musulmani. Celò le sue radici. Talvolta si presentò come persiano, altre volte come afgano, altre ancora disse di essere turco, questo atteggiamento apparentemente mitomane potrebbe essere legato alla pratica della *taqiyya*, la prassi dell'occultamento, che trova la sua piena giustificazione in ambito sciita. Storicamente, infatti, le minoranze erano costrette ad assumere false identità per sfuggire alle persecuzioni della comunità sunnita e tale dissimulazione potrebbe essere ricondotta a un'azione di difesa.

Al-Afgānī fu un precursore della modernità, diffuse idee che volevano nei nuovi curricula scolastici l'inserimento dell'insegnamento delle lingue europee, preconizzò l'ingresso di nuove discipline sociali ed enfatizzò lo sviluppo della stampa e dei mezzi di comunicazione. Condusse una vita girovaga, si spostò da una città all'altra per propagandare i suoi discorsi riformatori, stimolò dibattiti e aprì numerosi circoli intellettuali, nei quali si poteva discutere del bisogno di cambiamento e d'innovazione. Si pose contro l'ingerenza europea, in particolare contro quella inglese,²⁵² ma sostenne sempre la necessità di adottare nuovi stili di vita, seguendo l'esempio delle strutture occidentali in quanto più tecnologiche ed avanzate.

²⁵⁰ Brani ripresi dall'opera *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, texte française du general Khayr ed-Din, homme d'Etat du XIX siècle, réédité et annoté par Magali Morsy, Edisud, Aix-en-Provence, 1987.

²⁵¹ Landau, Jacob, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 9.

²⁵² Si veda Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, New York, 2003, Almond, Gabriel, Appleby, Scott e Sivan, Emanuel, *Strong religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, The University of Chicago Press, Chicago Ill. London 2003.

Le riforme che lui suggerì vertevano sul recupero dell'efficienza e della potenza islamica, la religione assunse il ruolo di catalizzatore per gli uomini e acutizzò alla dimensione politica a scapito di quella religiosa. al-Afgānī divenne una figura di riferimento non solo grazie al suo carisma, ma anche per il periodo storico in cui si collocò, l'epoca della restaurazione e dell'apertura verso la modernità e fu una delle voci più autorevoli del Risorgimento arabo.

Si comportava come un millantatore, era intenzionato a far prevalere il suo progetto politico a qualunque condizione e non voleva che la sua appartenenza sciita inficiasse negativamente il suo progetto. Il non poter avere radici storiche portò l'intellettuale a soffrire di una forte ambiguità identitaria e, dalla prigione di Kabul, nella quale fu rinchiuso, scrisse un testo significativo, datato 30 ottobre 1868 e qui di seguito se ne riparta una testimonianza:

Dio solo conosce i segreti dei cuori, che essi sappiano, quelli che mi sono più cari del mio proprio essere. Il popolo inglese mi prende per un russo. I musulmani mi credono cristiano, i sunniti mi chiamano sciita. Alcuni discepoli dei quattro grandi califfi mi credono wahhabita. Alcuni adepti degli imam mi considerano bahai. Sono qualificato come materialista dei deisti, come corrotto dai casti, come ignorante oscurantista da molti sapienti, e come ateo dai fedeli credenti; né il pagano mi chiama a sé, né il musulmano mi considera tra i suoi. La moschea mi rifiuta, il tempio mi rigetta- sono perplesso, non so più con chi legarmi, né contro di chi lottare. La rinuncia agli uni esige l'adesione agli altri. L'approvazione di una comunità necessita il rifiuto dell'altra. Nessuna uscita da cui possa scappare, nessun rifugio affinché possa combatterli. Seduto nella Bala Hessar di Kabul, le mani legate e la gamba rotta, aspetto di vedere ciò che degnerà svelarmi la tenda dell'ignoto e la sorte che mi riserverà questo mondo malvagio.²⁵³

Molti autori hanno condotto interessanti studi bibliografici sulla figura di Ġamāl al-Dīn, ma di particolare interesse fu il contributo di Homa Pakdaman che, sul comportamento ambiguo di al-Afgānī propone due ipotesi. La prima suggerisce l'ipotesi secondo cui l'autore afgano predicasse l'unione della fede musulmana e nascondesse la propria vera identità sciita per via delle persecuzioni verso gli sciiti. Il riformismo di

²⁵³ Pakdaman, Homa, 1969, *Djamel-ed-Din Assad Adabi dit Afghani*, G.P. Masoinneuve et Larose Paris, p. 313.

uno sciita, volto a promuovere l'unione di tutti i musulmani del mondo poteva trovare pochi consensi e molto ostracismo, ma se a predicare fosse stato un afgghano sunnita, gli stessi ostacoli non sarebbero esistiti.

La seconda altra interpretazione è dedotta dal fatto che all'epoca l'Afghanistan non avesse nessun rappresentante nei paesi stranieri, e quindi la Gran Bretagna si trovasse sempre nell'obbligo di difendere gli afgghani che erano fuori dal proprio paese²⁵⁴ e, al-Afgānī, essendo afgghano, rivendicò il diritto di sostenere la causa dei propri connazionali. Era un uomo avventuriero, parlava di scienza, tecnologia e modernità, nei suoi tanti viaggi conobbe, in Egitto, Muhammad 'Abduh che ben presto diventò un suo allievo, nonché il suo primo biografo. Nel 1884 a Parigi con 'Abduh fondò la rivista dal titolo "*Il legame indissolubile*" e fu in questo giornale dove vennero formulate le prime tesi a favore del panislamismo di al-Afgānī.²⁵⁵ Voleva creare uno spazio identitario comune a tutti gli uomini fedeli all'Islām, il suo carisma lo portò a essere uno dei primi intellettuali musulmani in grado di confrontarsi direttamente con gli autori europei. Tra le sue tante conferenze all'estero, se ne ricorda una tenutasi il 29 marzo 1883 a Parigi, quando scoppiò un'accesa polemica con Ernest Renan, docente al *Collège de France*, perché quest'ultimo si diceva convinto che le religioni ponessero un freno al processo di sviluppo. Renan disse:

*Qualunque persona un po' istruita nelle cose del nostro tempo, vede chiaramente l'inferiorità attuale dei paesi musulmani, la decadenza degli stati governati dall'Islam, la nullità intellettuale delle razze che ottengono unicamente da questa religione la loro cultura e la loro educazione.*²⁵⁶

E Afgānī rispose scrivendo un breve saggio nel *Journal des débats*?" nel quale si legge:

Se è vero che la religione musulmana è un ostacolo allo sviluppo delle scienze, perché non possiamo affermare che quest'ostacolo un giorno scomparirà? In che cosa la religione musulmana si differenzia su questo punto dalle altre religioni? Tutte le religioni sono

²⁵⁴ Khaled, Fouad Allam, ...cit., p. 236.

²⁵⁵ Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Cass, London, 1966; Keddie, Nikky, *Sayyid Jamal ad-Din al-Aghani, a political biography*, University of California Press, Berkley, 1972.

²⁵⁶ Renan, Ernest, *Recueil de cours au Collège de France*, Paris, 1883, p. 32.

*intolleranti, ciascuna a modo suo. La religione cristiana, intendo dire la società che segue la sua ispirazione e i suoi insegnamenti e si cui essa ha contribuito a formare l'immagine, è uscita dal primo pericolo al quale ho appena fatto riferimento: essa è ormai libera e indipendente, e sembra avanzare rapidamente nella via del progresso della scienza, mentre la società musulmana non si è ancora liberata della tutela della religione.*²⁵⁷

Al-Afgānī continuò a spostarsi in Gran Bretagna, nell'Impero Ottomano in Persia, in India e in Afghanistan. Durante tutta la sua vita sviluppò una grande personalità, al limite del militante, percepì la religione come un legame indispensabile ma cercò di superare la dimensione prettamente spirituale per arrivare a quella politica. L'epoca storica in cui si collocò gli permise di enfatizzare il *Leitmotiv* ideologico della modernizzazione e seguì le spinte progressiste di quei tempi. Per meglio comprendere il pensiero riformatore dell'autore si è ritenuto indispensabile riportare qui di seguito alcuni brani tratti dal testo “*un legame indissolubile*”:

Le cause della decadenza

Iddio non cambia la forza, il potere, il benessere, l'agiatezza, la sicurezza e la tranquillità di cui gode un popolo prima che questo abbia abbandonato la ragionevolezza e il buon senso e non abbia smesso di considerare ciò a cui Dio ha destinato i popoli d'altri tempi e di riflettere sulla sorte di quanti si sono scostati dalla retta via e che sono quindi scomparsi colpiti dalla sventura.

Cessando di praticare la giustizia e di seguire la saggezza essi hanno perduto il retto giudizio, la sincerità, l'integrità della coscienza, la resistenza alle passioni e l'ardore per la verità, per il trionfo e la salvaguardia della quale non si adoperano più.

Una volta abbandonata la giustizia, essi non si sono più dati pena perché questa fosse esaltata e si sono lasciati andare a vane passioni e cose effimere, macchiandosi delle peggiori bassezze, infiacchendo la loro volontà fino a non sapersi più sacrificare per il mantenimento della giustizia e a preferire sopravvivere nella vanità piuttosto che morire per quello che conta: Dio allora li ha fatti perire per i loro peccati ed essi sono diventati un esempio per quanti sanno riflettere. [...]

Dobbiamo tornare in noi stessi, esaminare i nostri pensieri e verificare il nostro comportamento per sapere se stiamo seguendo le orme di quanti ci hanno preceduto nella

²⁵⁷ Goichin, Amelie, (a cura di), *Al-Afgani, Jamal ad-Din. Réfutation des matérialistes*, Paul Geuthne, Paris, 1942, p. 12.

fedele. Oppure pensiamo che Iddio abbia mutato la nostra sorte prima che noi avessimo cambiato il nostro atteggiamento?

Lungi da Lui: Egli ha piuttosto mantenuto in noi le sue promesse: quando infatti ci siamo lasciati andare, ci siamo divisi e gli abbiamo disobbedito nonostante quanto egli aveva concesso ai nostri padri, quando ci siamo inorgoglitici per il nostro numero che a nulla ci è giovato. Abbiamo apertamente infranto i suoi comandamenti e ci siamo privati del suo sostegno, Egli ci ha fatto allora scontare le nostre cattive azioni: per ritrovare il successo non ci rimane che pentirci e ritornare a Lui.

Come potremmo non accusare noi stessi vedendo gli stranieri spadroneggiare in casa nostra, umiliare il nostro popolo, spargere il sangue dei nostri fratelli senza che nessuno alzi un dito?

Ci siamo sparsi a oriente e ad occidente fin quasi a perdere quanto ci univa, non c'è più compassione tra fratelli, né interessamento tra vicini e non teniamo più in considerazione né i legami di parentela né quelli di protezione, non rispettiamo i dettami della nostra fede.

Apparteniamo ad un'unica comunità e adoprarsi per difenderla dai suoi nemici, quand'essa viene attaccata, è il primo fra i doveri religiosi: lo attesta il Libro sacro e il consenso dei credenti di ogni generazione. Come possiamo continuare a vedere gli stranieri assalire ripetutamente i paesi islamici e impadronirsi di essi, uno dopo l'altro, senza che nessuno tra quanti si dicono credenti, in nessun luogo, si dia la minima pena o mostri il minimo entusiasmo nel prenderne le difese? [...]

Se gli 'ulāma fedeli si metteranno all'opera, facendo quanto loro indicato da Dio e dal Profeta e se ravviveranno lo spirito del Corano richiamando i credenti ai suoi nobili principi e riconducendoli all'inviolabile patto divino, si vedrà la verità imporsi e svanire il falso, la luce tornerà a splendere nelle menti e si tradurrà in pratica.²⁵⁸

Afġānī morì il 9 marzo 1897 dopo essersi distinto come un grande pensatore moderno e le sue intuizioni sono da porre alla base del riformismo arabo-musulmano.

²⁵⁸ Branca, Paolo, ... cit., p. 128.

10. Muhammad ‘Abduh (1849- 1905)²⁵⁹

Muhammad ‘Abduh nacque nella zona del delta del Nilo nel 1849 e fu un discepolo, nonché amico di Ġamāl al-Dīn. Prese molte delle teorie del maestro e, in quanto teologo, le rivisitò in chiave più spirituale e pedagogica.²⁶⁰ Divenne il fondatore di una riflessione religiosa basata sul riformismo, visse lontano dall’Egitto per molti anni, e trovò ospitalità in Francia dove, proprio a Parigi ebbe il piacere di conoscere il suo mentore.

Cercò di riformulare l’etica islamica, criticò il lassismo e ribadì l’importanza del recupero delle tradizioni. Era convinto che la religione musulmana potesse accettare le sfide della modernità e far avanzare la *Umma* verso una nuova forma di progresso, ma per portare a compimento tutto ciò era necessario porre fine allo spirito di imitazione che aveva bloccato la crescita musulmana, sovrapponendo tra il credente e le fonti primarie una serie infinita di commentari che distoglievano l’uomo della veridicità originale. Riprese alcune delle teorie della scuola teologica mu‘tazalita, in particolare quelle che davano all’azione umana una maggiore capacità d’interpretazione e suggerì la via delle riforme come il naturale percorso per uscire dallo stato d’*empasse* in cui giacevano i fedeli.

‘Abduh passò alla storia come un intellettuale coraggioso in grado di affrontare l’annosa questione della nazionalità e propose una visione del riformismo del tutto originale. Per lui rinnovare l’Islām non significava solo codificare una nuova lettura, ma voleva dare anche risposte a quelle che erano le esigenze sociali, con razionalità e tolleranza. Individuò due momenti fondamentali di quello che doveva essere il cambiamento ideologico: nuovi parametri educativi e principi più moderni, per porre fine all’imitazione sterile e riaccendere l’interpretazione coranica.²⁶¹ Fu, al tempo stesso, pensatore ed educatore, criticò il degrado del suo tempo e propose riflessioni che

²⁵⁹ In generale, su ‘Abduh si vedano : Sedgwick, Mark, *Muhammad Abduh*, Oneworld Publications, London, 2014; Esau, Johann, *Reformansätze bei Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani und Muhammad ‘Abduh: Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, GRIN Verlag, 2011 ; Martino Mario Moreno, “La mistica di Muhammad ‘Abduh, in *Oriente Moderno*, Anno 60, Nr. 7/12 (Luglio-Dicembre 1980), pp. 403-425.

²⁶⁰ Si veda Amin, O. *Mohammed Abdouh: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr SAE, Il Cairo, 1944.

²⁶¹ Si veda Kerr, Malcom, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkely, 1966; Voll, John, *Renewal and Reform in Islamic History: tajdīd and islāh*, Oxford University Press, New York, 1983.

stimolavano una presa di coscienza collettiva. In una lettera rivolta ad al-Afġānī, nel 1884, scrisse:

*Siamo stati superati da banditi decisi a sbarrare la strada al benessere; questi uomini si vestivano col manto dei profeti, ma adottavano i metodi dei tiranni; parlavano nei termini usati dai sapienti essendo però degli ignoranti; adottavano il nostro modi di reclamare la libertà, ma riuscirono grazie al potere della spada e alla debolezza del governo a convincere la massa volgare che essi rappresentavano il diritto, la verità e la protezione delle leggi.*²⁶²

E, nella sua opera più famosa, dal titolo “Epistola sull’unicità”²⁶³ si legge:

*Coloro tra i musulmani che sono arrivati alle soglie della scienza trovano che la religione è come un vestito usato, che si ha vergogna di portare; mentre coloro che immaginano di essere sulla via della ragione, e che si attengono ai suoi dogmi, considerano la ragione come un demonio e la scienza come un miraggio; queste cose non testimoniano, davanti a Dio, ai suoi angeli e davanti al mondo intero, che non vi può essere accordo tra scienza e ragione da una parte e religione dall’altra? Può darsi che colui che ha fatto questa osservazione non abbia esagerato descrivendo lo stato nel quale si trovano i musulmani, non soltanto ai giorni nostri, ma da qualche generazione; può anche darsi che ciò sia al di sotto della verità; già al-Ghazālī, che la misericordia di Dio sia su di lui, e altri teologi hanno criticato i musulmani del loro tempo, e queste critiche si rivolgevano sia all’élite che al popolo, riempiendo volumi interi. Ma basta, per riconoscere l’esattezza di ciò che abbiamo detto sul carattere particolare della religione musulmana, leggere il Corano, meditare sul suo senso, e ricercare come lo abbiamo capito e praticato coloro ai quali questa religione è stata rivelata.*²⁶⁴

Nel 1892 ottenne la carica di rettore della moschea-università al-Azhar e con questo nuovo ruolo riuscì ad attuare una serie di riforme scolastiche, introducendo l’insegnamento delle lingue europee e stemperando l’autorità dei religiosi. Nel 1899 fu nominato *muftī* d’Egitto ed ottenne l’incarico di interpretare la legge islamica ed emettere *fatawā*. Nonostante il suo pensiero moderno si scontrasse con le versioni

²⁶² Traduzione di “al-‘Urwa-l wuthqa, 1884, p. 38”, in Khaled, Fouad Allam,...cit., p. 240

²⁶³ Pubblicazione nata dalle riflessioni di un corso tenuto a Beirut fra il 1885 e il 1888.

²⁶⁴ Muhammad, ‘Abduh, *Risalat al-Tawhid*, Il Cairo, 1939, p. 233 in Khaled, Fouad Allam,...cit., p.242

tradizionaliste, altri studiosi seguirono e portarono avanti la sua campagna volta alla modernizzazione del mondo islamico in difesa del Risorgimento arabo. Di seguito si ripropone un brano dell'autore inerente la modernizzazione e il comportamento islamico verso questa trasformazione:

Le azioni buone e le azioni malvagie

La capacità di distinguere le cose belle da quelle spregevoli risiede in noi stessi. Se infatti i gusti degli uomini si diversificano quando si tratta di valutare la bellezza di una donna e viceversa, non c'è contrasto invece nell'apprezzare la bellezza dei colori di un fiore, soprattutto se quest'ultimo è di forma armoniosa, né l'ordine che regna nelle specie vegetali.

Analogamente tutti sono concordi nel disprezzare un oggetto di cui alcune parti sono rotte o troncate irregolarmente. Davanti a ciò che è bello proviamo un senso di ammirazione, davanti a ciò che è brutto proviamo disgusto e ripulsa: le due cose le distinguiamo con la vista e l'udito, il tatto, il gusto e l'odorato. Ognuno di noi ne ha fatto esperienza.

Non è questo il luogo per dare una definizione del bello e del brutto, ma nessuno potrà mettere in dubbio che l'uomo e perfino alcuni animali hanno la facoltà di distinguere fra i due. È su questa che si fondano le differenti arti e che si è basato lo sviluppo della civiltà fino al grado attualmente raggiunto. Nonostante la diversità dei gusti le cose sono belle o spregevoli in se stesse.

Se per le cose materiali, come abbiamo detto, questo è chiaro, lo è altrettanto per quelle che concernono lo spirito e che chiamiamo idee, benché il criterio della loro bontà sia differente [...]

Lo spirito umano è consapevole di ciò da lungo tempo e ha ripartito le azioni in nocive e utili, chiamando malvage le prime e buone le seconde. È su questa ripartizione che si basa la distinzione tra vizio e virtù, anche se sono stati pochi gli autori che hanno dato una definizione di questi termini.

Su tale distinzione di basano la felicità o l'infelicità, il progresso o la decadenza, l'affermazione o l'indebolimento dei popoli.

Si tratta di verità prime per la ragione e non vi sono pensatori o filosofi di parere divergente su di esse.

Possiamo riassumerle affermando che le azioni sono buone o malvage in se stesse, a motivo delle loro conseguenze particolari o generali; la ragione e i sensi dell'uomo pertanto sono in grado di distinguere le une dalle altre come abbiamo spiegato senza aver bisogno di fondarsi su una Rivelazione.

Il comportamento degli animali, dei bambini che ancora non conoscono i doveri morali e la storia dell'uomo primitivo ce ne danno ampia conferma. [...]

Come abbiamo visto la ragione può giungere a concepire gli attributi divini. Se dunque un pensatore riesce a dimostrare Dio e i suoi attributi in forza del proprio ragionamento e senza la guida di alcuna Rivelazione, come è a volte accaduto, e se costui deduce da ciò e dalle considerazioni che fa risetto all'evoluzione di se stesso che i principi spirituali sopravvivranno alla morte, il che si è verificato presso i più vari popoli, se poi ne ricava con argomenti più o meno validi che la vita ultraterrena comporterà felicità o tormento e metterà in relazione la beatitudine con la conoscenza di Dio e l'esercizio delle virtù e il castigo all'ignoranza di Lui e alla pratica dei vizi e se infine concluderà che tra le azioni ve ne sono alcune che sono utili all'anima per conquistare la felicità dopo la morte e che le sono nocive e le procureranno il castigo, quale ragionamento o quale dogma gli impediscono di arrivare ad affermare, basandosi semplicemente sulla ragione, che la conoscenza di Dio, le virtù e le azioni che ne derivano sono da ritenersi obbligatorie, mentre il vizio e quanto ne consegue sono da considerarsi proibiti?

Nessuno può credere che la maggior parte delle persone possa giungere con la propria ragione alla conoscenza di Dio e a sapere che le virtù conducono alla felicità eterna e i vizi al tormento. Possiamo anzi constatare che avviene esattamente il contrario. [...]

L'uomo per indirizzare le proprie facoltà fisiche ed intellettuali verso quanto gli è utile in questa e nell'altra vita, ha bisogno dell'aiuto di qualcuno per fissare le regole di comportamento, definire il dogma degli attributi divini e comprendere quanto è necessario che sappia della vita futura perché gli sia agevole il raggiungimento della felicità in questa e nell'altra vita.

Tale guida potrà avere influenza sull'uomo solo se appartiene alla sua stessa razza, per potersi far intendere, e se ha qualcosa che lo distingue dagli altri.

Grazie a doti particolari costui dimostra di parlare a nome di Dio di conoscere gli attributi di Lui quanto è possibile alla nostra mente.

Comprendere quanto dice costui che parla a nome dell'Onnipotente e credervi rappresenta un aiuto perché la ragione possa precisare quanto aveva solo intuito e non aveva potuto raggiungere.

*Tale guida è un Profeta.*²⁶⁵

²⁶⁵ Trattato sull'unicità divina, 'Abduh, Mohammad, qui sono ripresi passi del testo francese pp. 171-183, in Paolo, Branca, *Voci dell'Islam... cit.* p.134-135.

11. *Rashīd Ridā (1865-1935)*

Rashīd Ridā fu un giornalista, discepolo di Muhammad ‘Abduh e uno dei principali esponenti riformatori del suo tempo. Si collocò nel panorama storico del primo trentennio del XX secolo, quando Francia e Gran Bretagna si erano spartite le terre dell'ex Impero Ottomano, Istanbul era diventata la capitale di uno stato laico e, la casa degli al-Sa‘ūd era giunta al terzo regno wahhabita. Fu di particolare importanza il contesto storico al quale apparteneva la riflessione di questo autore perché, come sostiene Enayat, la dissoluzione del califfato segnò una data decisiva sia nella formazione del discorso politico islamico moderno, sia nella teorizzazione dei riformisti.²⁶⁶ A seguito della costruzione di un nuovo assetto politico, tutto il mondo musulmano cambiò e le idee di rinnovamento si diffusero con effetti centrifughi. Secondo l'intellettuale Muhammad Haddād, gli scritti di ‘Abduh dovrebbero essere separati dal pensiero di Ridā, perché a questo si dovrebbe un rimaneggiamento del pensiero del maestro per sostenere una direzione più scritturalista e legalista²⁶⁷ e Ridā avrebbe sminuito l'importanza di alcuni testi giovanili del suo mentore.²⁶⁸

Tali concetti andarono a svilupparsi in una direzione molto più stringente rispetto al suo maestro e, durante il corso degli anni, propugnò un ritorno alle teorie degli *al Salaf*, in termini più acuti, fino a concepire la *Salafiyya* nella sua espressione più radicale.²⁶⁹ Nel 1898 Ridā fondò una delle riviste più moderne del mondo musulmano *al-Manār*, il Faro, e, fu proprio in queste pubblicazioni che trovarono spazio le idee riformatrici di altri autori progressisti come Hasan al-Bannā.

Ridā sostenne il movimento arabo sotto i Giovani Turchi e partecipò al Congresso siriano nel 1920. Dopo la Prima guerra mondiale si allontanò dalla dinastia

²⁶⁶ Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, MacMillan, London, 1982, pp. 52-83.

²⁶⁷ Bori, Caterina, *Il pensiero radicale islamico*, ... p.93.

²⁶⁸ Si veda Bori, Caterina, ...cit., p.92.

²⁶⁹ L'idea principale della Salafiyya è che il risveglio della religione musulmana passa attraverso il ritorno alle fonti primarie, Il Corano e la tradizione (la Sunna), con l'eliminazione delle innovazioni e del culto dei santi, ma questo movimento riformista vuole che l'Islam si adatti al mondo moderno. Ritornano quindi in causa due concetti essenziali della cultura islamica, il tawhīd, l'unicità di Dio, e shirk, il ripiegamento dell'Islam su se stesso. La Salafiyya si rifà a un modello che vede nel Profeta, nelle testimonianze dei suoi primi quattro compagni e nei quattro fondatori delle scuole giuridiche, i "pii antichi" i Salafiyyīn, l'esempio di vera purezza. La Salafiyya è un movimento riformatore di estrema importanza perché racchiude tutte le pulsioni che il mondo musulmano mostrerà nel corso del XIX e XX secolo, è il punto di partenza della radicalizzazione.

hascemita per aderire al movimento wahhābita, promosse un'identità conservatrice e attaccò ogni forza coloniale, sminuendo tutte le risorse culturali che provenivano dall'Occidente. Mise sotto accusa anche quella parte dell'*élite* araba che accettava governi non islamici. Secondo il suo pensiero, il mondo arabo-musulmano non doveva rinunciare né alla scienza, né alla tecnologia, in quanto elementi indispensabili per il progresso e l'indipendenza nazionale,²⁷⁰ indicò nelle leggi e nel codice giuridico la giusta via della trasformazione socio-politica e si pose in linea con i precetti della scuola hanbalita e del teologo Ibn Taymiyya. Nella sua lotta volta alla purificazione dell'Islām criticò il ricorso alla *bid'ā* e l'esistenza di un Islām parallelo, nato dalle pratiche nate per osmosi e dai sincretismi culturali nel vasto mondo musulmano che, secondo questo intellettuale, erano all'origine del degrado della religione e causa dell'indebolimento che condusse la religione rivelata a un'accettazione passiva dell'ingerenza straniera.

Il salafismo di Rashīd Ridā si basò sul mito fondatore dell'età dell'Oro, ossia dei primi tempi dell'Islām e rifiutò *tout court* tutto ciò che la storia aveva prodotto nel corso della civiltà islamica, in quanto, contaminazioni e quindi ree di fallacia. Secondo Ridā l'occidentalizzazione era equiparata al *taqlīd* (imitazione servile) e usò questo concetto per accusare la frangia più secolarizzata. Si schierò contro la tesi di 'Alī 'Abd al-Rāziq²⁷¹ che nel suo scritto *L'Islam e i fondamenti del potere*, rimette in causa il rapporto tra potere spirituale e potere temporale.²⁷² Ridā era convinto che le scienze giuridiche non fossero di esclusiva natura occidentale e che esistesse un esatto corrispettivo islamico dell'idea di Stato-nazione. Le sue concezioni soffrirono però di una certa ambiguità, poiché in alcuni tratti ammise che la dimensione giuridica secolare potesse convivere con quella religiosa.²⁷³ Le stesse congetture furono poi riprese dalla Fratellanza Musulmana che subordinò la dimensione secolare a quella religiosa, auspicando la legge islamica come fondamento dello stato islamico.

²⁷⁰ Su questo particolare punto si veda Haddad, Mahmoud, "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Ridā's Ideas on the Caliphate", in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 117, No. 2 (Apr. - Jun., 1997), pp. 253-277.

²⁷¹ Khaled, Fouad Allam, *L'Islam contemporaneo*, ... in Giovanni, Filoramo, ...cit., p. 243.

²⁷² *Ivi*, p. 243.

²⁷³ Si veda Dallal, Ahmad, "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of the Pre-modern Islamic Thought", in *Islamic Law and Society*, VII (2000), No. 3, pp.325-358.

Rashīd Ridā fu il creatore di un'ideologia e di un metodo salafita conservatore, che si differenziava dal modernismo razionalista di al-Afġānī e di Muhammad 'Abduh²⁷⁴ e il suo stile contribuì a creare un legame più forte tra la Salafiyya e il radicalismo come ribadirono più volte anche i Fratelli Musulmani.²⁷⁵

Alla morte di Rashīd Ridā i riformisti erano presenti un po' ovunque nel mondo musulmano ed erano ormai state poste le basi di tutte le tendenze, dalle più moderniste alle più conservatrici. Il riformismo islamico era giunto alla sua piena maturità e nel Maghreb si distinsero altre figure tra cui l'esegeta Muahammad b. 'Āshūr a Tunisi e 'Abd al-Hamīd Ibn Badīs di Costantina.

È interessante notare che le considerazioni salafite sono ancora oggi presenti nelle pulsioni e nelle tensioni del mondo musulmano e la radicalizzazione delle società islamiche può trovare il proprio punto di partenza nell'aver posto l'autenticità primigenia come garante della modernità.²⁷⁶ Il declino delle antiche forme di spiritualità ha lasciato spazio a una trasformazione della religione rivelata che si è riproposto con un'espressione sempre più politica, in grado di utilizzare alcuni simboli derivati dal repertorio storico islamico ed escluderne altri.

Il *revival* religioso nella religione islamica moderna fu un sintomo del cambiamento sociale e tecnologico. La crescita dell'osservanza dottrinale va associata alle aspirazioni politiche, che vissero per lo più in Stati postcoloniali guidati da governi privi di autorità spirituale e, il diffondersi dell'istruzione di massa e la presenza sempre più capillare dei mezzi di comunicazione hanno favorito la crisi delle autorità spirituali tradizionali. Il vuoto fu colmato da una varietà di organizzazioni e leader carismatici, ognuno dei quali rivendicò una legittimazione religiosa.²⁷⁷ I movimenti riformisti sfidarono i governi, prima che l'ordine internazionale coloniale e postcoloniale attirasse quasi tutto il mondo nella sua orbita economica e culturale. Lo scopo dell'*islāh* (riformismo) fu per lo più il recupero dell'ordine, in risposta alla corruzione. L'ordine

²⁷⁴ Bori, Caterina, ... *cit.*, p. 97.

²⁷⁵ Alcuni intellettuali salafiti si unirono ai Fratelli Musulmani perché avevano la stessa visione radicale, Rashīd Ridā fu un punto di riferimento anche per lo stesso Hasan al-Bannā che si definì suo erede.

²⁷⁶ Khaled, Fouad Allam, ... *cit.*, p. 243

²⁷⁷ Ruthven, Malise, ... *cit.*, p. 21.

avrebbe riportato purezza e uscire dall'ordine voleva dire perdersi in quello stato di caos definibile come *ḡāhiliyya*, ossia la condizione precedente all'Islām.

12. Hasan al-Bannā (1906-1949)

Hasan al-Bannā nacque nella provincia egiziana di al-Buhayra e ricevette la sua prima formazione nel villaggio natale. Terminati gli studi, nel 1920, intraprese la professione d'insegnante e iniziò ad esercitare alla scuola di Damanhur, dove ebbe le prime incomprensioni con gli altri educatori in merito alla possibilità di lasciare il tempo per le preghiere islamiche durante le ore scolastiche. Fu di fronte a questa prima esperienza che al-Bannā iniziò a pensare alla necessità di riformulare gli spazi e i curricula, volle ricreare dei modelli più confacenti alla realtà musulmana per permettere l'esercizio delle pratiche religiose.

In questo periodo, in Egitto, si era diffusa una grande libertà di pensiero e al-Bannā, coinvolto dall'entusiasmo del momento iniziò a predicare idee di riforma e di cambiamento nei caffè, nelle piazze, nei teatri e in tutti i luoghi pubblici.²⁷⁸ Dopo l'accoglienza benevola ricevuta dalla popolo, smise di spostarsi da una piazza all'altra e, con un gruppo di amici, iniziò a pensare alla creazione di un vero e proprio movimento il cui compito era quello di educare alla lettura del Corano, insegnare la storia dell'Islām e spiegare le pratiche del diritto islamico. L'associazione, ribattezzata "Fratelli Musulmani", nacque ufficialmente nel 1928 da pensatori che si erano uniti all'appello di al-Bannā nei villaggi che sorgevano nei pressi del Canale di Suez e, dopo solo cinque anni, nell'ottica di dover ingrandire sempre più tale unità, il quartier generale fu spostato nella capitale egiziana.

Nei propositi di al-Bannā c'erano l'opposizione all'ingerenza straniera, al razionalismo, al secolarismo e all'europeizzazione dei costumi, questo leader attribuì alle influenze estere l'alienazione alla religione rivelata e diede vita a un processo riformatore volto a re-islamizzare la società, affidando alla *da'wa* (proselitismo) la conversione della *Umma*, partendo proprio dai ceti più bassi. I Fratelli Musulmani si

²⁷⁸ Sul suo progetto politico si consulti anche al- Abdin, Zain, "The Political thought of Ḥasan al-Banna", in *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 3 (Autumn 1989), pp. 219-234.

presentarono come un gruppo strutturato in piccole unità, chiamate famiglie e ordinate in maniera gerarchica. Al vertice vi era una Guida Generale e al-Bannā era riuscito a imporre il culto dell'obbedienza e della devozione nei confronti del leader. Non si trattava di un gruppo d'intellettuali islamici che si proponevano di modernizzare la società, non introdussero nuove leggi volte al progresso e non si presentarono mai come militanti impegnati ad arginare la forza coloniale. Fu un'organizzazione di sostegno, attenta alla dimensione sociale, religiosa ed educativa ed il suo messaggio ebbe una presa diretta nelle frange più povere. La connotazione benevola della quale si faceva portatrice fece conquistare all'associazione un largo consenso tra la gente, proprio perché oltre a organizzare corsi di religione e di re-islamizzazione, predispose molte strutture di aiuto a livello territoriale.

Negli anni Trenta del XX secolo, l'opposizione dei Fratelli Musulmani assunse toni sempre più aspri e crebbe la militanza, specie verso la Gran Bretagna, che era vista come la nazione più invasiva per la comunità egiziana. Il movimento stilò programmi che riassumevano i principali obiettivi, pubblicò molti giornali e riviste attraverso i quali pose l'accento sul suo carattere istruito. Tra i molti documenti si ricorda quello stilato dall'Ufficio della Guida Generale dei Fratelli Musulmani del Cairo, datato 1936, che s'intitola "Le cinquanta richieste".²⁷⁹ In questo lascito vennero descritti gli obiettivi della Fratellanza Musulmana, distinguendo la dimensione politica da quella sociale ed economica. In campo politico i propositi erano alquanto generici, si suggerì di eliminare il partitismo a favore di un'unione più collettanea, le leggi dovevano accordarsi con la *shari'a*, si propose di rafforzare l'esercito e di indottrinare al *jihād* i giovani, senza però specificare quale *jihād*. Gli ospedali e le carceri dovevano essere gestiti secondo le usanze musulmane, tutti i lavoratori dovevano essere messi in condizione di pregare e tutte le celebrazioni nazionali dovevano avere un aspetto islamico.

In campo sociale il maggior impegno ricadde sulle donne e sulla moralità femminile, si sottolineò la necessità di trovare un accordo tra emancipazione e protezione in linea con quelle che erano le concezioni coraniche. Si considerò di eliminare la prostituzione, l'adulterio e la civetteria attraverso una buona educazione e,

²⁷⁹ Si tratta di una lista di desiderata che i Fratelli Musulmani indirizzarono alle autorità in carica, tale documento assunse le caratteristiche di un vero e proprio programma di partito, erano proposte generali che mirarono a cambiare il piano giudiziario, economico e sociale della società musulmana.

nei programmi scolastici moderni, la formazione femminile venne essere separata da quella maschile, in modo da poter educare le donne ai valori del matrimonio e della famiglia. L'emancipazione della donna era vista come qualcosa di errato, era una forma di occidentalizzazione e, quando i Fratelli Musulmani criticarono le donne egiziane che appartenevano alla borghesia e si adoperavano in attività considerate "europee", come suonare il pianoforte, intendevano dire che la de-islamizzazione della società poteva essere individuata attraverso il cambiamento sociale del ruolo femminile.²⁸⁰ In altre parole, le donne dovevano smettere di seguire gli esempi europei ed era preferibile rispettare pratiche islamiche che avessero più attinenza con la tradizione islamica. L'Associazione propose una riformulazione delle pratiche culturali, fu proibita la danza e furono messi sotto controllo i contenuti delle rappresentazioni teatrali, dei film e dei mezzi di comunicazione. S'impose la censura giornalistica e letteraria; la radio divenne uno strumento di propaganda islamica, così come anche tutti gli altri canali d'informazione. Gli spazi pubblici furono ripensati come luoghi nei quali diffondere una maggiore sensibilità verso la scolarizzazione e si stabilì un particolare orario di apertura e di chiusura per i caffè, che iniziavano ad essere concepiti come punti d'incontro non più esclusivi agli intellettuali, ma accessibili e fruibili da tutti. L'educazione religiosa doveva essere ripensata e collocata all'interno del percorso formativo. Inoltre s'incoraggiò la memorizzazione del Corano e l'uso della lingua araba per tutti.

Sul piano economico, al-Bannā promosse le imprese nazionali a discapito degli investimenti stranieri, proibì il prestito a interesse e chiese che l'elemosina fosse devoluta per opere di benevolenza. Il suo discorso incoraggiò la ripresa economica dell'Egitto, aumentando l'occupazione e migliorando le condizioni di lavoro, incentivò i settori primari come l'agricoltura e l'artigianato.²⁸¹ L'associazione dei Fratelli Musulmana rimase, di facciata, una struttura con un fine quasi missionario, che predilette i temi sociali, la dimensione religiosa e quella educativa. Si presentò come un gruppo pacifista e le circostanze storiche degli anni Trenta portarono i suoi portavoce a difendere la Palestina araba e la causa nazionalista della valle del Nilo. Come dimostrò

²⁸⁰ Khaled, Fouad Allam, ...*cit.*, p. 269.

²⁸¹ Si veda al-Bannā, Hasan, "al- Matalīb al-Khamsūn, in *Courants actuels dan l'Islam. Les Frères Musulmans (deuxième partie)* ", in *Etudes Arabes. Dossiers*, LXII, 1982, No. 1, pp. 11-16.

Robert P. Mitchell, al-Bannā e i suoi compagni propagandarono un'ideologia populista e puritana, inoltre il messaggio del loro credo ebbe una grande presa sulle frange più povere della popolazione e vennero affermati quelli che, ancora oggi, sono noti come i cinque punti dell'associazione: *“Dio è il nostro scopo; il Messaggero è il nostro modello; il Corano è la nostra legge; la guerra santa è il nostro cammino e il martirio è il nostro desiderio”*.²⁸²

Il programma dei Fratelli Musulmani chiese un'islamizzazione dal basso attraverso la *da 'wa*, ma già nel 1931 gli intenti si spinsero ben oltre le attese. In riferimento alla Fratellanza Musulmana, al-Bannā scriveva:

*Noi Fratelli Musulmani consideriamo che i precetti dell'Islam e i suoi insegnamenti universali integrino tutto ciò che riguarda l'uomo in questo mondo e nell'altro; coloro che pensano che questi insegnamenti non riguardino che l'aspetto culturale o spirituale escludendo gli altri, sono in errore. L'Islam è in effetti fede e culto, patria e cittadinanza, religione e stato, spiritualità e azione, libro e sciabola. Il nobile Corano parla di tutto questo, lo considera come sostanza e parte integrante dell'islam. raccomanda di applicarvi globalmente; è ciò che è indicato dal nobile versetto: “Fa quello che Dio ci ha dato, ricerca la vita futura. Non dimenticare la tua parte in questo mondo terreno, e sii buono come Dio lo fu verso di te”. (1951, p. 36-37)*²⁸³

Nel corso degli anni si andò a definire sempre più anche un'indole politica nei propositi avanzati dal gruppo nel 1939, emersero aspetti più fondamentalisti e totalizzanti. Il leader articolò tre punti cardini della nuova identità musulmana, ossia che la religione rivelata era una realtà molto complessa, che l'Islām si fondava sul Corano e la Sunna e che la religione rivelata era applicabile a tutti i tempi e tutti i luoghi. Secondo Hamid Enayat, in questo periodo, l'associazione egiziana mirava ad aprire i confini del proprio pensiero, attirando consensi internazionali per instaurare un governo islamico libero, in grado di praticare i principi islamici.²⁸⁴

Nel frattempo, l'acutizzarsi dell'ideologia portò anche alla creazione di un'ala più violenta all'interno dell'organizzazione chiamata *al-Nizām al-Khāss*, la quale, con i suoi

²⁸² Si veda Mitchell, Robert, *The Society of Muslim Brotherhood*, Oxford University Press, New York, 1969.

²⁸³ Khaled, Fouad, Allam, ...cit., p. 270.

²⁸⁴ Enayat, Hamid, ...cit., p. 85.

appelli armati, creò attriti con il governo fino a quando, nel 1948, l'allora primo ministro Fahmī al-Nuqrāshī, espulse i Fratelli Musulmani dall'arena politica. Il 12 febbraio dell'anno seguente, lo stesso Hasan al-Bannā fu ucciso dalla polizia durante una manifestazione di protesta.

L'associazione non si oppose alla modernità, cercò una via allo sviluppo che permettesse alla società di non perdere i propri valori identitari, propose una dottrina economica basata sui precetti islamici e la re-islamizzazione in difesa dei propri codici. Tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del XX secolo, i punti cardini della dottrina dei Fratelli Musulmani si distinsero per aver avvalorato le tesi secondo cui l'Islām, dato le sue origini divine, era un credo al di sopra di ogni pensiero; la religione musulmana era un sistema onnicomprensivo valido in tutti i tempi e in tutti i luoghi e, la religione rivelata doveva sconfiggere l'egemonia occidentale.

13. Sayyid Qutb (1906-1966)

Durante la sua formazione Sayyid Qutb ricevette un'istruzione classica e pur frequentando gli ambienti conservatori delle università religiose non rinunciò a partecipare anche a diversi seminari tenuti negli istituti più moderni d'ispirazione laica. Una volta terminati gli studi fu assunto dalla Pubblica Amministrazione come funzionario del Ministero dell'istruzione egiziana e, nelle vesti di dirigente, promosse una serie di riforme in campo educativo a favore dell'indipendenza nazionale e dell'allontanamento del modello britannico. Iniziò a scrivere per diversi giornali. I suoi articoli echeggiarono in favore dell'ideologia nazionalista e divenne famosa la polemica nei confronti dello scrittore Tāhā Husayn, reo di avere un approccio troppo razionale nei confronti della religione musulmana. Alla fine degli anni '40, fu mandato negli Stati Uniti per studiare il sistema educativo e la modernità della società americana, ma dopo due anni tornò in patria con un forte disgusto verso i costumi, le scelte e i principi che erano in voga all'estero.²⁸⁵ Screditò tutte le conquiste straniere e accusò le società occidentali di essere schiave di un grezzo materialismo.

²⁸⁵ Si veda Qutb, Sayyid, *America barbara e infedele. Diario del soggiorno del maître à penser del radicalismo islamico negli Usa (1948-50)*, Barra Edizioni, Milano, 2014

Nello stesso periodo Qutb si avvicinò al movimento dei Fratelli Musulmani, patrocinando una riflessione sull'Islām che definì la religione musulmana come una dottrina lontana dai pensieri occidentali. L'Islām non doveva essere associato alle ideologie straniere come il marxismo, il comunismo o il socialismo, ma al più doveva essere inteso come un'espressione radicalizzante, nato in un contesto arabo e con una propria tipicità.²⁸⁶ Nel suo libro intitolato *al-'Adāla al-ijtimā 'iyya fī al-islām* (La giustizia sociale nell'Islām) Qutb ribadì il fatto che la religione rivelata a Muhammad avesse una genesi autonoma, seppure condividesse alcuni elementi con gli autori europei e, lo stesso termine "socialismo" fu messo da parte e sostituito con quello di "giustizia sociale". Nelle opere di questo autore si legge che l'Islām era un sistema socioeconomico completo e indipendente da qualsiasi altra ideologia,²⁸⁷ attraverso la giustizia sociale, la religione musulmana poteva distruggere le tendenze materialistiche dell'uomo e primeggiare i principi di solidarietà sociale. L'Islām divenne una religione sovversiva, inizialmente incompresa, perseguitata e poi trionfante.²⁸⁸

Qutb rifiutò categoricamente di studiare i commentari di 'Adbuh perché considerati troppo vicini alle idee occidentali e preferì gli scritti di Abū al-'Alā Mawdūdī, in quanto meno accomodanti. Nella scelta delle fonti può essere definito un *salafī*, perché si rifece all'esempio dei pii compagni di Muhammad e riprese il paradigma del passato come modello da seguire. Le sue opposizioni crebbero fino a fomentare movimenti di rabbia e disprezzo verso tutti i cristiani e gli ebrei, ma attaccò anche alcuni suoi fratelli musulmani accusandoli di infedeltà e cospirazione a favore del potere occidentale. Secondo il riformatore egiziano il problema delle società moderne era causato principalmente dalla cristianità e l'unico modo per riparare agli errori dei fedeli di Cristo era il martirio. Oltre ai cristiani vennero però biasimati anche gli ebrei, considerati grandi nemici dei musulmani, nonché un popolo composto da persone arroganti e senza scrupoli. Secondo la sua ricostruzione, nel IV secolo dopo Cristo, l'imperatore Costantino si convertì al cristianesimo e con lui tutto l'Impero Romano

²⁸⁶ Per un ulteriore approfondimento si veda anche Qutb, Sayyid, *La battaglia tra Islam e capitalismo. Un manifesto dell'islamismo politico*, Il Margine, Trento, 2013

²⁸⁷ Bori, Caterina, ... *cit.*, p. 104.

²⁸⁸ Carré, Oliver, *Mystique et politique*, pp. 206-210. Carré, Oliver, *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Edition du Cerf, Paris, 1984.

falsò i propri sentimenti, ma fu una conversione dettata da interessi politici, economici e dalla preferenza di un comportamento lascivo che antepose la lussuria e il libertinaggio alla devozione e alla sudditanza verso il Celeste.

Qutb non fu un semplice riformista, da membro dell'associazione dei Fratelli Musulmani, a favore di un Islām politico integrale, divenne l'ideatore dell'ala armata del gruppo, contrario a qualsiasi contaminazione esterna, cercò di modernizzare la società con un ritorno *tout court* alle origini e, proprio per i duri toni d'accusa lanciati, continuamente, al governo in carica venne incarcerato più volte. Fu impiccato il 26 agosto 1966, perché accusato di cospirare contro il governo.

Oggi Qutb riveste un ruolo di particolare interesse per gli studi rivolti al mondo islamico perché nelle sue interpretazioni venne enfatizzato il concetto di consultazione, l'idea è stata tratta da un versetto coranico della quarantaduesima Sura, intitolata "Sura della consultazione", nella quale si legge che: "*I credenti nelle loro cose decidono di consultarsi tra di loro*". L'elaborazione di questo brano attira molte critiche perché far pensare all'esistenza di una democrazia islamica e di una struttura partecipativa, mettendo Qutb nella posizione di descrivere l'islam come una forza aggregante, nella quale la condivisione delle idee assume un ruolo pregnante.

Dall'altra parte, esiste un estremismo frutto dell'esperienza di questo autore che sfocerà in una forma di interpretazione radicale dell'Islām che ancora oggi viene spesso ripreso e manipolato da alcuni musulmani che non accettano un confronto con l'Occidente e contro di esso legittimano battaglie religiose.

14. Abū al-‘Alā Mawdūdī (1903-1979)

Abū al-‘Alā Mawdūdī iniziò la sua carriera come giornalista al settimanale *al-Tāj* a Jalpur e poi divenne responsabile del giornale *Jāmi ‘at-i ‘Ulamā –i Hind* (Associazione degli Ulema Indiani) e dal 1933 iniziò a dirigere la rivista *Tarjumān al Qur’ān* a Hyderabad. L'India stava vivendo la sua emancipazione dalla corona britannica e tale fatto indusse Mawdūdī a occuparsi della causa indiana. Iniziò a pensare a una serie di riforme che potessero cambiare l'Islām indiano, eliminando tutte quelle

contaminazioni, quelle pratiche e quei concetti la cui non islamicità veniva intesa come *ġāhiliyya*. Non condivideva le idee del Congresso Nazionale Indiano sulle necessità che gli indiani musulmani dovessero condividere una nazione con altre religioni. Mawdūdī sosteneva che la nazionalità era costituita dal fatto di essere musulmani e la democrazia doveva promuovere la maggioranza e la minoranza, con un legittimo spazio per i musulmani. Non prese parte ai movimenti di nazionalizzazione dell'India e, nel 1941, con settantacinque sostenitori fondò un gruppo, la *Jamā'at-i Islāmī*, che si propose di preparare il quadro dirigente dei musulmani indiani in grado di affrontare il problema politico dell'India, ripartendo dalla civiltà islamica.

Il 15 agosto del 1947 l'India ottenne l'indipendenza dalla Gran Bretagna e il Pakistan si staccò dal troncone per diventare uno Stato autonomo. Mawdūdī, che si era ritirato nel Punjab orientale con i suoi sostenitori, si trasferì a Lahore e si preparò a prendere parte alla nuova realtà politica del Pakistan. Dal 1948 al 1956 cercherà di influenzare il percorso politico del nuovo stato islamico del Pakistan. Inizì a viaggiare e trascorse molto tempo all'estero, anche in Arabia Saudita. Morì negli Stati Uniti nel 1979 e i suoi libri sono ancora oggi un contributo fondamentale delle ideologie dei vari movimenti islamici fondamentalisti.²⁸⁹

Come in Qutb, anche l'intellettuale pakistano individuò nella sovranità divina il principio fondante della religione rivelata. A livello teoretico questo assunto è tratto da vari versetti coranici (Corano, VII:54; V:45; XII:40; VII:3; V:44; III:154; ecc.) dai quali si desume che Dio sia l'unica fonte giuridica e i fedeli devono seguire l'autorità del Profeta, in quanto il Messaggero di Dio. Si evince inoltre che lo stato islamico era una vice reggenza umana di Dio sulla terra, la quale deve avvenire tramite la consultazione dei musulmani. Mawdūdī parla di "teo democrazia", sottolineando sia l'aspetto democratico, sia il riconoscimento divino.

È interessante capire quanto Mawdūdī usi la propria tradizione per inserirsi in un percorso riformista moderno e per approfondire il suo discorso riformista si può prendere in considerazione un articolo di Asma Afsaruddin²⁹⁰ il quale, studiando il caso

²⁸⁹ Esposito, John, (a cura di), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp.99-133.

²⁹⁰ Afsaruddin, Asma, "Mawdūdī's Theo-Democracy: How Islamic is it Really?" in *Oriente Moderno* numero monografico, LXXXVII, (2007), No. 87, pp. 301-325.

di Mawdūdī ed il suo concetto di teo-democrazia, dimostra come, nonostante il pensatore pakistano dichiari di servirsi della prima tradizione islamica, in realtà non ci sia materia per sostenere l'intero discorso. La questione è di fondamentale importanza perché considera l'ambiguità nei concetti di tradizione e modernità. Afsaruddin dimostra che Mawdūdī non è seguace della tradizione che dichiara di utilizzare.

Dopo questa breve presentazione delle voci più autorevoli del riformismo islamico, le espressioni di tradizione e modernità dimostrano quanto esse siano liquide e fluttuanti e quanto sia difficile proporre una sintesi unica dei movimenti.

L'Islām radicale e puritano dell'Arabia Saudita trova voce nei wahhabiti ed è spinto da un'Islām che invita alla tradizione più virtuosa dei *al-Salaf*, essendo legato al passato, ne usa i modi e i linguaggi. Hamadi Redissi ha definito il wahhabismo come l'ultima setta medievale e la prima eresia moderna.²⁹¹ Nel XIX secolo la modernità, con la sua tecnologia e il suo progresso, ha fatto il suo ingresso nei paesi musulmani e, da questo momento, ha iniziato a fiorire e prosperare correnti intellettuali che hanno cercato una risposta al confronto interno, tentando di re-immaginare un passato autentico. Molti riformismi hanno cercato di intrecciare un dialogo tra il tradizionale e il moderno per salvaguardare la propria identità culturale, religiosa e trovare dei fondamenti islamici all'istituzione moderna dello stato-nazione. Rashīd Ridā radicalizza il processo di reazione alla modernità in senso conservatore, vuole recuperare un'identità pura, libera da influenze esterne. Esistono molti punti di contatto tra il wahhabismo, le varie forme di *Salafiyya* e la versione radicale: il tema della purificazione è uno di questi così come l'uso degli strumenti moderni per diffondere la propria propaganda. (approfondirei con qualche riga in più questi due concetti)

La necessità di articolare un'opposizione alle ideologie occidentali porta i riformisti a produrre sistemi anche totalizzanti. Questi pensatori attingono ai principi coranici, ma rispondono alle sollecitazioni del mondo moderno di cui essi sono un prodotto.

²⁹¹ Redissi, Hamadi, *Le Pacte de Najd, ou comment l'Islam sectaire est devenu l'Islam*, Paris, Seuil, 2007, p. 30.

Capitolo sesto

Il particolare caso del giadidismo

1. Il giadidismo come l'espressione del riformismo religioso e sociale in Asia centrale

Alla fine del XIX secolo, in Asia Centrale, si alzò un vento, spinto da forze religiose e demagogiche, capace di dare vita ad una lunga serie di battaglie sociali. In questo spazio in movimento, un gruppo di maestri itineranti, che si definì giadidisti, riuscì a distinguersi e a emergere dalle idee comuni delle classiche figure spirituali, proponendo una nuova via da intraprendere: quella del riformismo culturale, in grado di “dare forma nuova”²⁹² al sapere.

Ciò che segue questo scritto permette la rilettura di un periodo della storia contemporanea dell' Asia centrale con considerazioni a riguardo delle vicende politiche della regione, si vuole ripercorrere una parte dell'evoluzione della comunità musulmana centroasiatica, concentrandosi nel periodo a cavallo fra XIX e XX secolo, in quanto, come Nordio suggerisce, si considera tale stagione decisiva nella ricerca di una nuova centralità culturale e nella costruzione di un proprio centro politico²⁹³.

Dagli Azeri e dai Tatari, ovvero, da due popoli della galassia turco-islamica, dotati di un'elevata consapevolezza culturale e, molto vicini agli ambienti europei, provennero i primi movimenti di rinascita nazionale, che richiamarono ed esaltarono l'appartenenza turcica.²⁹⁴ Questa loro vivacità influenzò le comunità islamiche turchestane, fomentando quegli stessi cambiamenti ideologici, che saranno qui di seguito l'oggetto della nostra analisi.

²⁹² In questo caso il concetto “Dare nuova forma” si fa definizione, riproponendo al lettore il paradigma degli scritti di Mario Nordio. In particolare si veda Nordio, Mario, *Dare forma nuova*, in Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turchestan (1865-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003, p. 20.

²⁹³ Nordio, Mario, *Dare forma nuova...*, cit. p. 17.

²⁹⁴ Tremul, Francesco, *La Turchia nel mutato contesto geopolitico*, UNI Service, Trento, 2006, p. 51.

Tutto ciò che può essere definito “reazione” a questa corrente di riforme va necessariamente considerato all’interno di una complessità turchestana dove, le forze esterne che si dipanarono, fecero emergere un orgoglio ottomano in lotta per mantenere il controllo regionale e stemperare la pressione egemonica russa. La presenza istanbuliota fu controbilanciata e arginata dalle mire slave, che divennero la sua principale antagonista nei territori centroasiatici e, per oltre quattro secoli,²⁹⁵ il processo di penetrazione ed espansione coloniale zarista riuscì a tracciare i caratteri fondamentali dell’evoluzione delle entità statali, in quella che è l’odierna Asia centrale. Fu dopo la distruzione e l’incorporazione nello Stato Russo dei khanati di Kazan e Astrakan e del regno di Sibir, avvenuti nel XVI secolo, che la forza di San Pietroburgo conobbe una lunga fase di stanca e la storiografia di queste popolazioni evidenziò quella duplice e inestricabile influenza politica e culturale, esercitata alternativamente da Russia e Impero Ottomano.²⁹⁶

In linea con le mire imperialiste di fine Ottocento, la strategia zarista patrocinò un programma di sviluppo sociale ed economico volto a imporre un allargamento amministrativo *tout court*, anche nei territori meridionali. I Russi, specializzandosi nello studio della scienza e della tecnica, col passar del tempo, costruirono un Impero che possedeva un settimo del globo terrestre e contava oltre centocinquanta milioni di sudditi musulmani.²⁹⁷ Non sappiamo se *Zuhūr al-Dīn Fath al-Dīn-zāda*, uno dei quarantaquattro allievi di al-Azhar inviati nel 1826 da Muhammad ‘Alī a Parigi per apprendervi le “scienze profane” necessarie alla costruzione di uno stato moderno, avesse letto *L’Oro di Parigi* di Rifa’a al-Tahtāwī,²⁹⁸ ma è chiaro intendere l’emergere di un sentito malcontento islamico che ammetteva il livello di inferiorità scientifica verso lo straniero colonizzatore.

²⁹⁵ Durante l’intera storia russa, si assiste a una fase di espansionismo che tra il XIV secolo e gli anni Ottanta del XX secolo, seguì tre linee direttrici: quella occidentale verso il Baltico, quella orientale verso la Siberia e l’Estremo Oriente e quella meridionale verso il Mar Nero, il Caucaso e l’Asia centrale.

²⁹⁶ Tremul, Francesco, *cit.*, p. 50.

²⁹⁷ Giraudo, Gianfranco, “Le vie del Signore”, in Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turchestan (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003, p. 12.

²⁹⁸ Abū l-‘Azīm Rifā’a Rāfi’ b. Badawī al-Tahtāwī fu un Imam della prima missione di borsisti inviata dal governatore egiziano in Europa dal 1826 al 1831. Riportò nei suoi scritti la storia del popolo francese in piena epoca rivoluzionaria. Per comprendere il dibattito in corso si veda in particolare Rifa’a al-Tahtāwī, *L’Or de Paris, relation de voyage, 1826-1831*, traduit de l’arabe et présenté et annoté par Anouar Louca, « La Bibliothèque arabe », Sindbad 1988, e si consideri anche Didier, Beatrice, *Lineamenti di letteratura europea*, Vol. 2, Armando Editore, 2006

Mario Nordio, citando le parole di questo scrittore islamico bukhariota, ci permette di leggere alcune sue riflessioni:

*“Nel Turchestan sottomesso dai Barbari (cristiani) venuti da Occidente, le voci popolari non mancarono di lamentare che i musulmani avevano perduto il proprio impero a causa dell’indolenza e della mancanza di cura”*²⁹⁹

A riguardo è epidittica la corrispondenza tra quello che scrive il bukhariota, all’inizio del Novecento, e quanto l’egiziano, quasi un secolo prima, fa notare:

“I Paesi islamici si sono distinti nelle scienze giuridico-religiose e nell’applicazione di queste, nonché, nelle scienze razionali, ma hanno completamente trascurato le scienze profane; essi sono anche ricorsi ai Paesi stranieri per imparare ciò che ignoravano e per acquisire ciò che non sapevano fabbricare”.³⁰⁰

Dall’altra parte, è interessante osservare anche l’atteggiamento zarista e il modo in cui le forze straniere entrarono nei territori dell’Asia centrale. Paolo Sartori, nelle sue opere, rimarca l’attenzione proprio sulla penetrazione russa Ottocentesca, nei khanati turchestani, parlando della nascita di un sentimento nazionalista intriso d’idee messianiche zariste. Gli ideali zaristi s’incrociarono anche con l’espansionismo ottomano e insieme illuminarono i ritardi della cultura turco-islamica. La forza imperiale slava creò una concezione di Russia intesa come *prima inter pares*, coniando il concetto che per volontà divina la “Grande Russia” era stata investita da una missione civilizzatrice ed era stata chiamata a diffondere la civiltà ortodossa nelle popolazioni asiatiche, soffocate dal giogo della barbarie e di una più generica condizione di arretratezza.³⁰¹ La Russia divenne l’erede dell’Orda d’oro³⁰² e, come effetto di una

²⁹⁹ Giraudo, Gianfranco, *Le vie del Signore*, in Sartori, Paolo, *cit.*, p. 12

³⁰⁰ Giraudo, Gianfranco, *cit.*, p. 12

³⁰¹ Sartori, Paolo, *cit.*, p. 51

³⁰² Per ulteriori approfondimenti sull’idea di “erede dell’orda d’oro” si veda Casari, Rosanna e Silvia Burini, *L’altra Mosca: arte e letteratura nella cultura russa tra Ottocento e Novecento*, Mortelli & Vitali, Venezia, 2000, Giuseppe Barbieri e Silvia Burini, *Avanguardia russa: esperienze di un mondo nuovo*, Intesa San Paolo, Venezia, 2011

sintesi naturale, l'Asia e l'Oriente divennero il terreno di avanzamento di quello che sarà da considerare il fenomeno dell'orientalismo russo³⁰³ verso i Paesi esotici del Sud.

Fu chiaro fin da subito, il grado di difficoltà nel quale, le convinzioni di rinnovamento dei primi progressisti s'inserirono e, il loro emergere coincise con un duplice raffronto ideologico, prima verso i dogmi coloniali di San Pietroburgo e poi verso il conservatorismo islamico delle guide religiose. Nonostante tali difficoltà, il movimento riformista del giadidismo maturò e si espanse fino ad assumere connotati politici netti, dimostrando la forza di saper crescere in un ambiente ostile, in una stagione che mostrava tutta la complessità della congiuntura storica di fine Ottocento. Correavano i tempi delle rivolte popolari russe, della flotta zarista sconfitta dal Giappone, della rivoluzione del 1905³⁰⁴ a San Pietroburgo, del nazionalismo dei Giovani Turchi a Costantinopoli e delle manifestazioni che portarono la rivoluzione costituzionale in Persia. Inevitabilmente, tutto ciò risvegliò pulsioni nei fedeli centroasiatici, creando una nuova atmosfera e, spinti dalle pressioni degli ideali di panturchismo e panislamismo, le aspirazioni dei modernisti plasmarono la loro forza.

I fautori del cambiamento dell'Asia centrale erano intenzionati a rivisitare il concetto di Islām in chiave più moderna, mettendo da parte le visioni conservatrici che ne impedivano il miglioramento. Lo stesso termine *giadid* (giadidismo), che dall'arabo significa “nuovo”, fu coniato come l'epiteto di riferimento, diventando sia un elemento di contrapposizione con il *kadim* (kadimismo), stante ad indicare l'impostazione del “vecchio” ordinamento,³⁰⁵ sia in riferimento alla nascita di una nuova corrente

³⁰³ Per ulteriori approfondimenti si veda Ferrari, Aldo, *La Russia tra Oriente e Occidente. Per capire il continente-arcipelago*, Ares, Milano, 1994 e i lavori di Kuteinikova, Inessa, in particolare “The Photography and Mapping Russian Conquest in Central Asia” presentati anche all'Università di Ca' Foscari durante un'esposizione il 9 aprile 2014.

³⁰⁴ Il rapporto tra l'Oriente considerato primitivo e l'Occidente si capovolge proprio in quest'epoca, in concomitanza con la guerra di Crimea e con la sconfitta del Giappone del 1905. Si ha una vera e propria trasposizione dell'idealistico, un rovesciamento della prospettiva russa che coinvolge le conquiste asiatiche e la Siberia, ovvero in quella proiezione di “Oriente russo”. Il dibattito su come il carattere russo cambia le sue prospettive geografiche trova un'ampia articolazione anche in campo artistico. L'orientalismo russo in pittura nel Caucaso e nelle colonie del Sud sposta l'attenzione da soggetti di tipo etnografico a soggetti e temi che hanno un valore simbolico. Emergono caratteri primitivi e ancestrali della civiltà che si uniscono al concetto di oriente. Si veda anche Sestan, Lapo, *Un impero verso oriente. Tendenze orientaliste e arte russa fra Otto e Novecento*, Photocity Edizioni, Napoli, 2011.

³⁰⁵ Tremul, Francesco, *cit.*, p. 51.

riformista, sbocciata fra le genti musulmane di Russia negli ultimi decenni del XIX secolo.³⁰⁶

Le idee sediziose propuguate da questi innovatori divennero subito oggetto d'accusa da parte dell'opinione pubblica, ree di minare, se non addirittura in certi casi di usurpare, prima l'autorità ecclesiastica e poi quella intellettuale, composte da una corporazione obsoleta e renitente ad accettare un ineluttabile concetto di progresso. Coloro che criticavano il conservatorismo degli *'ulāma'* cercarono di occupare il centro culturale del loro tempo, a cavallo fra la modernizzazione e la globalizzazione delle conoscenze della rinascita islamica³⁰⁷. Il senso di risveglio accese la bramosia di una nuova organizzazione rielaborando l'intera struttura sociale. Gli interventi che si appellavano alla modernità divennero sempre più decisi fino a proclamare l'esigenza di ripensare a nuovi marcatori identitari, necessari per la salvezza della comunità musulmana centroasiatica.

I cambiamenti propugnati dai giadidisti, furono tollerati a fasi alterne dall'Amministrazione imperiale, e rappresentarono un modello intermedio fra la distinzione e l'assimilazione. Per alcuni il giadidismo divenne una pressione per l'acquisizione di tecnologie, finalizzata alla diversificazione delle ideologie,³⁰⁸ ma per altri, questi nuovi pensatori seppero scatenare una rivoluzione capovolta³⁰⁹ scontrandosi con una delle caratteristiche endogene più esime dell'Asia Centrale: il sincretismo poliedrico che, insito nelle sfere religiose, politiche e sociali, fu capace di divenire una delle peculiarità più decisive della comunità turchestana.

I giadidisti furono maestri nell'impadronirsi dei discorsi pubblici e si distinsero per una pragmatica accortezza nel sapersi adattare e appropriarsi delle nuove forme di comunicazione. Svilupparono un processo intellettuale originale e riuscirono a imprimere un'attitudine inedita verso la concettualizzazione del sapere, della religione e nei confronti delle proprie specificità culturali. La loro corrente riuscì a esprimere la

³⁰⁶ Begali, Qosimov, Stéphane A., Dudoignon, "Sources littéraires et principaux traits distinctifs du djadidisme turkestanais (début du XX^e siècle)", in *Cahiers du Monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, État indépendants*, Vol. 37, No.1-2, Janvier-Juin 1996, pp.107-132.

³⁰⁷ Nordio, Mario, ...*cit.*, p. 18.

³⁰⁸ Giraudo, Gianfranco, ...*cit.*, p. 15.

³⁰⁹ Per la citazione di "Rivoluzione capovolta" si fa riferimento all'opera di Buttino, Marco, *La Rivoluzione capovolta. L'Asia centrale tra il crollo dell'impero zarista e la formazione dell'URSS*, l'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2003.

forza e l'originalità dell'Islām centroasiatico, svelando i bisogni del territorio con un'attenzione così fine da confermare le diversità che intercorrevano con i Paesi arabi.

Gli intellettuali riformisti erano convinti che, in Asia centrale, bisognasse coltivare una nuova forza islamica attraverso la riflessione dei suoi fondamenti, sia attingendo ai mezzi classici, come la lettura dei testi sacri, sia attraverso il confronto con altre realtà, che già mostravano livelli di tecnologia e di sviluppo inediti.³¹⁰ Questa corrente fu ben altro che una filosofia spinta dall'orgoglio panturchista e non fu neppure un'operazione borghese limitata alla penna degli studiosi sovietici, riscontrabile nei soli provvedimenti restrittivi del regime che li alimentava.³¹¹ Rivendicò l'appartenenza alla *Umma* e ripropose il bisogno di far propria un'eredità comune, diventando una realtà confessionale e mai etnica. Come scrive Sartori: *il giadidismo fu una filosofia messianico-ortodossa fino al 1917 e dopo il 1991, internazionalista e proletaria nell'intervallo.*³¹²

Alla luce di quanto introdotto, la scelta di presentare il riformismo del Turkestan orientale come unico caso studio, è motivata dal fatto che tale fenomeno culturale riuscì a ribadire la tipicità dell'Islām in un modo alquanto eccezionale e, nel *limes* tra Oriente e Occidente, dimostrò l'esistenza di una *querelle* tra il mondo musulmano centroasiatico e quello Medio-orientale. L'evento in causa non sarà considerato nella sola definizione suggerita da Adeeb Khalid, quale fenomeno culturale e sociale,³¹³ ma come un elemento di prova, o meglio, un evento esplicativo capace di dimostrare le peculiarità dogmatiche dell'Islām turkestaniano nel corso della sua Storia.

³¹⁰ Si vedano: Buttino, Marco, ...cit., e Barol'd, Vasily Vladimirovich, "Istoriia kul'turnoi zhizni Turkestana (1927)", *Sochineniia*, Vol. 9, No. 10, Moscow: iZd. Vostochnoi literatury, 1963-1977. In particolare in Buttino si legge "le radici del rinnovamento vanno ricercate un secolo addietro, quando Abu Nasr-Hursavi, un tataro che viveva a Bukhara, iniziò la critica verso l'approccio scolastico dominante. Hursavi sosteneva che ogni musulmano fosse libero di orientarsi secondo la propria comprensione del Corano e che non fosse tenuto a sottomettersi ciecamente alle interpretazioni delle autorità tradizionali, e proponeva che nelle scuole si insegnassero anche la storia dell'islam, le scienze e la lingua russa. Riteneva che questa fosse la via per ritornare alla purezza originaria dell'Islam e per sottrarre la cultura islamica al peso del pensiero conservatore".

³¹¹ Mario Nordio, ...cit., p. 17.

³¹² Giraudo, Gianfranco, ...cit., p.16

³¹³ Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, 1998, p. 55.

Come già accennato, si discuterà di un'unica area di indagine, ovvero, quella del Governatorato Generale del Turchestan, in un periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento, perché si crede che, un'analisi circoscritta e localizzata non solo possa mettere a disposizione concetti e dati più significativi, ma può puntualizzare con maggiore enfasi la tipicità ambientale del panorama religioso, politico ed identitario della regione. Si darà particolare spazio alle riforme educative, sottolineando l'impegno e la dedizione che i "maestri del nuovo metodo" – così come furono definiti dagli stessi musulmani dell'Impero Russo - dedicarono alla trasformazione delle *makātib* e delle *madāris*, guadagnando un ampio consenso pubblico e, rovesciando la fermezza del sistema che li precedeva. Infine, preme considerare che la scelta del tema va riallacciata all'interesse che ruota attorno al movimento stesso del giadidismo, che è aumentato sempre più, sia per quel senso di risveglio comune che, come ha osservato Hélène Carrère d'Encausse, trovò una grande fonte d'ispirazione nell'Impero Ottomano - rifacendosi alle gesta del movimento dei Giovani Turchi -; sia per la vivacità musulmana centroasiatica, che dimostrò - ai più conservatori - di essere una forza centrifuga capace di mobilitare tutte le frange della popolazione, facendo intendere la fede musulmana non più come una religione data, ma come una forza *in itinere*, capace di aprirsi ai bisogni moderni e alle necessità del territorio.

2. La creazione del Governatorato Generale del Turchestan

Nella prima metà del Settecento³¹⁴ l'Impero Russo estese la sua influenza sulla regione delle steppe (l'attuale Kazakhstan)³¹⁵ e, dopo un secolo, si stabilì definitivamente in Asia centrale³¹⁶. Alla vigilia della conquista, le terre del Turchestan

³¹⁴ Lo studio condotto da Valeria Fiorani Piacentini offre una spiegazione molto dettagliata a riguardo delle dinamiche politiche che portarono l'Impero Russo alla prima fase del conflitto con i khanati del Turchestan: "I primi attriti con la Russia sorsero quando i capi uzbecchi delle fortezze costruite in tale regione cominciarono a percepire imposte dalle popolazioni nomadi delle steppe vicine, i *Kara-Kirghizi* [Kirghizi] e i *Kirghizi-Kaissak* [Kazaki] da tempo sottomesse allo Zar russo...." Si veda Fiorani Piacentini, Valeria, *La penetrazione russa in Asia centrale*, Giuffrè, Milano, 1966.

³¹⁵ Buttino, Marco, ...*cit.*, p. 19

³¹⁶ L'esercito russo era riuscito a conquistare la regione, non solo per le proprie capacità economico-commerciali e militari, ma anche per una mancanza di compattezza che caratterizzò i *khan* e che li vedeva in continua guerra tra di loro. All'arrivo dei russi, Kokand e Bukhara, pur di indebolirsi a vicenda, preferirono accettare il dominio zarista.

erano divise nell'Emirato di Bukhara e nei rispettivi Khanati di Kokand e Khiva, dove splendevano importanti centri di cultura islamica quali Samarcanda, Tashkent e Khokand.³¹⁷ Il khanato di Bukhara e quello di Khiva riuscirono a conservare una propria indipendenza, mentre il territorio di Kokand fu assorbito da San Pietroburgo e sottoposto, fin da subito, al controllo militare.

L'occupazione dei regni centroasiatici avvenne nella seconda metà dell'Ottocento. L'11 luglio 1867, per decreto imperiale, fu creato il Governatorato Generale del *krai* (paese) Turchestan³¹⁸ e pochi giorni dopo, fu insignito del titolo di Governatore generale Konstantin Petrovič Von-Kaufman.³¹⁹ Lo Zar Aleksander Nikolaevič Romanov – Alessandro II – costituì un'entità provvisoria e, dopo la conquista dell'area della Transcaspia, terminata nel 1885, si giunse all'allargamento della nuova colonia, che comprendeva cinque *oblast'*: Sir-Darya, Fergana, Samarcanda, Semireč'e e Transcaspia, suddivise, a loro volta, in venticinque *uezd*, o distretti.³²⁰ La nuova propaggine vantava un territorio molto ampio che confinava a nord con la regione delle steppe, a occidente con le acque del Caspio, a oriente con la regione del Turchestan Orientale e a sud con l'Afghanistan e la Persia.

La direzione dettata da Alessandro II assimilò questi spazi inserendoli nei circuiti statali e diede inizio a un effettivo processo di russificazione³²¹ che ridusse la distanza geopolitica creatasi nei secoli precedenti tra la "Grande Russia" e le periferie dell'Impero, ponendo fine all'isolamento della regione centroasiatica. Nelle colonie, San Pietroburgo e Mosca decisero di impartire un modello di crescita che faceva leva sull'ammodernamento e l'espansione dei mercati. La dura sconfitta nella guerra di Crimea (1853-1856), fece aumentare la pressione sul Turchestan e, nella campagna

³¹⁷ Tremul, Francesco, *cit.*, p. 51.

³¹⁸ Buttino, Marco, ... *cit.* p. 19.

³¹⁹ La figura di Kostantin Petrovič von-Kaufman fu per lungo tempo mitizzata dai giornali russi, si parlò di lui come l'artefice di una nuova espressione militare e la sua immagine venne associata ad uno dei periodi più importanti della rinascita centroasiatica. In Turchestan, sotto la sua guida vennero costruiti molti quartieri europei e si inaugurò una politica simile a quella delle capitolazioni francesi nell'Impero Ottomano. Per un ulteriore approfondimento si veda Mackenzie, David, "Kaufman of Turkestan: An assessment of his administration 1867-1881", in *Slavic Review*, Vol.26, No.2, June 1967, pp. 265-285.

³²⁰ Sartori, Paolo, ...*cit.*, p. 49.

³²¹ In questo caso viene utilizzato il termine "russificazione" in senso storico, riferendosi alle politiche culturali condotte dalla potenza zarista, politiche che patrocinarono la difesa dei valori slavi in nome di un migliore sviluppo sociale. Si veda anche: Rjazanovskij, Nicolaj Valentinovič, Sergio Romano, *Storia della Russia: dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano, 2005.

militare, i maggiori sostenitori che si distinsero per primi furono gli uomini d'affari dei circoli industriali, perché interessati ad ampliare il proprio commercio verso i settori legati al cotone asiatico e all'industria tessile affine.

La produzione del filato era uno dei principali motivi che legava la Russia alle steppe e alle valli turchestane che, in concomitanza alla guerra civile americana - che si combatteva nell'altro continente - sostituirono le filiere d'oltremare, diventando il principale referente per il mercato zarista e occidentale. I commercianti moscoviti agirono abilmente perché, nello stesso tempo, oltre a chiedere aiuti finanziari al governo per importare il cotone grezzo dall'Asia centrale, riuscirono anche a diventare promotori dell'espansionismo militare.³²² Nel breve tempo, la tecnologia portata dalla nuova globalizzazione agevolò la produzione e lo sviluppo industriale iniziò a trasformare l'antica via della Seta in un polo produttivo di notevole interesse.³²³

Anche i flussi migratori verso il Turchestan, a seguito dell'annessione, registrarono interessanti aumenti. I viaggiatori coinvolti erano per lo più mercanti, soldati o contadini. Molti di loro si stabilirono nella capitale, appropriandosi di spazi, organizzando quartieri in stile europeo e costruendo chiese ortodosse. L'incontro tra i russi e la comunità locale non fu semplice, ed è erroneo pensare che a confrontarsi fossero solo due protagonisti, infatti, l'ondata migratoria, al suo interno, vantò identità variegata quali europee, russe, polacche, ucraine e altre ancora. Anche nel gruppo indigeno, nonostante questo fosse in prevalenza di fede musulmana, gli appartenenti si differenziavano per tipologia di clan, tribù, appartenenze sedentarie o nomadi e religioni.³²⁴

La globalizzazione aprì la strada alla necessità e all'urgenza di un cambiamento che coinvolgesse ogni settore e, l'appartenenza al *nuovo mondo* fece appello anche alla

³²² Buttino, Marco, *La terra a chi lavora. La politica coloniale russa in Turchestan tra la crisi dello zarismo e le rivoluzioni del 1917*, Russica Studi e ricerche sulla Russia contemporanea, a cura di Alberto Masoero e Antonello Venturi, Milano, 1990, p. 293.

³²³ Dopo l'arrivo dei russi, il mercato centro-asiatico del tessile conobbe una vera e propria rivoluzione. Nei bazar della domenica s'iniziavano a vendere beni importati dall'Europa ma prodotti con colori e ornamenti che seguivano i gusti locali. Questa novità è da considerarsi come conseguenza del miglioramento dei trasporti e della rapida interazione del mercato del Turchestan con quello straniero. Si veda Buttino, Marco, *La Rivoluzione capovolta ...*, p. 85.

³²⁴ In particolare va ricordata, per le modeste dimensioni, la comunità ebraica di Bukhara, per ulteriori approfondimenti si veda anche Contu, Martino, Nicola Melis, Giovannino Pinna, *"Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX"*, Casa Editrice Giuntina, Firenze, 2003

rivoluzione dei trasporti e delle comunicazioni. Prima della conquista, nei khanati dell'Asia centrale, gli spazi di comunicazione, i luoghi e i momenti, dove far interagire la collettività con l'ambiente esterno erano piuttosto scarsi, non esistevano giornali, teatri o associazioni culturali. Tutto ciò iniziò a svilupparsi solo dopo la seconda metà dell'Ottocento. Il telegrafo arrivò a Tashkent nel giugno del 1873;³²⁵ la prima banca venne aperta nel maggio del 1875; nel 1899 venne inaugurata la ferrovia che dalla capitale portava a Krasnovodsk, passando per Samarcanda, Bukhara e Askhabad,³²⁶ vennero pubblicati i primi periodici in lingua nativa e furono aperti i primi circoli intellettuali. Anche se all'inizio de XIX secolo il Turchestan centrale denunciava un basso livello di tecnologia e di sviluppo, ciò non deve indurre a pensare a una chiusura totale della regione e, a smentirlo sono anche le molte testimonianze lasciateci nei *travelogues* dei viaggiatori europei. La vivacità e la dinamicità dei mercanti centroasiatici sono dimostrate dalle continue spedizioni che li facevano avventurare per le vie della Russia, dell'Afghanistan, dell'India e della Cina. La loro circolazione e il fermento coincisero con l'incontro di nuovi stili di vita, facendo sbocciare quel sincretismo religioso e culturale di cui si è già discusso.

In Turchestan, dopo l'annessione al governo centrale russo, s'impose una generazione di politici, le cui scelte burocratiche erano dettate direttamente dallo Zar e i nuovi uomini di potere giustificarono la loro presenza come parte di un necessario riordino. La direzione fu sostenuta e patrocinata da un gruppo d'intellettuali che parlavano di un fisiologico avvicinamento al benessere, allo sviluppo e alla prosperità. In questo modo, l'ingerenza zarista fu intesa come un elemento indispensabile per avviare il nuovo processo di ammodernamento. L'*élite* politica, oltre a mascherare l'impronta imperialista, riuscì anche a screditare il ruolo delle amministrazioni locali, accusandole di essere sistemi despotici, creati per soggiogare le popolazioni autoctone e limitare la libertà dell'uomo centroasiatico.

³²⁵ "Turkistān wilāyatining gazeti", 28 June 1873, citato in Khalid, Adeeb, *The Politics ...*, p. 43.

³²⁶ Buttino, Marco, *cit.*, p. 22.

Durante il primo mandato del Governatorato del Turchestan, quale presidente del nuovo distretto, fu scelto il Generale Konstantin Petrovič von-Kaufman,³²⁷ importante figura militare che aveva iniziato a distinguersi già nel 1861, quando ricevette le cariche di Direttore Generale dell'ufficio degli Affari della Guerra, e di vice Ministro della Guerra, al seguito di Dmitry Alekseyevič Milyutin³²⁸. Il Governatore generale, scelto per gestire la nuova colonia, divenne il gendarme dell'area centroasiatica con un incarico che durò ben quattordici anni. Come scrive MacKenzie:

*“Von-Kaufman era il guardiano della sicurezza sociale generale, della moralità pubblica e dell'economia . il Governatore Generale comandava il distretto militare di Tashkent e tutte le sue truppe. L'imperatore permetteva a Kaufman il reclutamento degli ufficiali necessari e l'alterazione dello statuto in conformità delle condizioni in loco. Kaufman [...] avrebbe governato in Turchestan subordinato solo al Ministro della Guerra e all'Imperatore.”*³²⁹

L'atteggiamento che contraddistinse i russi nei confronti del Turchestan fu tutt'altro che benevolo. Rileggendo gli atti dell'amministrazione Von-Kaufman e di alcune testimonianze tratte dai documenti inglesi, si può mettere in luce come la politica russa, nei confronti dell'Asia centrale, fosse legata al mito sintetizzato da Kipling nel 1899 nel concetto di “fardello dell'Uomo bianco” e, credesse nell'efficacia del carattere totalitario di un Impero. La continuità geografica e la tradizione dei rapporti tra la Russia e l'Asia, tra il popolo russo e le popolazioni turcofone, giocarono a favore di un atteggiamento socio-culturale paternalistico.³³⁰ L'Oriente divenne il luogo adatto per portare avanti la missione civilizzatrice e, tali idee, vennero supportate dalle convinzioni che la presa di potere asiatica avrebbe dimostrato, a livello mondiale, la forza coloniale dello Zar.

³²⁷ Von-Kaufman iniziò la sua carriera militare nel 1838 arruolandosi nella campagna del Caucaso dove fu promosso al rango di colonnello e, dopo una promettente carriera militare, fu scelto, nel 1867, come governatore della nuova colonia russa in Asia centrale. Per ulteriori approfondimenti sulla sua politica si veda Crean, Eileen, *The governor-generalship of Turkestan under K. P. Von Kaufmann, 1867-1882*, New Haven, Yale University, 1970.

³²⁸ Il conte Dmitry Alekseyevič Milyutin fu Ministro della Guerra del 1861 al 1881 e fu artefice di un'importante riforma militare nello stesso ventennio.

³²⁹ MacKenzie, David, *Kaufman of Turkestan: An Assessment of His Administration (1867-1881)*, in “*Slavi Review*”, No. XXVI/2, June 1967, pp. 265-285.

³³⁰ Sartori, Paolo, ...*cit.*, p. 51.

Le ricerche compiute da Mosca in ambito linguistico in Asia centrale dimostrarono che le ideologie nazionalistiche classificavano le nuove colonie come la sommatoria d'isolati etnici e linguistici banalmente oggettivati.³³¹ Alla fine del XIX secolo l'etnonimo *sārt*, che ritrovava la sua origine in età timuride e identificava la lingua parlata nelle città della Transoxiana, fu ripreso negli studi etnografi e reinserito nel linguaggio comune per indicare la popolazione uzbeka, sia con valenze discriminatorie, sia con atteggiamenti paternalisti.³³²

Tra il 1870 ed il 1880, furono intraprese numerose esplorazioni, spinte forse più da un'esaltazione patriottica che da un chiaro progetto coloniale. Numerosi ricercatori russi ed europei visitarono la regione turchestana per raccogliere una serie d'informazioni geografiche ed etnografiche e anche il Generale von-Kaufman partecipò a uno di questi viaggi. Scelse di farsi accompagnare da Vasilij Vereshchagin, uno dei più prominenti pittori russi dell'epoca, specializzato in temi orientali. L'intenzione non era solo quella di dipingere alcune scene di quotidianità, ma bensì di dimostrare a San Pietroburgo il degrado del Turchestan attraverso la rappresentazione di quotidiani momenti di vita quotidiana.

In alcune sue opere, Vereshchagin ritrae i dervisci con occhi dilatati e sembianze diaboliche, come a definirli personaggi in preda all'isteria. In altri dipinti, ritroviamo ammassi di teschi abbandonati nei campi agricoli e ritratti che molto probabilmente volevano dimostrare la violenza e la crudeltà di un popolo abituato alle barbarie.³³³ Il tutto servì per avvalorare scientificamente le teorie degli intellettuali zaristi, i quali sostenevano che in Asia centrale fossero ampiamente diffusi atteggiamenti selvaggi dove, gli atti di stregoneria confermavano l'arretratezza culturale e facevano presagire la minaccia del fanatismo religioso.

Si ripropongono qui di seguito alcune delle opere di Vereshchagin:

³³¹ *Ibidem*, p. 53.

³³² Baldauf, Ingeborg, "Some thoughts on the making of the Uzbek Nation", in *Cahier du Monde russe et soviétique*, No. XXXII/1, janvier-mars 1991, pp. 79-96.

³³³ Sull'arte pittorica di Vereshchagin, si veda Schimmelpenninck van der Oye, David, "Vasilij V. Vereshchagin's Canvases of Central Asian Conquest", in *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 17/18, 2009, pp. 179-209.

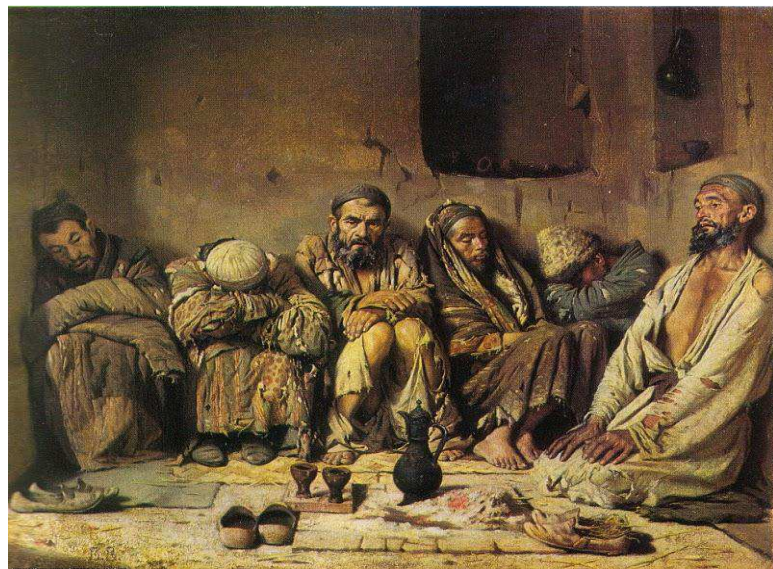
Figura 3



Fonte: http://www.allposters.it/-st/Vasilij-Vereshchagin-Posters_c79161_.htm

consultato il 10 ottobre 2014

Figura 4



Fonte: <http://en.wahooart.com/@/8XZ4PJ-Vasily-Vasilevich-Vereshchagin-Eaters-of-opium>,

consultato il 10 ottobre 2014

Figura 5



Fonte <http://en.wahooart.com/@/8XZ4PF-Vasily-Vasilevich-Vereshchagin-After-Success>,
consultato il 10 ottobre 2014

Anche il Ministro degli Esteri Alexander Mikhailovič Gorchakov, durante una conferenza in Europa, parlando delle condizioni dell'imperialismo slavo del XIX secolo, notò la poca empatia che legava i russi con i locali, e affermò:

*“the position of Russian in Central Asia is that of all civilized States which are brought into contact with half-savage, nomad populations, possessing no fixed social organization /.../ in such cases it always happens that the more civilized State is forced /.../ to exercise a certain ascendancy over those whom their turbulent and unsettled character make most undesirable neighbour.. it is a peculiarity of Asiatics to respect nothing but visible and palpable force; the moral force of reason and of the interests of civilization has as yet no hold upon them.”*³³⁴

³³⁴ Great Britain Parliament, *Central Asia n°2 -1873-: Correspondence respecting Central Asia*, C.704, London, 1873, pp. 70-75.

Gorchakov era un Ministro molto abile e attivo sul fronte internazionale che, nel corso degli anni, aveva intessuto solidi rapporti diplomatici con la Francia, l'Impero Prussiano e la Gran Bretagna. Vedendo l'agire delle cancellerie europee, fu ben motivato a garantire alla Russia un'immagine di Patria al pari delle altre forze colonizzatrici e, nelle sue numerose azioni politiche, paragonò la gestione dei territori asiatici ai modelli coloniali francesi e britannici, enfatizzando la missione civilizzatrice che la Russia portò avanti in nome del progresso delle genti. San Pietroburgo presentò la sua nazione come un attore capace di diffondere la modernità in Asia centrale e, Gorchakov volle dimostrare di essere al pari delle grandi potenze imperialiste, civilizzate e civilizzatrici.

Come ogni imperialismo dell'epoca, anche quello russo non ebbe soltanto obiettivi di ordine politico e militare,³³⁵ gli strumenti di dominio usati seppero differenziarsi puntando anche sul rafforzamento dell'economia e sulla dimensione sociale.

3. L'amministrazione von-Kaufman e la questione islamica

Se è vero che le azioni politiche intraprese dall'Impero Russo erano volte a far sì che San Pietroburgo potesse essere pienamente riconosciuta quale "Patria del progresso", è altrettanto vero che il concetto di modernizzazione e di sviluppo sociale denotarono, fin da subito, forti caratteri d'incompatibilità con l'idea di tradizione religiosa islamica.

Considerando che la posizione zarista all'interno dei territori centro-asiatici fu del tutto particolare, i russi, nonostante fossero esterni ai patti morali che percorrevano le società locali, si trovarono a essere occasione di affare e fonte di prestigio per chi li ospitava.³³⁶ Da subito a questi uomini d'affari furono aperte strade che garantirono ampie agevolazioni, ma le relazioni che nacquero tra indigeni e colonizzatori non furono prive di ambiguità. I rapporti legati con i conquistatori suscitarono perplessità e

³³⁵ Buttino, Marco, *La rivoluzione...cit.*, p. 20.

³³⁶ *Ibidem*, p. 39.

divennero motivo d'imbarazzo tra la gente locale. La divergenza socio-culturale tra gli uni e gli altri creò attriti e difficoltà relazionali tra indigeni e non, solo alcuni *'ulāma'* vennero legittimati ad intraprendere contatti con gli stranieri, ritrovandosi così a far da ponte tra le due fazioni, senza però essere etichettati come dei corrotti o degli immorali, a differenza di coloro i quali invece stringevano accordi commerciali senza badare al peso pubblico. Ben presto, l'incontro con la comunità musulmana, con i loro miti, costumi e abitudini divenne motivo di apprensione e a San Pietroburgo, così come nei territori a essa soggetti, iniziò a diffondersi il timore che queste genti fossero legate a un culto contraddistinto per lo più da forti tensioni sociali. L'amministrazione si schierò contro ogni forma di sincretismo religioso e culturale, insinuando che le abitudini autoctone erano oscurantiste. Si fece strada l'idea che l'uomo musulmano non era un cittadino libero, ma un individuo turbato dal peso della devozione, obbligato a rispettare un essere superiore e sottomesso al suo volere. In tutta l'Impero, il concetto di "fanatismo" divenne sinonimo di Asia centrale,³³⁷ rimarcando la dissonanza tra l'ideologia coloniale e il credo maomettano. Mai, prima di questo momento in Turchestan, l'Islām era stato riconosciuto come un vero e proprio elemento di disequilibrio.

Nei territori del Turchestan, crebbe il pericolo di cospirazione contro l'ordine pubblico e certe pratiche religiose, come la *hajj*,³³⁸ da fonte di sospetto, divennero un elemento di controllo. Von-Kaufman cercò di indebolire e oscurare il ruolo dei funzionari religiosi, proibendogli l'esercizio di ogni attività politica. Le posizioni di *qāzi kalan*³³⁹ e di *shaykh ul-Islām*³⁴⁰ vennero eliminate e a nessun ecclesiastico fu

³³⁷ Khalid, Adeeb, ... cit., p. 88.

³³⁸ *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden 2^a ed., (d'ora in avanti *EI*²). *Hajj* è il nome del pellegrinaggio alla Mecca ed è una tradizione che trova la sua origine negli arabi pagani della penisola arabica pre-islamica. Dopo l'avvento dell'Islam, l'*hajj* venne trasformato in uno dei più importanti obblighi religiosi ed è richiesto almeno una volta nella vita a tutti i musulmani che ne siano in grado.

³³⁹ La figura del *Qazi-Kalan* era nominata dall'Emiro e rappresentava il capo del Dipartimento di Giustizia con funzioni giudiziarie in ambito civile e criminale. Nell'*Encyclopædia Iranica* si legge: "All'inizio del governo islamico in Persia coesistevano un ordinamento giudiziario secolare e uno di matrice religiosa, le corti *'orfi* applicavano la legge comune mentre i tribunali diretti dai giudici religiosi (ovvero i *qāzis*) applicavano la legge sacra. Per un ulteriore approfondimento si veda anche Sarfraz Khan, *Muslim Reformist Political Thought: Revivalists, Modernists and Free Will*, Routledge, Abingdon, 2013

³⁴⁰ Si tratta di un titolo onorifico che appare nei contesti islamici intorno alla seconda metà del IV secolo. Lo *Shaykh al-Islam* emanava le *fatāwā* e aveva un importante ruolo di consultazione durante le decisioni politiche.

riconosciuto una qualsiasi mansione di prestigio. Inoltre, per svigorire e limitare il rapporto con il resto delle altre comunità musulmane, alla nuova colonia zarista fu vietato ogni legame con l'assemblea spirituale per i musulmani della Russia e della Siberia, che aveva la sua sede a Orenburg.³⁴¹

Secondo le teorie del governatore in carica, la frantumazione e la decadenza del sentimento religioso centroasiatico dovevano essere attese nel breve periodo, in quanto, naturale risposta dell'incontro con il modello zarista. Von-Kaufman, infatti, era convinto che il declino dell'Islām, sarebbe arrivato come un effetto spontaneo nel momento in cui la comunità maomettana avesse incontrato la Grande Russia. Le popolazioni si sarebbero convertite pacificamente al credo ortodosso, mettendo da parte ogni convinzione e preferendo alla spiritualità il benessere e il progresso di San Pietroburgo. Questa proiezione, secondo cui i musulmani turchestani avrebbero preferito gli ideali slavi, perdurò per tutto il ventennio di von-Kaufman e rafforzò l'idea per cui, i fedeli di Maometto davanti a un processo di autovalutazione, avrebbero provato un profondo senso di inadeguatezza, facendo ravvedere i loro cuori e le loro menti e, scegliendo il modello imperiale, in quanto, migliore esempio di vita.

Nelle approfondite ricerche di Khalid, troviamo le citazioni di alcune fonti turche che ci permettono di rileggere le autentiche parole del governatore in uno dei suoi discorsi pubblici e capire che von-Kaufman, disquisendo sul tema della religione islamica, era convinto che a essa non si dovesse dare troppa importanza. Si legge che il sentimento religioso doveva essere ostacolato con l'indifferenza e promuovere un naturale processo di decadenza:

*“finding that Islām was accustomed to living in the closest association with the state and to using its power for its own purpose, the local administration realized that the best way to fight it [Islam] would be to ignore it completely. In such a situation, the state, by not allowing Islam to unite under its wing, would condemn it to a process of decay.”*³⁴²

³⁴¹ Nel 1782 venne istituita da Caterina II la *Muftiyat* ovvero la Sede del giureconsulto musulmano che deteneva l'autorità di emettere giudizi in materia teologica e di diritto consuetudinario sulla comunità religiosa. Insediata a Orenburg e, successivamente, a Ufa, e infine, nel 1788 divenne l'Assemblea spirituale dei musulmani di Russia e Siberia.

³⁴² Beliaevskii, *Material po Turkestanu*, St. Peterbourg, 1884, p. 59 Cit. in A. Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, 1998.

A questo punto si è ritenuto necessario considerare una comparazione tra i due diversi pensieri politici russi, entrambi volti verso la gestione delle colonie centroasiatiche, ma denotanti scelte politiche completamente diverse. Von-Kaufman non diede un reale peso alla questione musulmana, si concentrò più sulle mire espansionistiche e la conquista territoriale delle colonie meridionali, mentre Gorchakov, interpretò le comunità indigene subito in termini ostili, considerando la loro diversità come un pericolo da anteporre alla sicurezza statale.

Ancora prima della creazione del Governatorato generale del Turchestan, Gorchakov aveva dimostrato un vivo interesse per la *Umma* asiatica, propose diverse considerazioni sulle minoranze musulmane e indicò i gruppi nomadici come l'asse di disequilibrio delle colonie meridionali. Secondo tali prospettive, queste collettività, non possedendo un'organizzazione sociale fissa e non creando solide relazioni con i khanati sedentari civilizzati,³⁴³ poterono svincolarsi in maniera eccessiva dal controllo di San Pietroburgo. La tipicità errante e il mancato riconoscimento della legislazione russa furono indicati come dei fattori di pericolo e quindi elementi da ridurre, per non limitare il processo d'unificazione imperiale. Von-Kaufman, invece, si era fatto un'opinione diametralmente opposta per cui la questione più preoccupante non era da imputare ai clan raminghi, ma doveva essere ricondotta ai gruppi sedentari, in quanto, rappresentavano le frange più devote e fanatiche. I nomadi, legati a tradizioni che fondevano elementi naturali con i principi dottrinali islamici, si distinsero per un comportamento quietista e l'amministrazione gli concesse la piena libertà di culto. Von-Kaufman era convinto che il credo dei gruppi itineranti non fosse una religione al pari delle altre, piuttosto una mescolanza di consuetudini e sincretismi, dalle radici remote; un dogma talmente astratto e confuso nei suoi connotati, da essere totalmente privo di pericoli.

Nel corso degli anni, l'inquietudine nei confronti dei gruppi sedentari aumentò esponenzialmente e il governo riuscì a legittimare l'intervento statale della polizia, affinché questa li proteggesse dall'influenza del fanatismo islamico, indicato come un elemento tipico dei centri urbani. Inoltre, a tutela del territorio furono create delle forme d'amministrazione che differenziavano tra gli abitanti delle città da quelli delle steppe.

³⁴³ Khalid, Adeeb, ... *cit.*, p. 35.

Durante il mandato di Von-Kaufman, l'Islām non scomparve e il progetto di eliminare la fede islamica si dimostrò essere fallimentare. L'idea di non intervenire nella gestione e nella direzione delle colonie non produsse quel cambio ideologico, naturale e spontaneo tanto preventivato, la fede centroasiatica non si adattò in maniera simbiotica, né si fuse con i valori slavi, per lasciare il posto alla sola identità zarista. Tutt'altro. Sul finire del XIX secolo l'Asia Centrale riscoprì quella caratteristica che in passato la Storia gli aveva già convenuto, l'essere stata (e tornare ancora a essere) un crocevia di popoli e di culture.

Ecco quindi aprirsi un altro capitolo del *Bol'shaja Igra*, più noto come il *Grande Gioco* delle terre centroasiatiche. La regione si ri-trasformò in un crogiuolo di nuove forme di sapere, di moderne burocrazie e d'inediti flussi commerciali dove, fu proprio la fede islamica a emergere, mettendo da parte il quietismo impostogli dalla scuola hanafita, per ostentare un orgoglio e un'identità fino, a quel momento, celati. Tale protagonismo non fu però immediato e indolore, da prima la religione rivelata subì e soffrì il peso culturale del mondo occidentale e, in un secondo momento si trovò costretta a mettere in discussione i valori, gli istituti e i metodi di autoconservazione creatisi. Questa trasformazione creò un terreno di sfide, dove si alternarono forti assonanze a grandi incomprensioni. Come sottolinea Scarcia, la religione islamica, si sottopose a un processo di autovalutazione da cui trasse considerazioni difformi e qui si seguito si propone l'interessante riflessione dell'autore:

“ L'Europa metteva a nudo i miti dell'Islām. Ma l'Europa occidentale, già scanzonata, già decadente, trattava da mito “superato”, antico, inattuale, anche quello che dell'Islam era la caratteristica principale e più sana, l'attitudine teistica, la sublimazione in senso intellettuale-teistico, antiperstizioso, cioè a dire la paleo-laicizzazione del monoteismo assoluto che l'Islam aveva inventato e che galleggiava sicuro, chiaro, potente, sia pure in mezzo alla corte dei luoghi comuni del ta'āwun, del principe illuminato, della maslaha sociale, al di sopra di tutti gli altri miti minori. Il culto della ragione cui l'islam era giunto per conto, e non per averlo imparato da Voltaire e da Rousseau, veniva in giro dai nipoti di Voltaire e Rousseau. Sì che all'Islām, per un abbaglio comprensibile, finirono per sembrare più moderni, cioè più simili alla problematica europea ultimo grido, più degni di vanto, i propri miti, il proprio “misticismo” che restava al di là dello smantellamento della pseudotradizione canonica, che non l'aql e le attitudini scientifico-tecniche da esso

derivanti. Ma a Pietroburgo no; nella capitale russa i musulmani trovavano, che fossero alla moda, i musei zoologici e gli orti botanici, le fabbriche e le zecche; e trovavano ricevimenti mondani cui potevano partecipare, e argomenti di conversazione che capivano. Trovavano soprattutto un socialismo utopistico che, nei migliori, si identificava pienamente con le loro più o meno conscie aspirazioni di monoteisti in astratto spettatori in concreto dell'ingiustizia sociale e della corruzione della corte dei hān e degli emiri."³⁴⁴

4. Il nuovo riassetto coinvolge anche il settore educativo

L'isolamento economico e finanziario delle terre del Turchestan coinvolse anche la vita sociale e culturale della popolazione. A Tashkent, fino a prima dell'arrivo dei russi, gli 'ulāma' e gli intellettuali religiosi avevano avuto il pieno controllo della società, ricoprivano posizioni di alto livello, ricevevano speciali esenzioni dalle tasse e godevano di ampie proprietà private. Erano, di fatto, un'élite capace di monopolizzare l'intera attività letteraria e spirituale, ma con l'arrivo di Von-Kaufman tutto ciò cambiò.

La differenza ideologica che intercorse tra i principî slavi e quelli turchi, fu intesa da San Pietroburgo nella sola accezione coloniale e la Madre Patria fu insignita del diritto di intervenire rieducando i popoli indigeni. Per gestire il riordino delle nuove colonie, il processo di russificazione si concretò dapprima nell'occupazione militare dei territori e, in un secondo tempo, l'amministrazione in carica rese chiara la necessità di dover affrontare anche la questione sociale e culturale delle nuove terre occupate. Il riassetto che la Russia impose al Turchestan richiese una strategia di lungo periodo, capace di convertire non solo i gangli statali, ma anche le abitudini popolari. Non si trattò quindi solo di imporre un dominio armato, ma di introdurre, far accettare e iniziare un processo di assimilazione a favore della cultura slava. Sull'agenda di San Pietroburgo e di Mosca, iniziarono a comparire i primi dibattiti che parlavano delle necessità educative e, la realtà scolastica musulmana iniziò a svelarsi in tutta la sua complessità.

Che il settore educativo fosse - così come lo è anche ai giorni nostri - un campo delicato, è dimostrato dalle molte polemiche che si sollevano, ovunque, quando

³⁴⁴ Scarcia, Gianroberto, "Note su alcuni motivi della cultura tagica e su Ahmad Dānis", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., XI, (1962), pp. 81-82.

s'interviene in un suo riassetto. Nordio ci induce a riflettere su come anche John Locke, in uno dei suoi scritti, aveva elaborato tale concetto, prendendo in considerazione il periodo di studio del fanciullo come un momento delicato e cruciale nella formazione dell'uomo e, notando che i metodi usati in questo particolare periodo possono creare disposizioni mentali definitive. Locke scrive:

*“ Questo è il destino della nostra tenera età, che, formata in un dato modo all'inizio, porta con l'andare del tempo, per così dire, ad una disposizione mentale che in seguito molto difficilmente può ricevere una piega diversa ”.*³⁴⁵

L'autore inglese alludeva probabilmente al fatto che, di tanto in tanto, chi è stato educato con un sistema trova impellente la necessità di educare altri con un'impostazione affatto diverse³⁴⁶ e le medesime riflessioni devono, probabilmente, aver interessato i salotti imperiali russi perché, anche l'*élite* dirigenziale alla fine del XIX secolo iniziò a dedicare le proprie risorse alle scuole e al periodo di formazione nei territori centroasiatici occupati. In un primo momento il modello formativo di San Pietroburgo non ebbe la pretesa di imporsi come un sistema totalitario e totalizzante. Tutt'altro. Questo cercò di guadagnare l'accettazione dei gruppi autoctoni, con l'idea di ottenere un riconoscimento scientifico d'eccellenza immediato. I russi erano convinti della loro superiorità intellettuale ed erano certi che anche i coloni avrebbero preferito l'approccio educativo zarista.

L'insegnamento della lingua russa³⁴⁷ e della legislazione slava furono usati come uno strumento di propaganda, la presenza governativa divenne un *escamotage* che permise agli intellettuali di agire direttamente sulla creazione del nuovo concetto di uomo, forgiando un nuovo impianto ideologico. Furono aperte le cosiddette scuole russo-indigene (*Russko-Tuzemnaha škola*), ovvero, dei presidi che offrivano alla

³⁴⁵ Locke, John, *Saggio sull'intelletto umano e Saggio sull'intelligenza*, Laterza, Milano, 2013.

³⁴⁶ Nordio, Mario, ... cit., p. 21.

³⁴⁷ Non possiamo ricostruire con chiarezza la realtà d'integrazione del Turchestan e, prendendo in riferimento l'elemento linguistico - ovvero l'uso della lingua russa e delle altre lingue indigene come indicatore di cooperazione tra i locali e gli stranieri - possiamo notare che tra la gente del luogo c'era chi lavorava con i russi e capivano la loro lingua. Questi erano gli artigiani, i mercanti e gli uomini di cultura e, anche il censimento di fine Ottocento rivela che a Tashkent più di mille asiatici erano in grado di leggere il russo dimostrando un alto livello di approvazione di questa lingua, anche solo come mezzo veicolare. Si veda anche Buttino, Marco, *La rivoluzione ...cit.*, p. 101.

popolazione turchestane insegnamenti moderni e contigui con gli schemi zaristi.

In precedenza, si è già discusso su come l'arrivo del sistema imperiale portò notevoli cambiamenti al tessuto sociale e, a questo punto, è interessante approfondire lo studio e porre l'attenzione su qualche singolarità, nonché paradosso del sistema educativo. A Tashkent, grazie agli introiti del cotone furono costruite numerose scuole coraniche, ma una maggiore disponibilità finanziaria da parte degli istituti, invece di collimare in un loro miglioramento strutturale provocò un aumento della corruzione interna degli 'ulāma'. Gran parte del denaro proveniente dalle *waqf*³⁴⁸ fu sottratto dalle moschee e venne usato per arricchire i religiosi, anziché utilizzare gli averi per migliorarne le condizioni didattiche. In questo modo si preferì ingrossare i conti personali dei dirigenti e degli amministratori in carica.

Inoltre, il fatto che il governo centrale, in un primo momento, non si oppose alla tradizionale educazione islamica e lasciò grande libertà di espressione alla comunità locale, porta a riflettere su come i russi sottovalutassero le potenziali implicazioni. È chiaro che l'Islām e i suoi fedeli non furono percepiti come elementi di pericolo, né tantomeno come dei possibili antagonisti, forse, sia per la fiducia riposta nelle teorie di von-Kaufman, sia per l'incapacità di capire la logica della fede e della conflittualità, che si nascondevano dietro tale devozione.

5. L'istruzione dei colonizzatori e le scuole russo indigene

Una prima vaga proposta educativa, a favore dell'introduzione dello studio della lingua russa e dei suoi valori negli istituti turchestani, fu avanzata da un mercante locale di nome Sejid Azim-baj. Quest'uomo visse nella parte nuova della città di Tashkent e, durante la conquista zarista, riuscì ad arricchirsi facendo affari con gli stranieri. Parlava il russo, viaggiò attraverso l'Impero e, in qualche modo, era riuscito a convincere i funzionari dello Zar che la sua personalità e il suo progetto didattico avrebbero potuto

³⁴⁸ Nella versione più generale e diffusa nella letteratura occidentale il termine *waqf* è un elemento del diritto musulmano che indica un istituto a scopo di beneficenza ma, nella specifica centro-asiatica la *waqf* indicherebbe una proprietà delle istituzioni caritatevoli musulmane, formate da donazioni personali e versate alla moschea. Queste donazioni venivano gestite dalle istituzioni e servivano come forma di mantenimento per gli istituti educativi. Per un ulteriore approfondimento si veda *ET*² alla relativa voce.

avere una forte influenza sulla popolazione locale, ma l'idea di Azim-baj non ottenne consensi e fu bocciata, probabilmente perché lo stesso governatore riteneva che non fosse opportuno intromettersi nell'attività delle scuole musulmane.³⁴⁹

Alla metà degli anni Ottanta del XIX secolo, uno dei figli di Azim-baj sulla scia del proposito paterno aprì una scuola per i bambini che volevano imparare la lingua russa, seguendo lo stile europeo. L'erede di Azim, che era stato educato secondo i canoni occidentali, conosceva le espressioni straniere e i modi di fare, così decise di ospitare la scuola nella parte orientale del suo palazzo, in una stanza dove non vi erano né banchi, né cattedre, e ci si poteva sedere comodamente su tappeti, come l'abitudine del posto richiedeva.³⁵⁰ Fu scelto Vladimir Petrovich Nalivkin come insegnante perché, oltre a essere russo, aveva vissuto nella valle del Fergana e conosceva perfettamente la lingua locale.³⁵¹ La nuova iniziativa pedagogica si rivolse perlopiù ai figli dei ricchi mercanti centroasiatici tanto più che, alla cerimonia di inaugurazione vennero invitate solo le persone più influenti della città. Gli studenti erano solo trentanove e non a caso tutti figli di *kazii*, di *aksakal* o di deputati della *Duma* cittadina.³⁵²

Per riuscire a guadagnare il maggior numero di consensi, San Pietroburgo cercò di riprodurre un modello non distante dalla realtà delle *makātib* e le autorità incoraggiarono le famiglie turchestane, assicurando loro che ai bambini sarebbero stati presentati ambienti simili alle scuole coraniche, ma con curricula migliori. Le politiche di von-Kaufman vennero duramente criticate e nel 1884, Rosenbach, nominato governatore generale del Turchestan Occidentale, pubblicò un bilancio sulle politiche socioeducative del primo governo, dichiarandolo un fallimento. Secondo Rosenbach il fallimento era imputato all'assenza dell'insegnamento religioso e, Barthold sostenne la medesima tesi. Come scrive Hélène Carrère d'Encausse:

Pour Barthold Vasily Vladimirovič il serati faux d'avoir créé une séparation de fait entre l'école et l'enseignement religieux alors que pour les musulmans ces deux notions sont indissolublement liés. Erreur aggravée du fati que cette coupure ne concernati que les

³⁴⁹ Buttino, Marco, ...*cit.*, p. 44.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

³⁵¹ Carrère d'Encausse, Hélène, "La politique culturelle du pouvoir tsariste au Turkestan (1867-1917)", *Cahiers du monde Russe et Soviétique*, III, No.3, 1962.

³⁵² Buttino, Marco, ...*cit.*, p. 44.

*musulmans et non les orthodoxes et cela au sein des mêmes établissements. Le bilan dressé par Barthold de l'expérience Kaufman n'est pas moins cruel que celui de Rosenbach. Il se fonde sur deux jugements, celui d'Ostroumov qui disait: "On n'a vu sortir de ces écoles ni un Kirgiz russifié, ni même un Kirgiz cultivé"; celui de Gramenickij selon lequel les Sartes n'éprouvaient aucune attirance vers la culture russe et que, de plus, l'idée de porter la culture russe dans la masse était très prématurée.*³⁵³

Le lezioni, oltre a proporre contenuti moderni e insegnamenti scientifici, riconobbero la lingua russa come unico strumento di comunicazione ufficiale. A riguardo è opportuno considerare le riflessioni del già citato studioso russo Gramenickij, che in una delle sue relazioni al Ministro dell'Istruzione, espose la principale motivazione secondo cui era impossibile introdurre le lingue locali nelle scuole russo-indigene come idiomi veicolari o considerare delle materia di studio *"dal momento che le lingue locali non sono sistematizzate né sul piano scientifico né tanto meno su quello letterario, i fanciulli non acquisiscono le conoscenze necessarie né nella propria lingua materna, né in quella russa. [...]"*.³⁵⁴ In successive dichiarazioni, Gramenickij ribadì il concetto dell'inadattabilità delle lingue locali nelle scuole governative e del fatto che, anche nelle *makātib* ogni discorso già era condotto in persiano o in arabo, vista l'imperfezione della lingua *sart* [uzbeka].

Spostando l'attenzione su quello che è il reale contenuto dei nuovi spazi educativi, va ora considerata la giornata e la specificità dei curricula di queste scuole russo-indigene. Nelle prime due ore l'insegnante russo si occupava della lettura, della scrittura e dell'aritmetica, conducendo il dialogo nella lingua dell'Impero, poi si aveva il cambio dell'insegnante e si lasciava spazio a un maestro turchestano che si occupava della dottrina religiosa, insegnata in lingua (locale).³⁵⁵ Nonostante s'introdussero materie moderne come la storia, la geografia e la matematica, le nuove scuole russo-indigene non riuscirono a persuadere i genitori membri dell'*élite* locale e il numero degli studenti rimase molto ridotto, alla fine del 1861, in una circolare a firma del

³⁵³ Carrère d'Encausse, Hélène, ...cit., 1962.

³⁵⁴ Bobrovnikon, N. A., *Russko-tuzemnye učilišča, mekteby i medresy Srednej Azii. Putevyje zametki* [le scuole russo-indigene, la maktab e la madrasa dell'Asia centrale. Appunti di viaggio], San Petersburgo, 1913, p. 5, in Sartori, Paolo, ...cit., p. 23.

³⁵⁵ Sartori Paolo, ...cit., p. 88.

governatore generale e barone Aleksandr Bor Vrevskij, si legge che: “*nelle scuole russe si ottenevano scarsissimi risultati, che gli studenti musulmani non s’impegnavano e i costi erano troppo alti*”.³⁵⁶ Anche nei dati riproposti dalle ricerche di Khalid ritroviamo che, nel 1916, erano meno di 300 i musulmani a frequentare gli istituti governativi, nel Turkestan, e il numero non tendeva ad alcun miglioramento. Il fallimento di questo progetto mascherò ben più seri problemi d’integrazione. Infatti, dalle interviste e dai commenti ritrovati sembrerebbe più avvalorata la teoria per cui i genitori che iscrivevano i loro figli in queste scuole filogovernative lo facevano perché si sentivano costretti; probabilmente, per compiacere i funzionari governativi piuttosto che per iniziare un percorso educativo europeo in funzione di un’istruzione russa. Paradossalmente, nonostante ci fosse chi riteneva utile lo studio della lingua statale, si preferì far seguire, al proprio figlio, lezioni private a casa, in modo da non dimostrare pubblicamente l’aderenza a tali istituti ed evitare di essere criticati dal villaggio e dalla *Umma*.

Molti insegnanti di questi collegi erano maestri locali che avevano viaggiato all’estero, imparando il russo come lingua veicolare. Ne avevano apprezzato il valore non solo come strumento di scambio e facilitatore di comunicazione, ma anche come elemento di distinzione sociale, perché comunicare con la lingua governativa significava avere migliori opportunità d’impiego e facilitazioni in fatto d’integrazione. Nei programmi statali, non solo si ricrearono situazioni, dove i ragazzi centroasiatici potevano studiare con altri studenti di origine russa, ma inventarono, sulla base della logica assimilazionista, il *mythomoteur* di un Impero coloniale, per portare avanti un processo d’integrazione culturale e sociale fin dalla giovane età. Nonostante tali sforzi, furono molte le persone che respinsero l’idea d’integrare la formazione scolastica con valori non islamici, rinunciando così anche alla possibilità di acquisire la cittadinanza russa. Ci fu qualcuno che rifiutò di mandare i propri figli nelle scuole governative e altri che si opposero all’accettazione e alla legittimazione degli stili di vita europei. Tali reazioni acquisirono la forza di vere e proprie azioni, grazie alle quali la tradizione coranica conservò, in un ambiente ostile come poteva essere quello imperialista, un suo prestigio e i musulmani continuarono a difendere l’istruzione classica come un elemento

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 45.

indispensabile per la loro cultura.

Come la Storia dimostrò, fino all'avvento dell'Unione Sovietica, le dottrine religiose islamiche non persero né l'entusiasmo né la loro vivacità, al più aumentarono il loro orgoglio, rafforzando la struttura sociale centroasiatica e plasmando il paradigma di un Islām centroasiatico come un Islām capace di resistere alla forza dello straniero.

Nel passaggio tra il XIX e XX secolo, i russi proposero alle proprie colonie centroasiatiche un concetto di scuola e d'istruzione che s'inseriva nel territorio in maniera blanda, lasciando aperti gli spazi per la consuetudine, ma negarono loro qualsiasi azione volta al supporto, finanziario e istituzionale. Questo incontro/scontro si rivelò un momento fecondo da entrambe le parti dove, come riconosce anche Gianfranco Giraudo, *i burocrati e gli uomini di scienza russi cercarono di capire gli indigeni per dominarli meglio ma, al tempo stesso, fornirono loro strumenti per il riconoscimento e la riconquista delle loro identità.*³⁵⁷

5.1 La realtà delle *makātib* classiche

Nel mondo musulmano le *makātib* erano luoghi adibiti alla riproduzione del sapere coranico e alla prima formazione dei bambini. Fungevano sia da biblioteche, sia da scuole per l'alfabetizzazione, che da centri di cultura. Erano dei luoghi di studio importanti da frequentare se si voleva diventare un buon musulmano, nonché, un passo obbligatorio per la buona preparazione dei fanciulli. Per molti, frequentare questi istituti significò ottenere una distinzione sociale, non da intendere nei soli termini di potere politico, ma dal significato e dal valore sociale ben più ampio. Parte della generazione futura si formò nelle scuole coraniche ed era in questi centri che si plasmarono le prime idee in fatto di aggregazione, comunità e politica, pertanto non stupisce che le *makātib* divennero dei veri e propri punti assi del potere sociale.

Lo storico sovietico Vasily Vladimirovič Bartol'd scrive che quando le truppe zariste arrivarono in Turchestan si trovarono di fronte ad “uno tra i più retrogradi paesi

³⁵⁷ Giraudo, Gianfranco, *cit.*, p. 16.

del mondo musulmano”³⁵⁸ e anche i comprensori scolastici giacevano in un avanzato stato di degrado.

Per meglio ricostruire la realtà di questi luoghi, si è considerato utile rileggere anche le memorie di un importante autore centroasiatico che frequentò le scuole coraniche nella seconda metà dell'Ottocento, per fornire una lettura diretta e un'importante testimonianza, cioè il tagiko Sadriddin Ayni. Nei suoi libri descrive l'esperienza che fece da bambino³⁵⁹ e racconta che nella *maktab* si imparava il Corano e l'alfabeto arabo, ma solo memorizzandone i suoni e le parole, senza una loro trascrizione. Quello che la *maktab* metteva a disposizione era una pura ripetizione sonora e dalle lezioni degli '*ulāma*', difficilmente si poteva imparare a leggere e a scrivere l'arabo.

Ayni non punta l'attenzione solo sulla metodologia dell'insegnamento ma commenta anche le strutture e gli spazi che accoglievano gli studenti. Critico davanti al passato, l'autore ci dimostra che molto spesso le *makātib* trovavano il loro spazio nei cortili delle moschee o vicino alle case dei maestri. Il disordine organizzativo ed educativo prevaleva sul buon senso, i bambini venivano fatti sedere per terra, tra la polvere e lo sporco degli animali, proprio perché nessuno prestava cura al loro agio o al contesto. Nessun piano organizzativo metteva in evidenza le principali linee guida, non c'era un modello di condotta, non era usato un registro di classe o una lista degli alunni, mancavano controlli nelle iscrizioni e nelle presenze. Inoltre, molti degli insegnanti si ritrovarono a dissertare senza aver alcuna idea del concetto di lezione frontale, senza alcuna esperienza precedente e si rivolgevano agli alunni come se parlassero a un pubblico adulto. Altri ufficiali statali (russi) e alcuni insegnanti turchestani descrissero le *makātib* come luoghi inadatti per l'educazione primaria. Khalid, in uno dei suoi studi, riporta una pubblicazione del *Turkestan wilayatining gazeti* (TWG), datata 1916, dove

³⁵⁸ Bartol'd, Vasily Vladimirovich, "Istoriia kul'turnoi zhizni Turkestana", in *Sochineniia*, 1927, Vol. 9, Moscow: iZd. Vostochnoi literatury, 1963-1977, in Khalid, Adeeb, *The Culture and politic reform...*, cit., p. 19.

³⁵⁹ Ayni scrisse le sue memorie, *Ėddoshta*, che furono pubblicate in quattro volumi a Dušanbe solo tra il 1949 ed il 1954. Nella seconda metà degli anni Cinquanta fu fatta una versione in arabo e, lo stesso autore, scrisse anche una versione in uzbeko, *Esdalikar*. Seguirono diverse edizioni in russo, con il titolo di *Vospominaniya* e, solo nel 1988, una traduzione dal tagico persiano del primo volume, a cura di Perry, John R. e Rachel, Lehr, *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Saddriddin Aini*, Mazda Publishers, Costa Mesa, 1988. Per le indicazioni bibliografiche e per le traduzioni delle opere di Ayni si veda anche Svac, Soucek, *A History of Inner Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 345.

192

s'intervistava un insegnante, Hāji Muin, il quale fornisce un'interessante descrizione di questi ambienti e dal racconto del maestro leggiamo:

*“Le makātib erano luoghi bui come celle, nel mezzo della stanza c’era una stufa, al muro erano appesi i bastoni usati per le punizioni corporali, c’erano sudici contenitori dell’acqua da una parte, e dall’altra su tappeti lacerati, sedeva l’insegnante, spesso vestito con indumenti sporchi, irascibile e con l’aria di colui che assume oppiacei.”*³⁶⁰

Approfondendo l’analisi con altre letture e testimonianze, emerge l’immagine di un maestro molto più attento alle proprie cure personali che alla didattica. Il docente era solito farsi preparare il tè dagli studenti, chiedeva insistentemente ricompense settimanali, riconosceva in derrate alimentari, denaro o in regali di vario genere. Non si curava del benessere degli alunni e non vi era alcuna responsabilità in fatto d’igiene e salute. Dal punto di vista comportamentale le liti tra gli alunni erano interrotte dal maestro o dai ragazzi più grandi ed erano previste punizioni corporali che, spesso, ripetevano l’usanza araba delle bastonate sulle piante dei piedi. Anche nella gestione finanziaria delle *makātib* emersero prepotentemente gli interessi personali e la ripartizione del denaro seguiva la salvaguardia dell’*‘ulāma’* a cui era affidata la scuola.

361

5.2 Le madāris

La *madrasa* era la scuola coranica di secondo livello, ma in Asia centrale, divenne uno dei microcosmi più rappresentativi della dimensione dei khanati del Turkestan.³⁶² Erano insegnate varie discipline, tra cui: lingua araba, morfologia e sintassi, logica, retorica, scienza naturali e scienze sciaraitiche,³⁶³ matematica e

³⁶⁰ Khalid, Adeeb, ... *cit.*, p. 32

³⁶¹ Una critica verso gli *‘ulāma’* bukharioti a proposito del degrado dell’insegnamento islamico è evidente anche nell’opera di Fitrat, *Munāzara-yi mudarrisi Bukhārāyī bā yak nafar-i Farangī dar Hindustān dar bāara-yi makātib-i ġadida* [Disputa tra un *mudarris* bukhariota e un europeo in India sulle *madāris* giadidiste], per un ulteriore approfondimento vedi Nordio, Mario, in Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turkestan, (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003.

³⁶² Hillebrand, R., “Madrasa”, in *Encyclopédie de l’Islam*, Leiden 1978, pp. 1119-1144.

³⁶³ Sartori, Paolo, ... *cit.*, p. 68.

letteratura erano facoltative: mentre la lingua materna [...] non era considerata affatto.³⁶⁴

L'impostazione scolastica impose una linea dove il sapere islamico e le attitudini del buon musulmano erano da considerarsi come elementi spirituali necessari in ogni lavoro pratico;³⁶⁵ pertanto, tutte le arti, nobili e non, dovevano essere concepite con un'accezione sacra, e a esse, si doveva legare l'interpretazione delle sacre scritture. La formazione del ragazzo variava secondo il mestiere scelto e l'educazione delle *madāris* seguiva la propria peculiarità, vale a dire che il percorso scelto da un giovane falegname era strutturato in base alle specificità del ruolo sociale che il mestiere aveva. Pertanto, capire cosa fosse una specifica *madrassa* significava comprendere il valore di ciascuna sezione artigiana.

Durante questo cammino si creò una catena di rapporti dove l'apprendista era seguito da un *ustā* (maestro), il quale a sua volta era sotto la tutela di un *āqsaqqāl*, (capo dell'organizzazione di dato mestiere) e l'*āqsaqqāl* seguiva gli esempi dei sacri Profeti. L'*ustā* iniziava a prendere un allievo sotto la sua guida all'età di dodici anni, lo introduceva in casa propria, e durante gli anni gli mostrava tutte le abilità del mestiere. In questo periodo, il giovane doveva dimostrare un comportamento educato nei confronti del succedente ed evitare ogni gesto rude. Non era concesso camminare davanti al maestro, non poteva sedersi senza il suo permesso o rivolgergli la parola chiamandolo per nome. Il concetto del buon musulmano veniva così unito all'idea del buon lavoratore, ai ragazzi non si insegnavano solo le dottrine islamiche, ma s'impartiva un modello di vita, dove il verbo coranico si manifestava in ogni opera, comprese quelle manuali.

Come spiega Khalis, la *madrassa*, oltre a forgiare l'*élite* spirituale, riproduceva una particolare accezione dell'Islām:³⁶⁶

“Il mondo musulmano, al momento dell'incontro, era solamente arretrato. Le sue forme di civiltà erano impigliate da qualche secolo [...] nelle maglie di una sedicente

³⁶⁴ Bausani, Alessandro, “L'odierno ordinamento degli studi islamici nella *madrassa*. Mīr-i ‘Arab di Bukhara”, in *Oriente Moderno*, 34/VI, (1954), p. 396.

³⁶⁵ Khalid, Adeeb, ... *cit.*, p. 28.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

tradizione che, con gli artifici puramente scolastici e puramente esteriori dal *taqlīd*, gabellava pseudoscientificamente per conservazione di pretesi valori antichi forme di civiltà delle quali non vi era in realtà più coscienza. Era la mistificazione di una tradizione, era l'*isnād*, apparentemente irreprensibile ma in realtà falso, che impegnava alla gelosa difesa a oltranza, al punto d'onore della preservazione di un *matn* a cui non si credeva. E fuori dalla pseudotradizione delle *madāris* c'erano, sentiti, ma inconsciamente, i miti, le favole, i complessi»³⁶⁷

Le abilità manuali cercavano nelle gesta dei Profeti delle imitazioni e, in tal senso, Noè diventò il buon maestro nell'arte della falegnameria, mentre Davide fu colui dal quale si imparava a lavorare il ferro. Il maestro, oltre a prendere in riferimento le grandi personalità della storia coranica, suggerì la buona condotta attraverso gli *adab* e, se era il grado di leggere e scrivere, offriva anche dissertazioni di *ulum-I shariat* (diritto islamico) e di *ulum-I tariqat* (misticismo). Generalmente al termine di ogni corso, l'allievo poteva cimentarsi in una ripetizione memonica, meglio nota con il termine *risāla*,³⁶⁸ per dimostrare alla classe quanto fosse stato capace di imparare.

5.3 La formazione religiosa nelle *madāris*

Oltre che un istituto scolastico professionale, la *madrasa* divenne anche il luogo di formazione per i futuri scienziati religiosi.³⁶⁹ Qui, veniva imposto un modello conservatore dove a prevalere erano il rigore e la disciplina e il *ta'lim*, la *tabiya* e l'*adab*³⁷⁰ erano alcuni dei principî fondanti. Il primo indicava la trasmissione del sapere, il secondo l'insegnamento dei corretti metodi di comportamento e il terzo le pratiche centrali della società musulmana.

³⁶⁷ Scarcia, Gianroberto., ... *cit.*, p. 81.

³⁶⁸ Il termine *risāla* ha molti significati tra cui messaggio, missiva, lettera, epistola e monografia. Dal V secolo al XI divenne anche sinonimo di *makāma* ovvero di prosa. Nel contesto centro-asiatico possiamo associare il termine *risāla* ai libri e ai manoscritti che il maestro usava per impartire le lezioni. Si veda la voce "*risāla*", in *EF*².

³⁶⁹ Quelle bukhariote, vantavano già dal XV secolo un'ottima reputazione in tutto il mondo islamico, tanto da divenire riferimento per le altre comunità musulmane.

³⁷⁰ La pratica dell'*Adab* fu islamizzata solo dopo l'VIII secolo, da alcuni autori di origine persiana come Ibn Muqaffa' (756) e Ferdowsi (1200). Nel corso dei secoli il concetto subì delle trasformazioni e arrivò a indicare, alle volte una semplice professione, altre un periodo di formazione. Infine, nel XIX secolo acquisì un senso più comune e divenne sinonimo della buona formazione. Era quell'elemento che, solo chi aveva frequentato le scuole poteva vantare.

Lo studente che iniziava questo percorso, da prima, memorizzava il contenuto e i commenti dei testi islamici e, dopo l'apprendimento memonico, si cimentava nell'arte della disquisizione con gli stessi '*ulāma*'. Il confronto frontale permise di creare un contatto più intimo e personale che, in qualche modo, influenzò l'idea per cui la trasmissione orale fosse una pratica migliore di quella scritta. Come ribadisce Sartori, la comunicazione *vis à vis* assicurò una propria continuità e una stabilità, tramite il sistema dottrinario basato sull'imitazione, enfatizzò più la glossa e il commentario che il testo religioso classico.³⁷¹

L'interazione umana e l'espressione personale che si istaurarono con il proprio maestro divennero elementi di grande importanza anche per una serie di congiunture storiche interessanti. Con il dominio zarista, la censura nei confronti dei giornali e dei libri aumentò, si diffuse un sentimento di paura verso la capacità di controllo che esercitavano le autorità governative e la comunità centroasiatica iniziò a diffidare verso le produzioni scientifiche scritte. Per contro, aumentò il prestigio della comunicazione orale e della sua trasmissione a discapito dell'elaborazione scritta.

Nelle *madāris*, possedere un'adeguata istruzione religiosa non significava però ostentare un certo numero di corsi frequentati ma, piuttosto, esibire una propria *ijāza* (licenza), un documento controfirmato dal maestro che testimoniava il legame e il rapporto personale creatosi durante il periodo di apprendimento. Questo certificato divenne una vera testimonianza del vincolo di conoscenza e di crescita tra l'insegnante e l'allunno.³⁷² Ognuno poteva scegliere la *madrassa* che preferiva, indipendentemente dalla sua ubicazione, non c'erano immatricolazioni formali e lo studente veniva accettato nella scuola solo dopo che il *mudarris* (insegnante) gli consentiva di ascoltare la sua lettura. La relazione tra maestro e studente iniziava, generalmente, con una ricompensa, riconosciutagli di solito in denaro, e nota con il termine *iftitāhāna*. Una volta completato con successo la ripetizione di un libro, il ragazzo decideva se proseguire gli studi e avanzare a una specializzazione successiva. Le lezioni si svolgevano con la cadenza di quattro incontri settimanali e proponevano lo studio di alcuni testi fondamentali, quali: l'*Awwal-I'ilm*, breve traccia delle richieste essenziali (*zururiyāt*)

³⁷¹ Sartori, Paolo, ...*cit.*, p. 68.

³⁷² Khalid, Adeeb, ... *cit.*, p. 29.

dell'Islām; la *Bidān*, esposizione delle regole base della grammatica araba e persiana, l'*Āndād-i muta'allimin*, compendio degli *adab* dello studente; e la *Sharh-I Mullā*, commentario su Ibn Hajib's Kafiya di Abdurrahman Jami, poeta dell'età timuride.³⁷³

L'allievo, dopo aver dimostrato la conoscenza di un *kitab*, poteva passare alla scelta di un testo successivo, il che significava cambiare argomento e iniziare un periodo di apprendimento con un diverso insegnante. I livelli di studi più avanzati proseguivano con approfondimenti nei campi della teologia, della logica, delle scienze naturali e della metafisica. Si partecipava anche alle letture di gruppo, riunendosi per disquisire sul contenuto delle opere e dibattere a riguardo dei temi più interessanti. In questi momenti di studio si era soliti nominare un lettore, tra i presenti, poi, il *mudarris* traduceva, spiegava e commentava il passaggio, infine, la discussione terminava dando la parola a tutti gli allievi presenti.

È importante a questo punto notare anche la relazione che si andava a creare tra gli alunni e i testi sacri, perché il libro non era solo un'opera scritta, ma era un'importante oggetto di confronto, capace di ricreare il valore dell'ambiente circostante. Era una guida che istruiva e indirizzare tra le vie del mondo, era la descrizione e, forse, una delle prime opportunità per guardare al di là del proprio presente. I volumi considerati essenziali per una buona formazione coprivano un lungo periodo, pari a circa diciannove anni, ma va ricordato che non c'era un termine minimo da trascorrere nella *madrassa* e, come già detto, ognuno era libero di scegliere il proprio percorso, a seconda delle proprie intenzioni. Questo tipo di educazione poteva permettere l'accesso a incarichi di alto prestigio come il *mufti* (giureconsulto), il *qazi* (giudice) e il *mudarris* (l'insegnante).³⁷⁴

Una volta terminate le lezioni riguardanti il Corano, l'esegesi delle sacre scritture, la tradizione del Profeta e la giurisprudenza islamica, lo studente poteva partecipare a incontri privati con gli *ulāma* e, in questi momenti, si affiancavano alle

³⁷³ *Ibidem*, ... *cit.*, p. 30.

³⁷⁴ All'interno di un'analisi relativa ai movimenti riformisti in Turchestan, è opportuno chiarire che, quasi tutti i giadidisti ricevettero una formazione religiosa classica e alcuni si distinsero come eccellenze. Khāḡa Behbudī, autore di manuali di geografia e storia dell'Islām e editore di due giornali: *Samarqand* e *Āyina*, dopo aver affrontato il tipico itinerario formativo assunse, da prima, l'incarico di segretario-copista e, successivamente quello di *mufti* all'interno di una *qārīkhāna* (luogo in cui si declama il Corano) di Samarcanda, si veda Begali, Qosimov, Stéphane, Doudoignon,*cit.*

nozioni spirituali quelle più pragmatiche, che davano spazio di riflettere sulle pratiche del commercio e del diritto privato. L'interlocuzione personale faceva emergere credenze e posizioni private, dove molto spesso i severi dogmi venivano sorpassati da un Islām particolare, viziato di sincretismi e incrostato da altri elementi locali. In questo modo i ragazzi vennero a contatto con un credo poliedrico, un Islām non puro, che univa le scritture sacre alle credenze animiste, sciamaniche e provenienti dalle altre fedi dell'Asia centrale.

La diffusione di un sentimento così poroso divenne il terreno di scontro tra gli 'ulāma' quietisti, cioè quelli che accettavano una fede fatta di mescolanze e, i riformatori più intransigenti che chiedevano con toni forti il ritorno della religione rivelata nella sua versione pura. Furono proprio questi ultimi che riuscirono a creare delle sinergie con i giadidisti, reclamando il bisogno di riformare la religione islamica di fine Ottocento e accusando la *Umma* di essere stata contaminata dalle troppe influenze esterne.

6. Il movimento culturale del giadidismo si fa fenomeno

È impossibile datare con precisione l'inizio del movimento del giadidismo ma tale fenomeno, può essere facilmente circoscritto in un arco temporale che si inserisce tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, trovando il suo epilogo nei primi anni del regime sovietico. I centri d'interesse più dinamici e attivi nacquero sotto l'influenza delle ricche contaminazioni anatoliche, che da prima si diffusero in Crimea e nelle terre tatar del Volga e, in seguito, trovarono un'espressione anche nelle colonie russe dell'Asia centrale.

Dal punto di vista semantico, il termine "giadidismo" è da ricondurre alla corrente didattica di Ismail Gaspirali (russificato in Gasprinsky, 1851-1914), un insegnante tataro che vedeva nell'elaborazione di una lingua comune, basata sugli stilemi del turco ottomano, ma semplificata e depurata dagli influssi arabi e persiani, il punto di partenza per l'unificazione culturale delle genti turche. I simpatizzanti di questo docente presero subito le distanze dagli scienziati religiosi classici e iniziarono a farsi chiamare con altri appellativi, come: *ziyālilar* (intellettuali), *taraqqipaewarlar*

(progressisti)³⁷⁵, *yāshlar* (i giovani), o con il titolo di *usul-I jadidchilar* o di *jadidchilar* (i proponenti del nuovo metodo). In Asia centrale, il termine *Jadid* si diffuse velocemente, era un vocabolo che evocava il cambiamento ed fu usato per indicare la necessità di eliminare le vesti del feudalesimo che limitavano l'ascesa politica e la carriera borghese. I *jadidchilar* divennero degli innovatori che chiedevano una svolta sociale raggiungibile con l'adattamento dell'Islām al progresso, che come loro ben ricordarono, era già avvenuto in molti paesi musulmani vicini.

Nonostante questa nuova generazione evidenziò la necessità dell'affermazione di una propria borghesia nazionale non è possibile ricondurla a una cerchia di riformatori politici propriamente detta ed è improprio paragonarli ai Giovani Turchi, o addirittura, ai fomentatori del panislamismo o del nazionalismo. Come scrive Carrère d'Encausse, nonostante questi progressisti non ebbero mai un reale e concreto progetto politico, riuscirono però a dimostrare un proposito indipendentista, talmente forte da stemperare la forte ingerenza coloniale russa e innescare un rinnovamento culturale.³⁷⁶ È per questo che la loro presenza e la loro opera di proselitismo sono da considerare importanti e necessarie in un'analisi che cerca di capire e contestualizzare come l'Islām centroasiatico sia arrivato ad avere una propria identità.

In Turchestan, il bisogno di riordino risvegliato da questi giovani intellettuali fu un evento complesso che non nacque semplicemente come il risultato di un'influenza tatara o in risposta al dominio zarista, ma fu piuttosto un fenomeno sociale e culturale che si distinse in varie entità, orchestrato da tante voci quante lo composero. I *taraqqaewarlar* si rivolsero a un'entità plurima, spinta da esigenze diverse, ma capace di creare un *trait d'union*, un bisogno comune, un appello di una rinascita e di ripresa e un elemento significativo della comunità centroasiatica all'inizio del XX secolo.

All'interno di questa compagine è possibile evidenziare talmente tante tipicità da non poter parlare di un'ideologia unitaria, Khalid parla di vari giadidismi, che vanno dal Volga alla Transcaucasia, ognuno in grado di proporre un volto e una sfumatura propria, ma tutti facente parte di una più grande struttura ideologica. Il fenomeno è quindi da intendersi come una forza ispiratrice che fece da base a numerosi *incipit* e trovò punti di

³⁷⁵ Khalid, Adeeb, ... *cit.*, 165.

³⁷⁶ Si veda Carrère d'Encausse, Hélène, *Réforme et révolution....cit.*

appoggio e fertili luoghi di espansione. Il fenomeno del giadidismo non trovò un unico punto d'origine, il bisogno di rinnovamento non si spostò dal centro verso la periferia, ma al contrario, si creò un vortice fatto di energia, ognuna con un epicentro, capace di mettere in risalto le peculiarità di una propria battaglia sociale da condurre.³⁷⁷ Questi diversi stili ci possono aiutare a definire altrettante strategie e una moltitudine di attori. Ogni voce si caratterizzò per peculiarità proprie, ci fu chi si distinse per il patrocinio di un nuovo metodo educativo, chi elaborò un discorso che vedeva nell'educazione il volano dello sviluppo, chi investì le proprie energie per divulgare il bisogno popolare del saper leggere e scrivere, sia nella lingua dell'impero che nelle lingue locali e, chi invece, iniziò una propaganda, a favore dello sviluppo della stampa locale.

Tuttavia, nonostante i molti divari interni e i propositi discordanti, va ritrovato un senso di coesione, un filo rosso che seppe far emergere l'urgenza di rinnovamento, da intendersi al tempo stesso come una necessità poliedrica e co-partecipativa. Allworth sostiene che le linee di separazione tra i giadidisti furono considerabilmente porose³⁷⁸ e anche Qādiri nota di come sia impossibile individuare dei termini di confine tra alcuni 'ulāma' – favorevoli al cambiamento delle strutture dei nuovi modelli stranieri – e i giadidisti. Bečka osserva che i giadidisti non erano un'organizzazione chiusa e ristretta,³⁷⁹ mentre Carrère d'Encausse scrive che, il gruppo noto con il nome di “*società per l'educazione dei giovani*”³⁸⁰ era nato proprio dalle idee di alcuni innovatori, che ebbero iniziative e modelli riconducibili ai giovani occidentali. Khalid suggerisce che sia improprio dire che furono un prodotto della politica russa coloniale, perché Mosca non adottò misure contro i musulmani centroasiatici, tuttavia “*il dominio russo imposto al Turkestan definì le costrizioni e le possibilità nei quali i giadidisti poterono operare*”.³⁸¹

³⁷⁷ Khalid, Adeeb, ... cit., p. 36

³⁷⁸ Allworth, Edward, *Central Asia. One Hundred Thirty Years of Russian Dominance, a Historical overview*, Duke University Press Books, Durham and London, 1994.

³⁷⁹ Bečka, Jiri, “Tajik Literature from the 16th Century to the Present”, in Rypka, J. Jahn, K. (ed.) *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1968.

³⁸⁰ D'Encausse nelle sue ricerche afferma che questo gruppo verificava la reputazione morale dei potenziali membri e, metteva al voto l'ingresso del candidato, perché prima di essere chiamato giadidista, doveva aver dimostrato di essere un buon membro della società. Per un ulteriore approfondimento si veda l'ampia bibliografia dell'autrice, e in particolare Carrère d'Encausse, Hélène, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981.

³⁸¹ Khalid, Adeeb, ... cit. 37.

Come propongono gli autori di “*Jadidism as an Educational System and a Political Movement in Turkestan*”³⁸², due sono i macro fattori che influenzarono la formazione e l’impostazione di questa corrente di pensiero in Asia centrale: il primo fu generato dall’incapacità del meccanismo centroasiatico di auto-rinnovarsi e di innescare un processo di miglioramento all’interno della società stessa.³⁸³ Il secondo fattore, invece, fu provocato e dovuto dalla superiorità coloniale dell’Impero Russo, che preparò il processo di russificazione della popolazione autoctona, calpestandone i costumi e le tradizioni. La modernizzazione accelerò l’assimilazione delle genti turche e, fu proprio grazie a queste circostanze che i progressisti si distinsero come i fautori di un movimento capace di portare la società fuori dall’*impasse*.

A questo punto diventa importante considerare anche la libertà di azione di alcuni intellettuali all’interno della società e di come questa abbia svolto da stimolo all’interno di un processo di cambiamento. Tale autonomia va inserita all’interno di un contesto coloniale atipico, o meglio, un ambiente caratterizzato sia da una posizione geografica decentrata, sia da uno *status* – quello di governatorato - che permetteva al Turkestan di vantare un buon grado di indipendenza. I giadidisti si trovarono dinanzi a una rara opportunità per quel tempo, non ebbero impedimenti nell’iniziare una vera e propria rivoluzione culturale e colsero l’occasione di sfruttare tale momento. Probabilmente, anche per un naturale effetto di euforia, le prime riforme si ampliarono fino a considerare tutti i settori della società. La base sociale da cui proveniva la maggior parte dei giadidisti era principalmente la borghesia e l’élite culturale locale. Alcuni erano membri del corpo religioso, mentre altri facevano parte della generazione più giovane, che voleva staccarsi dal vecchio regime degli ‘*ulāma*’ e accusava l’ex classe dirigente di avere portato la comunità islamica centroasiatica al degrado culturale. Nonostante il grande cerchio che il giadidismo riuscì a creare, legando a sé diverse personalità, restò comunque tangibile l’attrito tra le figure moderate e i progressisti. Non si può affermare che esistesse una netta separazione o

³⁸²Bazarbayev Kanat Kaldybekovich, Tursun Hazret e Sadykova Raikhan, “Jadidism as an Educational System and a Political Movement in Turkestan (Central Asia), in *International Education Studies*; Vol. 6, No.1, 2013.

³⁸³Siamo quindi di fronte al fallimento dello sviluppo sociale della comunità musulmana centroasiatica, alla stagnazione delle menti e, all’inasprimento del processo di accettazione degli elementi di civilizzazione dell’oppressione coloniale.

un'incompatibilità tra la volontà dell'uno e dell'altro, anzi, come già notato in precedenza, esisteva perlopiù una forza porosa, che denotò una difficoltà ermeneutica fino a non poter separare, in maniera distinta, il ruolo dei riformatori da quello degli *'ulāma'* progressisti. Tuttavia si rintracciarono continui punti di contatto.

La nuova generazione ripose piena fiducia nelle capacità dell'intelletto umano, sostenendo che la scienza dovesse intrecciarsi in maniera armoniosa con le nozioni di tradizione islamica. L'uno e l'altro elemento dovevano essere intesi come forze complementari e non antagoniste, tra l'idea di progresso e quella di fede non doveva emergere nessuna contrarietà. La rivoluzione culturale voleva far sì che la modernizzazione del sapere e il suo nuovo *asset* cambiassero l'atteggiamento della comunità centroasiatica, aiutando il buon musulmano ad aprire la propria mente e a integrarsi con il mondo contemporaneo. Per fare tutto però ciò era necessario assimilare il concetto di "sapere" in maniera differente, l'Islām quindi doveva essere oggettivato e spiegato all'interno dei percorsi laici come quelli di storia, economia, geografia e, di tutte quelle scienze sociali necessarie per un buono sviluppo scientifico.

I nuovi intellettuali cercarono anche di copiare lo stile del sistema scolastico russo, proposero un cambio del calendario e aprirono le sessioni d'esame durante le manifestazioni pubbliche, in modo che l'istituzione scolastica potesse partecipare alle cerimonie esibendo le attività e rendendo la riforma scolastica il più evidente possibile. Durante questi momenti collettivi, i maestri esibirono la loro preparazione religiosa e cercarono di conquistare una parvenza di ufficialità, marcando il concetto che il giadidismo era in linea con la spiritualità locale e doveva pertanto essere inteso come un fenomeno sociale e culturale tipico del Turchestan.

I colonizzatori videro nell'Islām l'essenza della diversità centroasiatica e alcuni intellettuali locali riuscirono a sfruttare la situazione a loro vantaggio. Con il pretesto di fungere da mediatori culturali, iniziarono a presentarsi come personalità capaci di mantenere un ruolo in entrambe le dimensioni, divennero l'anello di congiunzione tra la società musulmana e il regime coloniale, accettarono le onorificenze dello Stato, impararono il russo e iniziarono a mandare i loro figli nelle scuole governative. In questa fase di globalizzazione, il confine delle frontiere culturali tra russi e turchestani si fece sempre più evidente, la dicotomia che sussisteva tra Impero zarista e le

popolazioni centroasiatiche rafforzò il principio per cui le pratiche educative dovevano essere difese e conservate, in qualità, di marcatori identitari e forse proprio in nome di quell'appartenenza turcica che i giadidisti iniziarono a sostenere nei movimenti di liberazione nazionale contro il colonialismo russo.³⁸⁴ La fede, i libri, i vestiti, il cibo, i gesti e la quotidianità rimarcarono le differenze tra i nativi e gli stranieri, tra i musulmani e gli infedeli e diedero forza al quel *bouleversement* che seguì.

7. L'inizio dei cambiamenti

Tra il 1905 e il 1907, il giadidismo in Asia centrale mise da parte ogni suo limite e acquisì un'impronta politico liberal-borghese, propria del movimento ideologico. I progressisti seppero cogliere questo momento di fervore cercando di innescare una rivoluzione ideologica e, sulla scia del cambiamento politico, già iniziato da San Pietroburgo, i discorsi dei riformatori fecero sempre più leva sul bisogno di ammodernamento, rimarcando la veemenza delle idee nazionaliste e la comune avversione della conduzione imperiale.

Essi dimostrarono di saper muovere una forza complessa, da un lato, accettarono la Russia come esempio di modernità - respingendone la gestione imperialista - e dall'altro si scontrarono contro gli *'ulāma'*, restii allo sviluppo e li accusarono aspramente di essere i fautori del degrado musulmano locale. In poco tempo, i giadidisti divennero una forma alternativa al rinnovo intellettuale della società musulmana³⁸⁵ e molti di loro spinsero la loro attenzione verso gli studi comparati, attratti, forse, dalle realtà della Crimea, del Volga, della Transcaucasia, dell'Impero Ottomano e della Persia. Il raffronto con questi paesi fu sostanziale per comprendere il valore del progresso, il ragguaglio enfatizzò il valore della tecnologia e anche di tutta una serie di strumenti già noti all'estero. A tal proposito Fitrat, uno dei più autorevoli insegnante giadidisti, scrive:

“ E’ proprio questa la rovina dell’Islam! Voi popolo islamico vi siete talmente

³⁸⁴ Bazarbayev Kanat Kaldybekovich, Tursun Hazret e Sadykova Raikhan, ...*cit.*, p. 88.

³⁸⁵ *Ibidem*, p.90.

*occupati di ciò che ha scritto Tizio e Caio che siete finiti lontani parasanghe dalla verità della religione dell'islam. Se dieci anni fa un fanciullo di otto anni in margine ad un libro avesse scritto per scherzo “io ho visto il sole a forma di cammello” oggi non vi sarebbe possibile accertare la forma reale del sole [...] tuttavia sosteniamo che nella maktab e nella madrasa, in luogo di versi lirici che compongono la moralità, di insensate ricerche su lām-i gins wa istigrāq, dovete insegnare i testi di etica, aprire tipografie e stimolare il popolo alla buona condotta morale attraverso i giornali [...]. Per quanto ancora ci priveremo della scienza e [resteremo] in questa ignoranza? La scienza è ragione di prosperità per il paese, la scienza è motivo di progresso della comunità, è la scienza che ha fatto giungere i selvaggi e gli incivili d'America a questo rango di eccellenza e di grandezza; è la mancanza di scienza che ha fatto caracollare speditamente i civilizzati dell'Iran nell'abisso del degrado e della miseria; è la scienza che ha fatto di un pugno di isolani inglesi i sovrani d'India, Egitto, Balucistan e di una parte d'Arabia e i Russi i padroni dei musulmani tatars, kirghizi, del Turkestan e del Caucaso; non è forse l'ignoranza che ha sparito i vasti possedimenti ottomani nella mano degli stranieri; non era altro che l'ignoranza che vi ha fatto issare la bandiera della trinità di Francia fin sul tetto della casa dei monoteisti di Fas; fino a quando voi musulmani rimarrete incerti nel debellare questo morbo che consuma la dinastia, e non cercherete un rimedio? È solo l'umanità che mi esorta a dirvi che, se la condotta di voi turchestani sta proprio nello sprecare trentasette anni di vita stimata e importante nello studio di una manciata di futilità, nella privazione della [propria] dignità e di scienze vantaggiose, tra qualche anno non rimarrà [nulla] dell'Islam, del Turchestan, salvo il nome; nome che si troverà [solo] nelle pagine di storia”.*³⁸⁶

Grazie al fiorire e al dilagare di nuovi dibattiti che avvalorarono le tesi per cui, la scienza moderna fosse ormai indispensabile alla società centroasiatica, il Turchestan riscoprì un nuovo valore da dare al campo dell'istruzione. L'importanza della formazione e della sua capacità di aprire le menti iniziò a essere percepita come una questione decisiva e, sia il governo centrale, sia i riformatori iniziarono a ripensare al

³⁸⁶ Fitrat, Munāzara-yi mudarris-i bukhārāyī bā yak nafarī farangī dar Hindustān dar bāra-yi makātib-i gadīdā [Disputa tra un mudarris-i bukhariota e un europeo in India sui maktab giadidisti], Istanbul 1910-1911, in Sartori, Paolo, ...cit., p.78.

loro ruolo da riconoscere agli educatori. Le scuole coraniche erano già state classificate come luoghi inadeguati per lo studio e bastò poco all'opinione pubblica per infiammare una polemica a favore di un loro riordino strutturale:

“Tutte queste disgrazie e questa infamia, tutte queste rovine e le volgarità che hanno ottenebrato noi turchestani, [sono cagionate] dalla mancanza di madāris in eccellente ordine e dal fatto di essere privi di makātib che siano al passo con i tempi. Tuttavia alle persone dotate d’acume sarà chiaro e lampante che nessuna comunità e nessun popolo è progredito né si è sviluppato e che sono molte le comunità che non hanno conquistato grandezza e superiorità se non all’ombra di scuole in eccellente ordine; [...] Anni or sono che i musulmani degli altri Paesi [islamici], inteso il grado di necessità e l’importanza di scuole nuove, compresa la loro utilità e i vantaggi [che quelle recano], hanno gettato le fondamenta [di quegli istituti] in ogni città e in ogni villaggio e si adoprano giorno dopo giorno nel loro sviluppo. Ma noi musulmani del Turchestan non solo non fondiamo nuovi istituti, ma li consideriamo ancora un’eresia, una cosa da proibire. Non lo so; cos’è successo a noi musulmani del Turchestan? Benché ad ogni ora osserviamo e comprendiamo i funesti e i gravi effetti di questa ignoranza, benché coscienti di non stare al passo coi tempi, ancora non ci volgiamo attenti né giudiziosi. O fratelli turchestani! O cari compatrioti incoscienza e ignoranza per quanto [ancora]?[...] dove sono finiti i dottori, gli insegnanti, gli ingegneri, i segretari, e gli altri che per il nostro sostentamento sono necessari quanto il pane e l’acqua? Certo, di mendicanti, dervisci e accattoni, di pecorai, fanciulli e ladri ... ne abbiamo a migliaia che, salvo infamare la giusta religione islamica e insozzare il decoro della pura sharia, null’altro producono. Gli altri popoli, avendo incrementato di giorno in giorno la bontà dei principi morali e lo splendore della religione proprio in virtù di questi istituti profani, attirano verso di sé l’altrui aspirazione; noi, visto che non abbiamo questo tipo di madrasa e di maktab e non ci istruiamo in [tali istituti], scenari di ora in ora la stima e

l'amor proprio, defalchiamo lo splendore e la magnificenza dell'Islam e ci facciamo biasimare dagli altri [...] noi abbiamo bisogno della riforma della madrasa e della maktab.”³⁸⁷

Anche la cultura russa ripropose forti speranze nel settore educativo ma, il confronto tra il sistema scolastico slavo e la complessità culturale del Turchestan, portò tra i giadidisti dubbi e sensi di smarrimento. I nuovi progressisti si trovarono di fronte a sfide parallele, nei confronti dei musulmani l'ostracismo degli *'ulāma'* era un elemento decisamente ostativo, perché alimentava un certo grado di fanatismo tra i fedeli e creava squilibri nella colonia, mentre verso l'Impero c'era la necessità di arginare la troppa ingerenza. Un decreto imperiale, pubblicato il 17 maggio 1875, istituì la creazione di uno specifico dipartimento educativo del Turchestan che, oltre a supervisionare le scuole russo-indigene impose un controllo sulla gestione delle *makātib* e delle *madāris* di tutte le aree musulmane dell'Impero. Nel 14 marzo 1894, il Governatore Generale Vrevsky fu nominato ispettore dei collegi del Turchestan e la sua carica si estese, non solo alla realtà delle scuole coraniche urbane ma anche a tutta la didattica dei maestri itineranti, coinvolti nella formazione delle popolazioni nomadi. Con questa nuova linea, ogni scuola passò sotto il controllo del dipartimento dell'educazione russa, diventando così un oggetto di continua vigilanza. E, fu proprio in questo intricato panorama coloniale che i giadidisti aprirono una terza via. Fecero spazio a coloro che, pur difendendo il credo islamico, chiedevano una riformulazione del valore della fede coranica, affinché la religione non fosse percepita più come un valore assoluto ma come una materia di studio. Questi nuovi educatori volevano ammodernare la comunità islamica senza però perdere la fede.

La scuola fu il settore maggiormente coinvolto dalle riforme, tra i loro principali obiettivi vanno ricordati: la riforma educativa in ambito islamico, a cui si darà uno spazio proprio nelle pagine a venire; lo sviluppo dell'economia della regione; il miglioramento del tenore di vita; la formazione di un capitale nazionale capace di promuovere nuove forze endogene e l'indipendenza dei territori del Turchestan. I

³⁸⁷ Alī zāda, *Mārā islāh-i madāris wa makātib lāzim* [A noi urge la riforma delle *madāris* e delle *makātib*], “Āyina”, 15 novembre 1913, Vol. 3, in Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turchestan, (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003.

giadidisti si schierarono a favore dell'autodeterminazione dei popoli e sollevarono forti attriti contro i despotismi feudali e i fanatismi religiosi. Legarono con la classe borghese e insieme cercarono di collaborare per arricchire il contenuto delle riforme. I cambiamenti sperati non volevano solo essere degli incentivi a sostegno della dimensione ideologica e della propaganda, ma reali elementi di rottura con un passato che ricordava una condizione cupa da allontanare dall'Asia centrale.

La generazione di questi nuovi intellettuali dovette affrontare numerose difficoltà tra cui il rapporto con l'ambiente, non era chiaro ai più, come e dove collocarsi, lo spazio musulmano centroasiatico subì dei cambiamenti inaspettati e iniziò un'imprevista apertura verso l'esterno. Alcuni dei maestri progressisti si trovarono a gestire una doppia identità perché, oltre ad essere giovani impegnati nel perfezionamento degli studi religiosi, in linea con il dettato tradizionale, abbracciavano i progetti di modernizzazione e d'indipendenza, suggerite dal modello europeo. Il poter viaggiare aveva aperto a loro menti e orizzonti. Si erano fatti attrarre dai fermenti internazionali e l'oggettivazione dell'Islām introdusse il concetto secolarizzato del nazionalismo confessionale musulmano, nel quale la religione veniva rivalutata per imporsi come identificazione culturale.

8. I viaggi, la circolazione del sapere e la stampa: i nuovi strumenti della riforma giadidista

Con l'arrivo della ferrovia, del telegrafo, della stampa e del nuovo sistema postale, il paesaggio del Turkestan cambiò profondamente e aiutò i riformatori a comporre una diversa produzione intellettuale. I viaggi, gli incontri e le scoperte scientifiche divennero mezzi fondamentali per la diffusione dei nuovi ideali di rinascita. I mercanti locali avevano già dato dimostrazione di una grande operosità e, come scrive Stephen Dale, all'inizio del XIX secolo l'economia indiana era molto legata ai mercati centroasiatici, ³⁸⁸ il commercio della provincia turkestanica vantava buone interconnessioni e, nel luglio del 1842, si ha la testimonianza di un venditore indiano

³⁸⁸ Per un approfondimento si veda, Dale, Stephen F., *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600-1750*, Cambridge, 1994.

che arrivò a Orenburg con un carico di monete d'oro e d'argento, di cotone fino e tessuti di seta.³⁸⁹ Khanykov riporta di come nel 1842 i commerci tra Afghanistan e India registrassero una media di 3.000-5.000 cammelli l'anno,³⁹⁰ la regione si prestava da corridoio per gli affari tra Russia e Cina, ma i traffici più intesi erano quelli con San Pietroburgo. Lo stesso Arminius Vámbéry, che a metà del XIX secolo attraversò l'Asia centrale, ci dimostra come le influenze russe e l'integrazione fosse in continua espansione e, nei suoi diari si legge:

*"It is by no means any exaggeration to assert that there is no house, and even no tent, in all Central Asia, where there is not some article of Russian manufacture"*³⁹¹

Come i mercanti anche gli intellettuali divennero girovaghi ed esploratori e, iniziarono a confrontarsi con realtà inedite, cimentandosi con strumenti mai visti. L'andar viaggiando si dimostrò proficuo anche per i riformatori che si cimentarono in vere analisi sul campo dove mettere in discussione l'effettività e la contemporaneità delle proprie conoscenze. I giadidisti turchestani aprirono le menti al mondo esterno e, fu per merito di questi pellegrini se le biblioteche centroasiatiche cominciarono ad accogliere nuovi libri e testate giornalistiche, fino ad allora inedite. Il flusso migratorio di questi educatori itineranti che, dall'Asia centrale si spostavano per le vie dell'Impero russo, coincise subito con l'aumento degli interessi artistici e letterari. Divenne chiaro a tutti che la comunicazione e il suo accesso dovevano essere intesi come strumenti necessari per la crescita sociale e non potevano più essere rilegati ai solo ambienti elitari. L'introduzione della stampa fu interpretata come un mezzo capace di ri-pensare il mondo, il suo uso aiutò a tracciare un punto di rottura con il passato³⁹² e, l'emergere dell'editoria provocò una diversa percezione dell'essere cittadini.

³⁸⁹ Mikhaleva, Gersimenko A., *Uzbekistan v XVIII-pervoi polovine XIX veka: remeslo, trgovlia i poshlina*, Taškent, 1991, p.74 in Khalid, Adeeb, ... cit. p.41.

³⁹⁰ Khanykov, Bokhara, pp. 221-228 in Khalid, Adeeb, ... cit. p. 41

³⁹¹ Vámbéry, Ármin, *Travels in Central Asia*, London 1864, pp. 475-476. Molto fu lo stupore e le preoccupazioni inglesi in merito alla penetrazione russa in Asia centrale, tali corridoi infatti avrebbero potuto essere utilizzati dai russi per una eventuale invasione dell'India in funzione anti-inglese. Tuttavia la componente politico militare dell'espansionismo russo nel Turchestan, la funzione anti-inglese e le conseguenti preoccupazioni e contromosse britanniche non sono oggetto della presente tesi.

³⁹² Khalid, Adeeb, "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2, (May, 1994), p. 187.

I libri, le poesie e le commedie teatrali divennero un elemento importante per la contestazione sociale, non stupisce che molti giadidisti, proprio in questo periodo, iniziarono a comporre opere teatrali, imparando a usare la parola come un'arma di propaganda. Il riformismo centroasiatico fece ampio uso dei mezzi di comunicazione, come i giornali, le poesie, i fumetti e le sale dei teatri, forse, perché ne aveva compreso appieno il significato e le potenzialità, si iniziò a seguire le produzioni straniere, comparvero le prime vignette e la satira, divenne un fenomeno capace di travalicare i confini del Turkestan, dimostrando la dimensione transnazionale del messaggio giadidista.

L'autore Zuhūr al-Dīn-zāda, nel brano dal titolo *'Ilm wa taraqqī*,³⁹³ (scienza e progresso) esalta il valore del progresso e sprona la comunità locale a ottenere la saggezza apprendendola ovunque:

“Il progresso e la grandezza di ogni comunità [millat] dipendono dalla scienza. La scienza consiste nel conoscere i precetti e i comandamenti divini e nell'ottenimento dell'arte e delle tecniche profane; ogni comunità e ogni tribù che ha compiuto uno sviluppo ha attirato l'attenzione del mondo attraverso la scienza e la cultura, grazie all'arte e alla tecnica. Ad esempio, se noi consideriamo la storia, osserviamo che i Russi, alcuni anni fa, si trovavano nella condizione in cui la scienza era modesta e l'arte faceva difetto. E notiamo che noi stessi eravamo già civilizzati al tempo del pādšāh Tīmūr, del nostro maestro Fārābī, del nostro astronomo Ūlūgh Bīk, del nostro saggio Bū 'Alī [ibn-i Sīnā], il nostro dotto [al-] Bukhārī, Signore del Vero, il nostro poeta Rudakī... dacché ognuno di loro era unico e ineguagliabile nella propria epoca. I Russi col passare del tempo, affaccendatisi nello studio della scienza e della tecnica, hanno costituito in poco tempo un governo che ora possiede un settimo del globo terrestre e centocinquanta milioni di sudditi musulmani. [Noi] musulmani, che avevamo un quarto del globo terrestre sotto il nostro controllo, a causa dell'indolenza e della mancanza di cura, per la tirannia, lo stravizio e la disattenzione, ignorando la scienza profana, abbiamo perso il nostro potere e poi il nostro governo e la nostra prosperità da noi si sono allontanate e ci siamo accasciati in questo stato di indolenza. Quindi la

³⁹³ Zuhūr al-Dīn-zāda, *'Ilm wa taraqqī*, in *Āyina*, 7 dicembre 1913, in Sartori, Paolo,cit., p.18.

causa del regresso e del declino nostro non c'è. Per di più abbiamo chiuso gli occhi di fronte al fatto che l'inconsapevolezza e l'ignoranza nostra ci ha reso privi e spogli della scienza e della tecnica necessaria e che la scienza e la saggezza che conosciamo da duemila anni, costituite da grammatica, sintassi e logica, ci sono giunte da quelle Tradizioni e da quei Versetti che trattano di scienza, tecnica e saggezza. Non è forse vero che il nostro Profeta, sia su di Lui la pace in Dio, comanda [...] di studiare e acquisire la scienza sebbene stia in Cina? [Egli sostiene che] il credente è colui che ottiene la saggezza o qualsiasi altra cosa perduta ovunque essa si manifesti. Perciò, dal punto di vista islamico, ottenere la saggezza e l'arte che [provengono] da una persona che ha Fede diversa o coscienza avversa, a condizione di trarre profitto dal possedere quelle cose, è necessario e obbligatorio. Poi quel Santo [...] comandò di “ottenere la saggezza e la cultura ovunque e da chiunque l'abbiate vista”, sia egli musulmano o miscredente. Perciò bisogna fare in modo che i nostri figli studino le scienze, la saggezza e la cultura profane, di invogliarli e incoraggiarli verso lo studio dell'arte e della tecnica d'oggi. Non permetteremo che la vita preziosa dei nostri figli adorati vada sprecata nella prigione dell'ignoranza e nella piazza acché restino insipienti e ignoranti: privi della scienza e dell'arte profane saranno preda dei forestieri ...”³⁹⁴

Anche grazie al movimento riformatore del giadidismo, all'inizio del XX secolo, Tashkent divenne uno dei più importanti centri di attività culturale e di produzione letteraria. L'informazione era un'arma contro l'arretratezza economica, morale e politica, i giornali, i teatri, la poesia, gli spazi di espressione popolare e le associazioni culturali erano centri d'incontro, dove le interazioni tra gli ideatori e i pensatori si fortificarono sempre di più. Tuttavia bisogna ammettere che, l'isolamento che l'Asia centrale seppe custodire fino all'arrivo dei russi fu per alcuni versi anche un vantaggio, specie per la trasmissione del sapere. La scoperta delle Americhe, infatti, coincise con un cambio drammatico delle tratte, si passò dalle rotte terrestri alle rotte marittime e i khanati asiatici, in questa globalizzazione, furono marginalizzati fino al loro totale declino.³⁹⁵ In questo periodo di chiusura, sia il khanato di Kokand, sia quello di Khiva

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

³⁹⁵ Per un approfondimento si veda Rossabi, Morris, “The Decline of the Central Asian Caravan Trade”, in Tracy, James, *The Rise of the Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern Period, 1350-1750*, Cambridge 1990.

aprirono numerosi circoli letterari, il fiorire delle opere seguì le linee tradizionali e i maggiori modelli poetici considerati furono i Timuridi, l'isolamento preservò l'unicità del territorio e divenne sinonimo di una perfetta conservazione della cultura locale e del suo gusto autentico.³⁹⁶

L'Occidente islamico (le regioni tatariche, l'Impero Ottomano e l'Egitto) fornì ai giadidisti un modello d'istruzione islamica moderna a cui ispirarsi per l'ideazione e il rinnovamento degli istituti scolastici turchestani. I progressisti, grazie a questi nuovi termini di confronto capirono l'importanza dell'apertura, dell'arricchimento culturale e la necessità di aumentare la propria capacità critica. Gli studenti più promettenti iniziarono a viaggiare, visitarono le *makātib* straniere e, una volta terminati, i periodi di studi, tornavano in patria ricchi d'influenze moderne. In un giornale turco si legge:

“Anni or sono che i musulmani degli altri Paese, inteso il grado di necessità e l'importanza dei makātib-i ġadīda, compresa la loro utilità e i vantaggi [di quegli istituti] in ogni città e in ogni villaggio e si adoperano giorno dopo giorno nel loro sviluppo [...]. Dove sono finiti i dottori, gli insegnanti, gli ingegneri, i segretari e gli altri che per il nostro sostentamento sono necessari quanto il pane e l'acqua? [...] Gli altri popoli, avendo incrementato di giorno in giorno la bontà dei principi morali e lo splendore della religione proprio in virtù di queste scuole attuali, attirano verso di sé l'altrui aspirazione; noi, visto che non abbiamo questo tipo di madrasa e di maktab e non si istruiamo in [tali istituti], scemati di ora in ora la stima e l'amor proprio, defalchiamo lo splendore e la magnificenza dell'Islam e di facciamo biasimare dagli altri [...]: noi abbiamo bisogno della riforma della madrasa e della maktab”³⁹⁷

Tra i più giovani emerse il bisogno di definire una propria appartenenza, capire il legame che univa il popolo allo Stato e la necessità di creare un'identità islamica turca, all'interno di un Impero ortodosso, divenne impellente. Questo bisogno s'inserì in un discorso molto più complesso nel quale si scontrarono le politiche del regime

³⁹⁶ Khalid, Adeeb,...cit. 41.

³⁹⁷ Nei giornali turchestani venivano anche riportate le notizie dagli altri paesi islamici e, si ristampavano articoli di giornali turchi come, il giornale istambulota *Sabāh* all'interno del periodico samarcandino *Āyina*, in Sartori, Paolo, *Altro che seta ...*, p. 34

coloniale, che volevano diffondere un sentimento di cittadinanza slava intesa come appartenenza a una forza europea, con discorsi d'indipendenza, provenienti per lo più dagli intellettuali ottomani e tatars di fede musulmana, che miravano a ottenere una propria entità territoriale turcistanica. Come si è già precedentemente ribadito, i giadidisti, riuscirono a inserirsi all'interno dei discorsi politici, senza però di fatto dare vita a movimenti rivoluzionari, e fecero dell'istruzione e del miglioramento scolastico il loro punto di forza.

9. I giadidisti nell'ambito educativo

La rivoluzione dei giadidisti del Turkestan mise in moto un percorso di rinnovamento ampio che coinvolse tutto il territorio, acquisendo nel tempo un'impronta più diretta ai processi educativi. Invece che la tradizionale istruzione, inseparabile dall'essenza che proviene dalla filosofia scolastica medioevale,³⁹⁸ i progressisti proposero una linea dai caratteri più moderni, introdussero uno stile cognitivo diverso da quello delle *makātib* e, nel breve periodo, le scuole della riforma divennero canali per la riproduzione dei nuovi processi culturali, nonché spazi dove far crescere il seme della battaglia.

Fu così che, all'inizio del nuovo secolo, si arrivò ad avere una tripartizione nella proposta educativa: le *makātib* classiche, le scuole russo-indigene e gli insegnamenti giadidisti. Se dal punto di vista organizzativo ciò mise in difficoltà il territorio, dal punto di vista intellettuale le diverse proposte contribuirono a migliorare il grado d'istruzione locale. Il 14 marzo 1909, il Governatore Generale del Turkestan Pavel Ivanovič Miščenko, attraverso un messaggio al Ministero della Pubblica Istruzione russo, espresse il suo apprezzamento a riguardo del grado di alfabetizzazione, che trovò al momento del suo insediamento:

“The literacy of the natives of Turkestan, especially in its main regions such as Syr Darya, Ferghana and Samarkand, is at a very high level, which is much higher than that of European Russia. A well-developed system of primary schools (schools), secondary and

³⁹⁸ Bazarbayev Kanat Kaldybekovich, Tursun Hazret e Sadykova Raikhan, *Jadidism ... cit.*, p. 3.

higher education institutions (madrasas) tightly covered most of the territory”.³⁹⁹

Tale testimonianza dimostra un buon livello educativo e ci induce a pensare che i bisogni di cambiamento legati al settore educativo, si rivolgessero più verso le modalità di gestione, che verso i contenuti dei curricula. Per i sostenitori del modernismo cambiare la formazione era il modo migliore per iniziare a risanare l'intera comunità islamica, i nuovi maestri oltre a denunciare un diffuso stato di decadenza, cercarono di introdurre anche uno stile pedagogico più efficace. Alcuni fecero pressioni per ottenere un riordino degli spazi, altri puntarono il dito contro la poca flessibilità e la scarsa scientificità del personale. Il Turkestan doveva iniziare a offrire un'educazione e una disciplina migliore rispetto al *target* classico, con programmi allineati alle esigenze globali, che intrecciassero la dimensione religiosa con quella razionale, stando attenti però a non far predominare l'una sull'altra.

Gli intellettuali tatars, da prima introdussero un nuovo modello per insegnare l'arabo e poi, cercarono di stimolare il desiderio di un cambiamento ideologico che, rafforzandosi, doveva diventare il perno della rinascita della comunità musulmana centroasiatica. Rilanciarono il bisogno di creare una vera appartenenza islamica-turca e proposero la concezione di una nuova identità. Nonostante non ambissero a dividere o a minare l'opinione pubblica russa, in una dimensione prettamente politica, cercarono di implementare la cooperazione tra i musulmani dell'Asia centrale che vivevano nell'Impero russo. Ritennero indispensabile fornire agli studenti una spiegazione elementare del Corano, proponendo un approccio più semplice verso gli scritti sacri. Eliminarono il disordine delle *makātib* introducendo una gestione dei luoghi che prendesse in considerazione il reale numero di bambini e il loro diverso livello di apprendimento. Cercarono di creare ambienti più salubri, evitando di utilizzare i cortili delle moschee o i terreni all'aperto, com'era invece costumanza. Introdussero nuovi strumenti didattici, come le mappe geografiche e i globi, promossero il cosiddetto “nuovo metodo” (*usul-i-jadida*) dell'insegnamento dell'arabo e, iniziarono a cercare nuovi finanziatori, consci dell'importanza di avere un numero crescente di sostenitori anche a livello economico.

³⁹⁹ Khalid, Adeeb, ... *cit.*, p. 42.

Nella formazione della *madrassa* i ragazzi erano trattati come dei giovani uomini, degli adulti in scala ridotta e i concetti pedagogici legati alla crescita erano pressoché assenti. Per i giadidisti, invece, l'infanzia era un periodo della vita importantissimo nel quale si formava l'educazione basilare della persona. Il primo percorso educativo non doveva essere inteso come un momento in cui gli obblighi e le responsabilità assumono una percezione assoluta, in quanto, lo sviluppo dell'alunno doveva seguire un percorso graduale. Troppi '*ulāma*' riconobbero ai ragazzi alte responsabilità, non focalizzando l'interesse sull'insegnamento delle nozioni base, ma opprimendo l'allievo con gravosità di ogni sorta. I giadidisti, al contrario, proposero un cambio di rotta focalizzando l'importanza del primo periodo educativo come un momento di crescita.

10. Le scuole del nuovo metodo

L'apertura di scuole da parte dei riformatori divenne l'espedito più rappresentativo del giadidismo tanto che l'aggettivo di "nuovo metodo", in riferimento a un diverso insegnamento della lingua araba che introduceva il modello fonetico suggerito da Gaspirali, in breve tempo, divenne la denominazione dell'intero movimento culturale. I nuovi colleghi riformisti promossero l'insegnamento della lingua russa e stemperarono l'assolutismo delle dottrine religiose per dare maggior spazio alla scientificità. Dall'altro canto i russi, in un primo tempo, appoggiarono questi nuovi modelli perché sembravano avvicinarsi molto all'idea d'integrazione zarista, l'amministrazione zarista vide l'apertura di queste scuole come azioni civiche volte ad assecondare un reale bisogno della società e, seppur libere dal controllo di San Pietroburgo, furono accettate e se ne permise la diffusione. L'Impero percepì questi progetti come una possibilità di secolarizzare e rivalutare il panorama educativo, aprire scuole in controtendenza con la tradizione islamica significava, infatti, indebolire direttamente la parte più conservatrice della *Umma* e stemperarne il fanatismo religioso.

Ben presto l'adozione dei suggerimenti pedagogici moderni e l'apertura di nuovi colleghi si rivelarono essere molto più che semplici diversificazioni didattiche, gli insegnanti iniziarono una rivalutazione del concetto di educazione primaria, acquisendo forza e attendibilità tra la popolazione turchestana. La nuova istruzione doveva essere

concepita come un momento adatto per impartire nozioni primarie dove, all'insegnamento teorico veniva fatto seguire un'applicazione concettuale e un'esercitazione. La grande frattura che intercorreva tra il prima e il dopo, si fece più evidente quando i giadidisti iniziarono a descrivere l'Islām come un mero elemento di studio e non più come un sapere supremo, attorno al quale si dovevano ripiegare tutti gli altri insegnamenti. La morale e il messaggio etico non furono cancellati dai nuovi piani di studio, ma la ristrutturazione portò a ripensare la dottrina islamica in modo diverso. I giadidisti lasciarono un ampio margine di manovra alle discipline scientifiche e introdussero testi scolastici distinti, in modo da separare la didattica dalla pia recitazione.

Nelle scuole dell'*'usul-i-jadida*, gli ambienti scolastici permettevano al bambino di vivere in condizioni migliori alle precedenti, i ragazzi iniziavano un processo di alfabetizzazione più semplice, a portata delle loro capacità, ricevevano fondamenti di matematica, geografia e storia musulmana, imparavano a recitare correttamente il Corano, a pregare, a conoscere i riti islamici e i pilastri della religione rivelata, apprendevano il significato di concetti come quello di *hajj* e iniziavano a rispettare gli *'ādāb*.

Fin da subito i seguaci di Gaspirali introdussero l'insegnamento del metodo fonetico in sostituzione a quello sillabico. Con questo non si limitò lo scolaro alla sola memorizzazione dei testi sacri, ma si trasmisero capacità linguistiche con le quali il bambino poteva iniziare a padroneggiare la lingua araba, leggendo e scrivendo. Nei manuali, scritti dagli stessi riformisti, l'alfabeto arabo fu presentato in maniera graduale nelle sue diverse evoluzioni: prima s'imparavano a leggere le lettere neutre e poi si passava all'analisi delle iniziali, delle mediane e delle finali. Il nuovo metodo d'insegnamento esigeva l'apprendimento dei suoni delle lettere anziché la memorizzazione dei nomi che queste avevano.⁴⁰⁰ S'iniziava a distinguere le consonanti in forma singola e, solo nel passaggio successivo, le unità erano legate in forme più complesse. Tutto ciò si basava sull'assunto che ogni lettera corrispondesse a una sillaba e l'analisi linguistica necessitava prima lo studio delle unità base e, solo dopo aver preso dimestichezza con le forme semplici, si poteva passare alla composizione di parole più

⁴⁰⁰ Sartori, Paolo, ...*cit.*, p. 77.

articolate. Chi ha poca dimestichezza con pedagogia e didattica può trovare curioso che le molte polemiche di allora prendessero origine da un approccio che andava a toccare le radici dell'apprendimento dell'alfabeto ma, di fatto, il nuovo metodo apriva la strada a uno stile più semplice ed efficace⁴⁰¹ che permetteva di padroneggiare la lingua coranica in tempi molti più brevi.

L'introduzione di questo nuovo metodo iniziò a mettere in discussione quelli schemi rigidi di concettualizzazione, per cui il potere e i ruoli dovevano essere interpretati necessariamente come concetti fissi e immutabili. Il nuovo approccio dei progressisti non indicò solo una nuova possibilità per imparare la lingua rivelata, ma impose un ripensamento di tutto il sistema educativo capace di mettere in scena un *bouleversement* di principi e poteri. I portavoce del cambiamento si opposero alla rigidità della consuetudine e all'idea che nella *madrassa* a dominare era il carattere del maestro, preferendo una recita passiva a un reale apprendimento cognitivo. Anche l'ambiente delle scuole giadidiste apparì diverso, si introdusse lo stile europeo pensato per accogliere finestre che facessero entrare la luce del sole e si installarono dei banchi e delle sedie su cui lavorare e potersi esercitare nella scrittura. Il docente sedeva su una seggiola dietro uno scrittoio e poco vicino a lui era posta una lavagna, alle pareti erano appese delle mappe geografiche e di fronte alla cattedra venivano posizionati i tavoli dei ragazzi. Generalmente gli studenti si dividevano in quattro ragazzi per fila che si disponevano ordinatamente, l'uno dietro all'altro.

La necessità di introdurre strumenti "moderni" come panche, cartine e globi divenne uno dei punti focali delle nuove scuole giadidiste, gli studenti non sedevano più per terra in cerchio, intorno al *dāmlā* e, per molti progressisti, passare da un luogo sporco e disordinato, come il cortile di una moschea, a un'aula che permetteva l'accoglienza in luoghi puliti, era un'inconfutabile dimostrazione di progresso, a favore della scientificità delle nuove riforme⁴⁰². Per accedere alle lezioni era necessaria un'iscrizione formale, il maestro aveva la possibilità di utilizzare un registro, con la lista di tutti i nomi dei bambini presenti in classe, e su questo quaderno si annotavano le diverse valutazioni di merito. Alcuni docenti preferirono farsi chiamare *muallim*,

⁴⁰¹ Nordio, Marco, ...*cit.*, p. 20.

⁴⁰² I manuali proposti dai sostenitori del nuovo metodo, non fornivano solo indicazioni sul contenuto delle lezioni, ma dispensavano anche consigli e linee guida su come organizzare gli spazi delle classi.

com'era tradizione tra gli Ottomani e i Tatars, anziché *dāmlā* o *maktabdār* - ovvero i nomi con i quali i maestri centroasiatici erano soliti riconoscersi-, forse proprio per interrompere la continuità con il passato e appropriarsi di un titolo più moderno.

Molte delle scuole progressiste erano solite accogliere un solo insegnante, che generalmente aveva proseguito in maniera autonoma gli studi, quindi, dall'esperienza e dalla pratica limitata. Fu così, quasi per ironia, che i giadidisti si trovarono nella stessa posizione di quegli *ulāma* che avevano tanto accusato, cioè nel ruolo di educatori senza una degna preparazione scientifica. Anche alcuni dei libri in dotazione, scritti dai stessi riformisti centroasiatici, si rivelarono inadatti perché non riuscivano ad andare oltre il livello base delle *makātib* classiche.

Nel Governatorato Generale del Turchestan, il censimento degli istituti scolastici divenne obbligatorio solo nel 1912 ed è pertanto difficile determinare un numero esatto di scuole giadidiste, perché numerosi erano le strutture che si sottraevano alle formalità governative, non denunciandone l'esistenza. Questo ci porta a supporre che, nemmeno gli ufficiali russi avevano un'idea precisa della realtà giadidista in Asia centrale e, il fenomeno delle scuole dell'*usul-i-jadida* non fu oggetto di un attento monitoraggio, né da San Pietroburgo, né dall'amministrazione locale.

Nonostante sia difficile individuare un numero esatto di questi spazi educativi, possiamo però rintracciare altre fonti dimostranti che, la prima scuola dell'*usul-i-jadida* fu aperta in Crimea nel 1884 da Gaspirali mentre, in Turchestan, tale espediente avvenne solo dopo il 1900, quando l'apertura di queste realtà divenne un fatto legittimo e diffuso. Il primo tentativo fu a Bukhara, promosso da alcuni insegnanti tatars che, volevano mettere a disposizione dei propri figli un'educazione diversa da quella classica locale e aprirono questa proposta didattica nel quartiere periferico, dove vivevano. In seguito, ci fu l'apertura di un secondo collegio ad Andijān, questa volta destinato a tutti coloro che volevano, sia modernità in linea con gli stili europei, sia un punto di riferimento islamico che non stemperasse la tradizione. Il proprietario era Sultān Murād-bāy, commerciante e produttore di cotone, che aveva deciso di pagare un insegnante tataro per far educare i figli dei suoi operai.

In merito a questi primi espedienti, Paolo Sartori richiama all'attenzione una lettera del Governatore militare della regione del Syr-Daria, in cui si dimostra che fu

negata all'insegnante Munawwar Qāri la possibilità di aprire una scuola giadidista a Tashkent nel 1901. Si legge infatti che la concessione venne negata perché "... *agevola il fanatismo fra la popolazione musulmana...*", ma a riguardo non si danno spiegazioni più dettagliate su come questo possa accadere e, continuando la lettura si deduce che, in merito ai strumenti pedagogici l'amministrazione riconosce un "... *allargamento dell'orizzonte d'istruzione degli studenti ...*"⁴⁰³ quasi ad approvarne l'utilizzo. Nello stesso anno, dopo numerosi tentativi, Munawwar Qāri riuscì ad aprire una scuola progressista a Tashkent e, due anni più tardi, a Samarcanda⁴⁰⁴ Abd al Qādir Shakūri ne aprì un'altra.

11. I cambiamenti nei curricula

Nel 1910, il programma accademico delle scuole del nuovo metodo era così presentato:

Anno	Materia	Autore	Testo scolastico
Primo anno	Lettura, scrittura e preghiera	Munawwar Qāri	" <i>Adib-I Awwal</i> "
Secondo anno	Scrittura Preghiera e istruzioni religiose	Munawwar Qāri Munawwar Qāri	" <i>Adib-I Awwal</i> " " <i>Hawāij-I diniya</i> "
Terzo anno	Scrittura Istruzioni morali Recitazione del Corano Istruzione religiose Storia sacra Geografia Matematica	Mominjān Muhammadjānov Sufi Allah Yār Munawwar Qāri Munawwar Qāri Hanafi Fatih Kerimi Ināyatullah Mirzājān oghli	<i>Nasāih ul ātfāl</i> <i>Sabāt ul ājizin</i> <i>Taiwid</i> <i>Hawāij-I diniya</i> <i>Tarikh-i, anbiyā</i> <i>Mukhtasar jughrāfiya</i> <i>Hisāb mas'alasi</i>
Quarto anno	Scrittura Recitazione del Corano Etica Storia sacra Aritmetica	Munawwar Qāri Fakhriddinov Hanafi Ināyatullah Mirzājān	<i>Adabiyāt</i> <i>Tajwid</i> <i>Nasihāt</i> <i>Tarikh-I abiyā</i> <i>Hisāb mas'alasi</i>

⁴⁰³ Nordio, Mario, ...*cit.*, p. 18.

⁴⁰⁴ Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim ...cit.*, p. 165.

Arabo	oghli	
Persiano	Maksudi	<i>Durus</i>
	Abdulqādir Shakuri	<i>Jāmi ul-hikāyāt</i>

Tabella 1. Programma accademico delle scuole del nuovo metodo

Fonte: Elaborazione dell'autore sulla base dei dati presentati da Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, 1998

Si desume che nel primo anno le lezioni si concentrarono sullo studio dell'alfabeto e il testo adottato per l'introduzione lessicale era quello di Said Rasul Khja, dal titolo "il primo maestro", sostituito ben presto con "Il primo scrittore" - *Adib-I Awaal* - di Munawwar Qāri. Entrambe le letture erano pensate per facilitare l'ingresso nella scuola elementare e utilizzarono le lingue locali per spiegare la fonetica araba.

Nel secondo anno i concetti affrontati erano più complessi, ma pur sempre in linea con un grado di difficoltà consona all'allievo. Il preferire un percorso graduale risultò più efficace rispetto alle letture presentate nelle *madāris*, le storie e i personaggi, presentati dagli autori giadidisti, erano interpretati da persone comuni, facilmente riconoscibili nella vita di tutti i giorni e per i bambini queste narrazioni erano accessibili e funzionali. Le soluzioni semplificate dimostrarono essere le scelte più vincenti, perché facevano misurare il bambino con problematicità adeguate e favorivano la continuazione del percorso educativo. Le letture coraniche apparvero più difficili nella loro comprensione e fu chiaro il bisogno di un aiuto interpretativo per lo scolaro.

Nei volumi scritti da Munawwar Qāri, che si rivolgevano alle prime classi, troviamo studi di scienze che contengono nozioni di morale ed etica, s'introducevano concetti generali come i mesi dell'anno, secondo il calendario lunare, arabo, russo e ottomano, s'imparavano i nomi degli animali, degli indumenti religiosi, e le pratiche d'igiene comune. Il frasario doveva essere accessibile a chiunque, bisognava evitare l'uso eccessivo delle parabole e dimostrare l'importanza di valori come il coraggio e il nazionalismo. Dal terzo anno in poi, i libri erano sostituiti con le poesie scritte dai riformatori che enfatizzavano la necessità di innovazione, la passione per i valori statali, l'importanza dei nuovi modelli educativi e i sentimenti d'indipendenza del Turchestan.

Tra il novero dei maestri progressisti centroasiatici si distinse, il già citato

Muhammadjān Qāri, che introdusse una visione pedagogica più attenta alla crescita intellettuale e umana del bambino. Nei suoi istituti, la lingua dell'Impero era insegnata per dodici ore settimanali sotto la conduzione di maestri slavi, alcune delle punizioni corporali furono abolite e fu introdotta, come disciplina di studio, anche l'attività fisica. Questa particolare scelta fu però molto contestata e attirò le critiche della comunità che, vedeva nelle pratiche sportive, la violazione di alcuni *'ādāb*.

Nei suoi volumi Qāri cercò di descrivere alcuni esempi di buon comportamento e, qui di seguito per comprendere meglio, si propone la lettura di *Adablik oghlān* ("il Ragazzo che ha l'*adab*", traducibile con "il ragazzo di buona creanza"):

*Un buon bambino doveva ascoltare attentamente, doveva ascoltare con il cuore e l'anima, non doveva guardare in giro, ma essere concentrato verso l'insegnante o l'assistente (khalifat) quando loro parlavano.*⁴⁰⁵

Nelle sue opere, l'autore descrive le vicende di un giovane ragazzo, per esplicitare cosa è la buona condotta e come il figlio di un buon musulmano deve comportarsi:

*Un piccolo bimbo è svegliato dal proprio padre nel cuore della notte perché è assetato. Il padre manda il bambino a cercare dell'acqua ma al ritorno il bambino trova il padre addormentato. Il bambino aspetta in silenzio con l'acqua finché il padre non si sveglia di nuovo.*⁴⁰⁶

Nelle lezioni del nuovo metodo c'erano anche la recitazione del Corano e le evocazioni della benedizione del Profeta, ma con un rigore e una disciplina meno esigenti rispetto agli insegnamenti classici. I giadidisti sostenevano a gran voce che nei loro istituti s'insegnava con più pazienza e forse anche con una velocità e un tempo di ritorno maggiori dai precedenti.

I libri che raccontavano la storia islamica furono scritti perlopiù da tre riformatori, che nel corso degli anni, si distinsero in autorevolezza: Fitrat, Behbudi, e Awlāni. Fitrat divenne una voce autorevole e un punto di riferimento all'interno del circolo

⁴⁰⁵ Khalid, Adeeb, *Jadidism...cit.*, p. 45

⁴⁰⁶ Ivi, p.

progressista, arrivando a denunciare il sistema delle *makātib* come inefficiente. Grazie ai suoi scritti possiamo leggere testimonianze della sua esperienza scolastica come allievo che, dopo molti anni passati nelle scuole coraniche, denuncia il fatto di non aver ottenuto alcun risultato positivo e non aver imparato l'arabo. Paragonò il modello di Gaspirali a quello degli *ulāma* classici, facendo notare che gli europei, che iniziavano a studiare la lingua del Corano, con la versione giadidista riuscivano a parlare in maniera fluente in pochi anni, dimostrando quindi l'efficacia del sistema. Per un buon musulmano era necessario leggere i testi sacri in lingua originale e, per spiegare l'Islām si doveva aver recitato le fonti essenziali tra cui: il testo coranico, gli *aḥadīth* e tutta una serie di commentari, disponibili anche grazie ai progressi della stampa.

Si è già discusso di come l'Islām fu desacralizzato e di come si iniziò a considerarlo una materia di studio al pari delle altre, introducendo il bisogno di capire il corso e l'evoluzione della storia islamica. Arrivare a storicizzare la religione di Muhammad e dei Profeti scatenò severe critiche da parte delle cariche religiose, contrarie a questo tipo di analisi scientifica, perché avviava logiche riduzioniste. Per i conservatori storicizzare la religione rivelata significava, infatti, toglierne la consustanzialità, mentre per i giadidisti desacralizzare l'Islām voleva dire analizzarlo dal punto di vista scientifico, andando oltre la visione conservatrice e riscoprire un valore più confacente alle sfide sociali.

Ogni religione, nel corso della storia, vive delle evoluzioni e dei periodi di riforma, necessari a un processo di autovalutazione e di ammodernamento verso una condizione più vicina alle sfide contingenti e, per i progressisti, ridurre l'Islām a una materia di studio era la soluzione necessaria per aprire la comunità centroasiatica dei fedeli alla modernità e creare una soluzione tra il sacro e il profano.

12. Analisi delle poesie giadidiste

In questa parte della ricerca si è voluto presentare una serie di poesie giadidiste, pubblicate in Asia centrale tra il 1914 e il 1915, per dimostrare in maniera più pragmatica quale fosse il contenuto del pensiero riformatore e degli ideali patrocinati

nelle varie produzioni letterarie. I testi scelti sono stati tradotti da Paolo Sartori⁴⁰⁷ e, vengono spiegati attraverso una parafrasi che ne evidenzia le informazioni più salienti, in questo modo si analizza il tipo di comunicazione scelto dai progressisti e se coglie l'impatto emotivo⁴⁰⁸. Come sostiene Riccardo Picchio, per intendere il fenomeno poetico dobbiamo ampliare il nostro orizzonte sensoriale, individuare i modi e i limiti del nostro conoscere. *“Non che lo studio dell’arte poetica ci riveli vie esclusive verso la comprensione dei problemi “di fondo”, ma non pare possibile investigare l’intima natura della poesia senza una visione totale della condizione e del comportamento umani.”*⁴⁰⁹

Alla gente d’onore⁴¹⁰

*Comunità che non desti dal sonno, che razza di musulmani?
Chi capirà che a dormir con tal razza d’umani ben tosto si muore?*

*Badate, servon la Fede e alla gente non prestano cura:
nel loro proliferare ignoranza comune s’accresce!*

*Se il capitale del tempo volgete con l’incoscienza alla fuga,
che interesse avrà poi chi ci ha fatto pentire?*

*Ignoranza che tutto avviluppa, e non un sentore d’onore,
siamo diventati nemici tra noi, la fraternità se n’è andata;*

*Se gli altri raggiungono lo scopo, ecco noi che aspiriamo ad un ragno di
saggi,
più di così è mai possibile starsene indietro?*

⁴⁰⁷ Tradotto da Paolo Sartori in *Altro che seta, Corano e progresso in Turchestan (1865-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003.

⁴⁰⁸ Quando si leggono le poesie dei giadidisti l’espressione di Goethe *“chi vuole capire il poeta deve andare nella terra del poeta”* conserva il suo pieno valore.

⁴⁰⁹ Picchio, Riccardo, *“La fattura della poesia secondo Jakobson”*, in Jakobson, Roman, *Jakobson Poetica e poesia. Questioni di teorica e analisi testuali*, Einaudi editore, Torino, 1985.

⁴¹⁰ Tutte le poesie sono state tradotte da Paolo Sartori in *Altro che seta, Corano e progresso in Turchestan (1865-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003.

*Alzata la testa, inseguire ben desti la scienza europea,
non stare sempre a pregare, non dà cero frutto,*

*Ma non annodare ai tuoi fianchi eresia qual cintura, non vale, te ne
andrai via dal mondo in un giorno ricolmo d'amaro*

*Se l'edificio è pur alto castello, non farti illusioni
vedendo la casa in rovina, sul capo la volta celeste ti piomba*

*Se chi corre su e giù per il Mondo non sa poi la strada
non riuscirà nel suo scopo, qua e là vagabondo volgendo*

*Tawallā, smettila ora, non sappiamo del tuo segreto altri popoli.
Dire una volta "a Dio chiedo perdono", sta in questo l'onore al Turan?*

(Āyina, 25 gennaio 1914, No.14, p. 223)

L'autore s'interroga su che tipo di musulmani possono essere quelli centroasiatici, dato che passano maggior parte del loro tempo a dormire, verso di loro sono lanciate accuse di pigrizia ed apatia. La *Umma* viene descritta come una collettività che passano il tempo a sopire, non provando alcuno interesse né per il mondo, né per il proprio futuro. Da tanta inerzia non può nascere nessun profitto, perché manca il senso reale degli eventi e non è possibile maturare alcun senso di cambiamento.

Si accusano tutte quelle persone che occupano la loro mente in pensieri religiosi, si preoccupano della fede senza poi aver alcun interesse verso le persone e i compagni di villaggio. Si denuncia questo comportamento perché ipocrita e si sottolinea che tanto egoismo non produce solo sterilità, ma moltiplica l'ignoranza. Molte delle persone che si sottomettono ai precetti coranici si distinguono per essere uomini di fede ma non prestano alcuna cura alla comunità. Secondo i giadidisti, così facendo l'uomo diventa bieco e cieco, in quanto, la fede islamica non può essere percepita nei soli termini individuali, non si può considerare un bravo musulmano solo colui che si adopera negli atti di preghiera e non presta alcuna attenzione ai bisogni della *Umma*.

Lo scrittore continua la sua opera sostenendo che nel corso della Storia, la religione islamica ha maturato un'enorme capitale intellettuale che non deve essere

perso, ma conservato e tramandato alle generazioni future. L'autore sembra voler sottolineare che senza una comunità in grado di mantenere i valori (teoretici e pratici), alle generazioni future mancheranno le basi. I riformisti, proprio in difesa della storia islamica, chiedono un'educazione per tutti affinché ogni fedele sia in grado di farsi da testimone e da tramite, in modo che possa divenire un custode della fede.

L'ignoranza non può essere interpretato come un elemento d'onore ma un pericolo da debellare, acceca le menti e rende nemici chi non lo è. Pone gli uni contro gli altri e i fratelli diventano avversari. L'uomo deve scegliere la ragione per non farsi accecare dall'odio e dalla cattiveria. La comunità centroasiatica ottiene risultati che sono imbarazzanti al confronto con le altre realtà islamiche e non è possibile accettare questo tipo di abbandono. È tempo di alzare la testa e guardare i ritmi europei, rivolgersi a loro per capire come migliorare e raggiungere il benessere.

L'uomo centroasiatico deve capire che passare il tempo solo a pregare non può aiutare la società, il progresso arriva dal lavoro e dalla ricerca. Rispettare i dogmi religiosi in maniera eccessiva, colpevolizzarsi, infliggersi dolori e annullarsi come persona porta solo ad avere rimpianti, non si può vivere di illusioni e continuare a credere di essere i migliori. Presto la verità si mostrerà pesantemente. Chi corre senza una metà è destinato a perdersi, pertanto non bisogna cadere in questo pericolo. Non può bastare al buon musulmano chiedere perdono, si deve ravvedere e cambiare comportamento. Infine, lo scrittore, si rivolge a colui che giace nell'ignoranza chiamandolo *Tawallā*, e lo si esorta a trasformarsi in una creatura sapiente e coscienziosa per essere degno di onorare il territorio del Turkestan e la religione musulmana.

Mukhammas

*Abbiamo occhi ciechi, spalancati o Dio, per tua grande pietà
Ma non affannatevi in cure, ché questo malanno rimedio non ha*

*Non so perché, il nostro progresso non sa camminare,
Non se n'accorse il destino, che scienza incombeva su noi
I risultati guardate di tale innovare: canizie.*

*Compiuta eresia, non avreste timore di Dio,
Al popolo non guardavate nel tronfio cammino.*

*Ipocrisia, sempre spreco, non opera pia.
Nell'orto di tecnica e scienza voi non conosceste sventura,
Guardate: noi a cubiti abbiamo ben arrotolati turbanti*

*Il giovane non si è annoiato a seder nelle case da tè,
I vecchi han rincorso le zuppe, divine profferte, si sono ammalati;*

*a parole finiscono il loro lavoro e si vantano tanto;
hanno negato la scuola al fanciullo di strada*

*Se verrà quello a studiare, tu non lo fermare!
Invece di dire: "Ora vattene! Vattene via!"*

*Settantadue le nazioni cui dietro corriamo a rimorchio,
Non abbiamo levato la testa da questo incosciente dormire.*

*Non s'è vista del nostro talento una traccia presente:
Implorare per noi libertà da sì grande malanno
Gli altri son diventati usignoli, noi siamo le cornacchie di sempre*

*Vien ora, non startene a letto, Tawallā, ubbidiente,
a Dio piegati oggi, e stanotte continua a pregare,*

*Fa che le lacrime degli occhi tuoi siano fiume Ğayhun
Ovunque sia turno di scienza e di tecnica, studia!
Ci disse nei suoi hadith lui, quell'uomo del viaggio notturno nei cieli.*

(Sadāy-i Turkistān, 13 giugno 1914, No. 18, p.2)

Il poeta in questo canto accusa i musulmani di essere ciechi, capaci di vedere e venerare solo Dio, ma il problema reale del fedele non sta nel lodare il suo Altissimo bensì sul bisogno di interrogarsi sul fatto che il progresso centroasiatico sia lento e sulla

considerazione che, nel corso degli anni, il Turchestan ha perso ogni splendore e a patire la povertà e il degrado è solo il popolo.

S'interroga sul perché la regione turchestana sia arrivata a una tale incuria e si domanda perché nessuno abbia messo freno al disinteresse verso il benessere. S'interpella sul perché chi non dona benessere alla comunità di fedeli non si senta al pari di un eretico e in difetto con Dio.

L'ipocrisia deve essere considerata uno spreco, ridotta e non perpetuata. Le menzogne hanno cercato di convincere i turchestani di avere ottime doti in fatto di scienza e tecnica, ma tutto il loro sapere non è servito ad altro che per arrotondare turbanti. I giovani non si sono annoiati nel passar il loro tempo nelle sale da tè, e i vecchi, aspettando invano nelle loro tradizioni, si sono ammalati.

Gli anziani hanno parlato senza che i discorsi divenissero fatti, hanno negato ai bambini più poveri la possibilità di andare a scuola, e non si sono pentiti. Ora i giadidisti vogliono che i tempi cambino e che ogni bambino studi. Il moto "Vattene!, ora va Via!" deve scomparire e lasciare posto ad altri consigli. Non si può più lasciare un bambino senza istruzione.

Sono settantadue le nazioni che precedono il Turchestan e che hanno dimostrato un livello scientifico ben superiore, ma la cosa più difficile è ammettere che fino ad ora i centroasiatici non si sono accorti della disfatta, non si sono resi conto del loro declino. Non esiste una dimostrazione odierna di un successo scientifico che provenga da Tashkent. Nello sviluppo i Paesi stranieri sono migliorati a tal punto da diventare usignoli, mentre i centroasiatici sono rimasti le cornacchie di sempre. Poi, chi scrive si rivolge ancora al ragazzo esortandolo di uscire dal letto, continuare a pregare e a essere ubbidiente a Dio. Dopo aver pianto tutte le lacrime che ha deve destarsi, aprirsi alla scienza e cominciare a studiare. Questo insegnamento trova le sue origini nel comportamento del Profeta, ed è proprio nella conclusione dove si legge che fu Muhammad a esortare i suoi seguaci a viaggiare, conoscere e studiare.

Noi e gli altri popoli

*Tu vedi, o popolo, genti che al mondo non vagano oziose,
non se ne stanno così come noi, in osteria giorno e notte*

*Essi lascian la patria, s'affrettano colti dall'Europa:
studiano scienze diverse, all'ombra in un angolo solo non se ne stanno così*

*Là da principio il maestro eloquenza impartisce,
non catechizza a bestemmie e bastone alcun padre l'allievo,*

*Fedele al popolo quello se studia, ma non come noi
che solo sgambiamo nel primo sentor di una festa*

*Il parlamento di Pietroburgo? Occidente, Oriente non è:
arrivano i Russi, comandano, il collo non piegano mai,*

*E se chiudon battenti a Bukhara, in Egitto, a Istanbul, Crimea
e nel Caucaso: niente sospiri, né lo sgranar di rosari che son lunghi un
braccio.*

*Gli altri la vogliono in moto, la loro nazione, sia pur giovincella,
come noi non si stanno a pensare né cianciano invano*

*La moglie di quelli Iddio prega perché le aumenti la prole,
di mercoledì al camposanto non va a innaffiare la tomba,*

*A chi la precede non ruba nemmeno di giovedì il posto suo,
né gli occhi si strucca con terra di qalandarkhāna*

*Se là uno s'ammala, su, sotto coi farmaci! Certo i dottori
alla birra od al vino non predican, no, la passione*

*11 Perché Tawallā non osserva verace parola? Non è che si parli così!
Là dove stende ignoranza il suo velo, oh, gli occhi non vedono, no.*

(Sadāy-i Turkistān, 13 giugno 1914, No. 18, p.2)

In questo scritto si critica aspramente il comportamento locale e si punta l'attenzione sul confronto con gli altri popoli che, a differenza dei turchestani, non oziano e non perdono il tempo nei vizi. Si accusano gli uomini di stare giorno e notte nelle osterie a bere e fumare. Gli altri lasciano il paese, viaggiano per il mondo, si spostano da un posto all'altro dell'Europa per scoprire nuove realtà, studiano scienze diverse e non si fermano a contemplare il piacere. Il loro piacere nasce dal movimento, dalla ricerca e dalla scienza, e non ha alcuna affiliazione con l'apatia e la pigrizia.

Nelle loro scuole il maestro insegna, non si rivolge agli alunni in toni autoritari con volgarità, bestemmiano e bastonano come fosse un padre. Chi studia resta fedele al popolo, attento prima al dovere che ai bagordi, i turchestani, invece, alla prima festa non perdono occasione di abbandonare tutto e darsi al divertimento. Non hanno come priorità il dovere ma il piacere. San Pietroburgo non sembra essere né una versione dell'Oriente, né una dell'Occidente, i russi impongono il loro volere con ostentazione e arroganza.

Gli altri musulmani lavorano per il bene della propria nazione, non perdono il loro tempo in futili faccende, sia le donne, sia gli uomini sono indaffarati a stancarsi e occupati in attività di profitto, pertanto una moglie non passa il suo tempo solo a pregare i defunti e spera di aver prole, perché ogni membro della famiglia si adopera al suo sostentamento. Le altre donne sono oneste, non vanno a rubare il posto della preghiera e non si dipingono il volto come fosse sempre festa.

Un uomo non turchestano, invece, quando è malato ricorre ai farmaci e non restare debilitato a lungo perché in attende i rimedi divini. I dottori non guariscono con vino o birra, ma con miscele che sono frutto della scienza.

Lo studente deve, prima, opporsi all'ignoranza che alcuni legittimano con la religione, deve smettere di ascoltare le versioni turchestane e capire i ritmi del mondo per poi adeguarsi e rincorrerli. Il ragazzo deve crescere diventando una persona migliore e può farlo solo distandosi da questo stato di apatia.

Uno sguardo al mondo

*Guardate dove corrono gli aeroplani per il cielo,
voi proprio, o ciondoloni, perché ancor non riuscite a vedere?*

*Senza soldi, discorrono alcuni pensando al dolore di molti,
voi, di ritorno da feste ancor non v'assalta vergogna*

*Hanno fatto sparando il cannone i Russi del loro nemico aquilone,
voi qui in giardino suonate la battola e ancor non riuscite a tirare di fionda*

*Una suona il grammofo, suona per mille concerti puntina,
e con un cabaré, o tu senza cura ancor tranquillo non riesci a dormire*

*Altri, andando a ginnasio e studiando, acquisirono scienza,
voi intrecciate cestelli e ancor ignorate che sia lavorare*

*Non sapendo di scuola, non si opera sì come a un uomo conviene,
inerti, inconsci giacendo, voi ancor non riuscite a levarvi*

*Comprando caro e vendendo per poco, mangiate voi tutto in un subito,
soli tramontano, ed albe si levano, e ancor non riuscite a lasciare i vostri
agi*

*C'è chi in vita sua non ha visto mai un soldo, ma ha aperto dovunque
bottega, ho fatto io fallimento, esibendo contante.
Ancor non riuscite a condurre gli affari*

*Sempre fiacchi, a lavori da niente vi ringalluzzite,
ad arraffar per botteghe voi ancor non riuscite a condurre gli affari*

*Mai dai Russi si prenda l'esempio: i giovani vanno guidati,
voi alle feste non mai rinunciate, pur senza reggervi in piedi*

*O gente qui di Taskent, a studiare mettetevi oggi la scienza,
l'uomo senza di quella è smarrito, o ancor non riuscite a capirlo?*

*Sappi, nell'incoscienza čaykhana ingrassano solo le quaglie,
non so quando si sveglieranno, ma ancora voi non ce la fate*

*Tu guarda alla gente d'Europa, indefessi si studian le scienze,
voi, aperto sul petto di ĉapān, ancor non riuscite a esser maschi*

*Cinquant'anni da quando si sono impiantati a Taskent, questi Russi
hanno eseguito i lor canti, voi qui non avete imparata*

*E' vita questa, o è un viaggio, od è questa visione?
E' sensato oppur folle? Se io lo scrivessi, voi non leggereste giammai*

*Il suo dolore ha versato, Tawallā, vi ha espresso il proposito suo,
o amata sua gente, non dite di non saper scrivere ancora.*

(Sadāy-i Turkistān, 29 ottobre 1914, No. 45, p.2)

In questa poesia i giadidisti ricordano l'importanza di rivolgersi al mondo esterno per uscire dall'apatia che costringe le genti turche dell'Asia centrale in uno stato di depressione scientifica. Secondo i giadidisti, il confronto con le altre comunità può risvegliare la voglia di progresso, necessaria a cambiare e ad accelerare il senso pratico dello studio, e del sapere. Non sapendo cosa è una scuola, non si può capire come deve essere affrontato seriamente il percorso didattico e si ignora come possa offrire la proposta scolastica. Si deve prendere esempio dai russi che formano i loro giovani e li aiutano a capire il mondo del lavoro. I giadidisti chiedono di guardare gli aeroplani in cielo, simbolo di progresso altrui e capire che anche il Turchestan deve ambire allo stesso sviluppo tecnico. La gente di Tashkent deve smettere di perdere il tempo in attività futili e iniziare a studiare per avanzare.

Il testo inizia dicendo di guardare la scia degli aerei in cielo, di capire cosa sia in grado di fare l'uomo evoluto e di smettere di accettare tanta ignoranza. Si accusano le fortune dei privilegiati che non badano al resto della popolazione e non si curano dei loro dolori. Non esiste vergogna, né nel perdere tempo a festeggiare, né nel disperdere denaro ed energie in frivolezze. I Russi hanno la capacità di avere armi tecnologiche capaci di distruggere ogni dove, mentre i centroasiatici non sono neppure in grado di suonare le fiandre. Lo scrittore non ha remore nell'offendere l'arretratezza delle genti e accusa il loro lassismo.

Gli altri popoli della musica hanno fatto un'arte, i turchestani invece giacciono in un'ignoranza tale che neppure sanno come trasformare le loro attività in pregi e riconoscenze. Nel mondo gli altri ragazzi si sono istruiti e ora sanno ragionare, in Asia centrale non si ha neppure l'idea di cosa sia il lavoro, capita che una persona intrecci cestini e non sappia che possa ricavare profitto da tale pratica. Non essendo mai andati a scuola si ignorano le cose più pratiche, un uomo non sa ragionare, non sa contare, non sa gestire il tempo e lo sforzo. Non è possibile crescere senza un'educazione, quella domestica non può bastare.

L'uomo non istruito non sa fare economia, non capisce come gestire i propri averi e sperpera, lasciandosi abbandonare ai suoi vizi. Nel resto del mondo le persone hanno conosciuto le politiche sociali che aiutano anche il più piccolo imprenditore a rendersi indipendente e, grazie a strumenti come il credito, può lavorare liberamente gestendo il suo profitto e ripagando i suoi debiti. In Asia centrale, nulla di tutto ciò potrà esistere se non si fa entrare il progresso.

L'autore esorta a prendere esempio dai russi che guidano i loro giovani, le educano al rispetto e al lavoro, i giovani educati non perdono la loro vita solo in divertimenti. L'uomo senza scienza è perso, non può raggiungere alcun obiettivo e resta prigioniero della propria incapacità. Gli europei studiano le scienze, si applicano e fanno scoperte ogni giorno. Lo Studente deve capire il dolore della gente che giace nell'ignoranza e deve cercare di cambiare il futuro del suo popolo, partendo dall'educazione. Parlare ai turchestani è assai impossibile perché non sa neppure leggere e scrivere, le parole di questa poesia non verranno lette da quegli uomini che mancano di sapere, gli stessi a cui è rivolto il testo.

13. Analisi delle vignette satiriche

Oltre all'analisi delle poesie si è ritenuto utile proseguire la ricerca affrontando lo studio di alcune immagini satiriche che dessero i giadidisti e il resto della comunità musulmana centroasiatica, per capire le percezioni e i sentimenti attorno agli attori di questa corrente riformista. Questo tipo di testimonianze possono mostrare che tipo di

reazione ci fu di fronte a eventi quali: il colonialismo zarista, il confronto tra mondo Occidentale e mondo Turchestano, l'introduzione delle riforme volte al progresso scientifico e il cambiamento culturale e sociale in corso.

È risaputo che l'informazione politica passa anche attraverso l'uso delle immagini e delle caricature che portano alla luce critiche e giudizi, a noi necessari per ricostruire al meglio la realtà di un determinato periodo storico. La cultura dell'immagine agisce, si manifesta e comunica attraverso l'impiego di una molteplicità di strumenti e si differisce non solo dal *target*, a cui il messaggio si rivolge, ma anche dall'obiettivo scelto. Le rappresentazioni possono oltrepassare le barriere geografiche, diventando dei veri veicoli di divulgazione politica. Il messaggio può essere molto eloquente e librare velocemente verso l'esterno. L'utilizzo delle vignette può ritornare utile anche per mettere in evidenza qualche scomoda verità e dimostrare "il non detto" o "il non discutibile", inoltre, la scelta di questo strumento ha sempre una portata strategica enorme, in quanto la circolazione riesce a divenire massima e raggiunge chiunque.

Le seguenti satiriche scelte sono state prese da un giornale azero dal titolo, *MOLLA NASREDDIN*, divulgato in Caucaso, Iran e Asia centrale tra il 1906 e il 1930 ed edito dallo scrittore Jalil Mammadguluzadeh. La rivista commentava la politica russa, nella sua dimensione interna e internazionale e indirizzava l'audience verso temi importanti, tra cui: l'educazione e le riforme islamiche. I principali soggetti della propaganda politica possono essere riassunti in sei filoni principali: *East vs. West*, *Colonialism*, *Reform*, *The Ottoman Empire*, *Islam* e *Education*. Qui di seguito se ne ripropongono alcuni esempio tratti dall'omonima versione tematica.

Figura 1, nella sezione “East vs West”.



“Whoa, it’s hot!”.

“A Western-styled Azeri stands coolly next to an Azeri in traditional garb on a hot summer afternoon.”

In questa vignetta possiamo vedere un uomo che veste secondo le mode occidentali e un altro nelle vesti musulmane. Il primo è alto e magro, sorride, orgoglioso del suo vestito bianco, mette in risalto il capo scoperto, i capelli corti, dei mustacchi ben tenuti, scarpe lucide e un portamento composto che denota eleganza. Dal portamento si deduce che l’uomo si senta molto fiero della sua immagine e delle sue scelte di stile. Non a caso viene posto a fianco di un altro personaggio opposto, enfatizzando un

confronto quasi messianico. L'uomo che gli sta accanto ha l'immagine di un fedele islamico, indossa un costume largo dalle tinte scure, il capo è coperto, le scarpe sono punta, ma la figura sembra avere un'aria molto appesantita, infatti i particolari ci portano a notare un viso che gronda sudore, un'espressione sofferente e una postura sgraziata, quasi goffa e imbarazzata. È facile preferire quello di sinistra, dalle sembianze europee perché di bell'aspetto e dedurre che sia più anche più colto ed educato è quasi scontato. Questa vignetta esalta le connotazioni positive dell'Occidente e quelle negative dell'Asia centrale musulmana, il significato dato ai soggetti è pertanto funzionale alla diffusione di un'idea a vantaggio della superiorità del modello europeo in antitesi con quello locale.

Figura 2, nella sezione “*East vs. West*”



“Listen, people who get a contemporary education want us to forget our old, pagan beliefs. Do not allow this to happen under any circumstances!”

La caricatura mostra un essere dalle sembianze diaboliche che si rivolge agli uomini religiosi chiedendo loro di non ascoltare coloro che chiedevano che l'educazione diventasse obbligatoria, perché questi riformisti volevano cancellare la tradizione. Ripete di diffidare da ogni loro consiglio, per non cambiare la realtà e non mutare ogni potere in atto. La stampa, facendo pronunciare questi discorsi a un diavolo, non fa altro che definire la visione classica dei conservatori come una visione maligna e subdola, che vuole a tutti i costi far perdurare i ruoli preesistenti per non attaccare le autorità. L'educazione per tutti, infatti, non viene concepita come un vantaggio a livello sociale, ma come la perdita di controllo. In questo modo emerge una forte denuncia sociale verso coloro che, pur di non perdere il proprio dominio, sono disposti a lasciare le comunità musulmane centroasiatiche nell'ignoranza.

Sullo sfondo c'è però un altro religioso che sta in disparte, quasi volendo riconoscere che non esisteva una condizione unica all'interno delle levature spirituali. L'ulāma potrebbe essere qualcuno che denota l'opposizione, il cambiamento, che si stacca dal peso della tradizione e coltiva idee nuove, volte a riformare la società.

Figura 3, nella sezione “*East vs. West*”



“What we see everyday” “Be spectacled and smoking, the donkeys are the rulers carried on the backs of the people”

In questa vignetta si possono vedere alcuni uomini musulmani portare sulle proprie spalle degli asini. La rappresentazione dell'animale evoca il peso dell'ignoranza e la sottomissione voluta dalle persone stesse che passeggiano senza protestare in fila. Il gruppo è composto da cinque uomini per chiarire che è una situazione accettata e frequente, non si tratta dell'oscurantismo di un fanatico, ma del comportamento di molti proprio per allargare il consenso. È altresì interessante notare che tre asini portano gli occhiali, essi quindi non rappresentano solo l'ignoranza, ma l'ignoranza dei dotti e si denunciano quindi le figure riconosciute come sapienti.

Figura 4, nella sezione “Reform”



“Ismail Beg Gasprinski, (1851-1914) was a prominent Crimean Tatar intellectual and proponent of educational reform in Turkic and Islamic communities. Founder of the journal Tergüman (‘Translator’), a progressive journal which ran from 1883 to 1918, Gasprinski advocated unity among Turkic peoples, the need for education in one’s mother tongue, and modernisation through Europeanisation.”

In questa immagine vediamo Gaspirali il primo maestro del nuovo metodo, che introdusse il nuovo stile per apprendere la lingua araba in Crimea e lo portò anche in Turchestan, diffondendolo tra i giadidisti. Un'immagine quasi religiosa dove compare un libro, una penna per scrivere e un rametto (forse) d'ulivo quasi per celebrare l'inizio di una nuova era. Questa vignetta evoca serietà non solo all'insegnante ma anche a tutta la sua corrente didattica che patrocinava il cambiamento ideologico nel Caucaso e in Asia centrale.

Figura 5, nella sezione “*Reform*”



“The illustration satires the collusion of the Islamic establishment with the Russian authorities and the culture clash between the two.”

Il giornale mostra un gruppo di russi che stanno lavorando per la riforma scolastica e, seduti al tavolo con loro un solo rappresentante della comunità islamica, presumibilmente una persona che doveva collaborare al nuovo progetto ma che in termini numerici non avrebbe mai potuto cambiare l'assetto coloniale. Di fronte al gruppo di tecnici c'è un altro uomo supino quasi a dimostrare riverenza per ogni idea espressa. Quest'ultima figura sta a documentare il livello di accondiscendenza del popolo centroasiatico e la capacità di ingerenza di quello zarista.

Figura 6, nella sezione "Reform"



"I advise you to beat him in the brain so that he cannot understand our future plans"
 "The religious establishment derives a wedge into the head of a reformist to impede his progress"

Ora si vede un gruppo di musulmani che colpisce il cranio di un altro uomo e, si giustifica tale gesto con il pretesto di dover evitare le mosse sovversive dei riformisti. I conservatori non vogliono che i giadidisti capiscano in anticipo i loro piani e la stampa satirica li presenta al pubblico come esseri capaci di tutto, pur di non ostacolare i propri progetti. Non vogliono che nessuno s'interponga tra loro e il controllo e per difendere la loro posizione sono disegnati mentre feriscono mortalmente coloro che gli si antepone. Il messaggio qui proposto mette in evidenza non solo la crudeltà fisica del gesto volto a colpire l'Altro, ma anche l'intento e fino a dove si può spingere la capacità di fraporsi al cambiamento. Da parte dei conservatori, si percepisce un comportamento tanto duro quanto bieco e sinistro, vengono interpretati come personaggi malvagi e accecati dalla corruzione.

Figura 7, nella sezione “Reform”



“We won’t let you move forward”

Representing ‘old traditions’ left and ‘old sciences’ right, respectively, two men stand in the way of a train labelled ‘progress’. ‘Repression’ is written on the back of the back of the cleric’s head.

In questa rappresentazione possiamo vedere due uomini, in vesti musulmane, cercare di fermare un treno che avanza verso di loro. Sono armati di bastoni e si pongono di fronte alla locomotiva dicendo che impediranno il suo ingresso, in Asia centrale. Il messaggio porta a intendere che il progresso, rappresentato dalla macchina da vapore, non è capito di primo acchito dai due uomini e questi interpretano il treno come un essere mostruoso di cui avere paura. Il fumettista cerca di far emergere l'ignoranza dell'indigeno verso il progresso, ma al tempo stesso la sua paura e la necessità di difesa verso il territorio. La forza del treno, può essere paragonata all'ingerenza coloniale zarista che arriva di soprassalto in Asia centrale e travolge le popolazioni turchestane. In questa vignetta si possono ritrovare molti moniti, non solo come critiche verso la popolazione locale, in quanto ostile al cambiamento, ma anche verso una sua legittima impreparazione.

Figura 8, nella sezione “Islam”



*“Do you have Haqiqat newspaper?”
 “We don’t carry Muslim papers. For one simple reason: you’re the first
 person ever to ask for one.”*

In quest'altra figura troviamo un signore ben vestito che si rivolge a un venditore di giornali chiedendo la rivista *Haqiqat* e si sente rispondere che questa non è messa in vendita per il semplice motivo che è la prima volta che questa rivista viene chiesta. La vignetta pone l'accento sulla non disponibilità del giornale giadidista e sul fatto che la stampa centroasiatica ancora non aveva raggiunto dei risultati soddisfacenti, quasi a ricordare che gli sforzi verso il progresso devono continuare e non diminuire.

Figura 9, nella sezione “Education”



“The first one to catch 40 flies while I sleep, I’ll let go home.”

Qui sopra, l’insegnante musulmano chiede agli alunni di acchiappare almeno quaranta moschee, e promette che al primo che riuscirà nell’intento, lo congederà per mandarlo a casa.

Con questa informativa, si mette in mostra la disattenzione e la non cura dell’insegnante e si denuncia lo stato di degrado delle scuole musulmane.

Figura 10 e 11 nella sezione “Education”



The beginning of courses



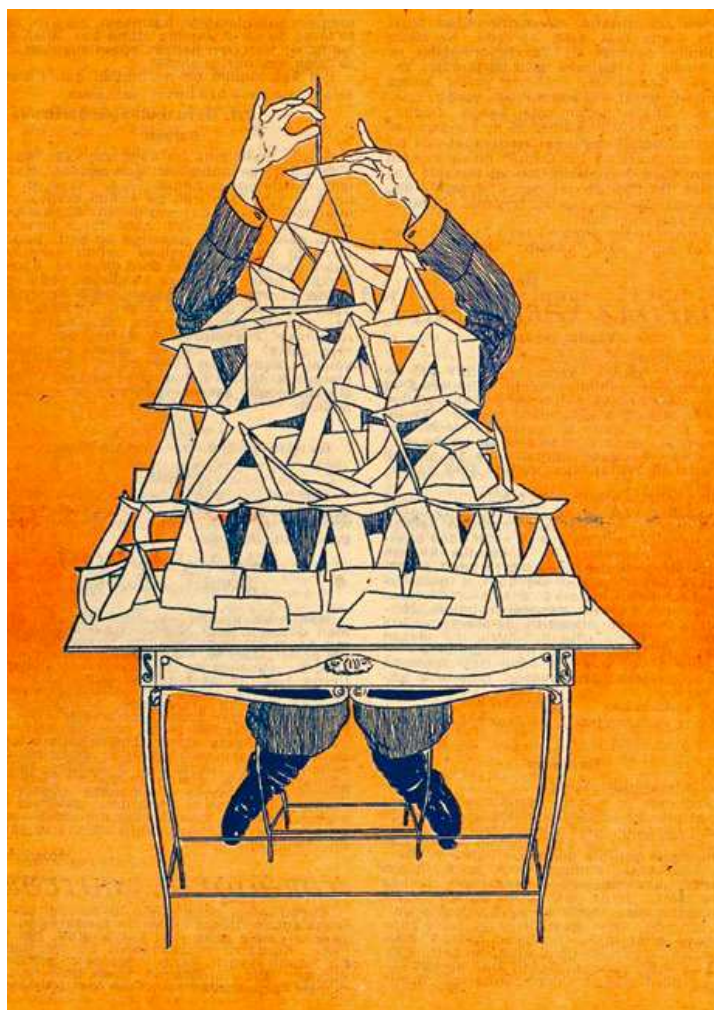
The beginning of courses at a Muslim school

A clear critique of the role of education in Muslim Azeri society versus Russian (Christian) society.

In questa stampa si vede il confronto tra la frequenza di una scuola moderna, dove gli studenti e le studentesse frequentano le lezioni e una scuola musulmana. Nella

prima ci sono tantissimi alunni e nella seconda invece non c'è nessuno, questo a dimostrare l'efficacia e la validità anche del modello adottato. Si critica il sistema islamico accusandolo di non offrire proposte formative adeguate alle richieste e pertanto non saper attrarre i giovani.

Figura 12, nella sezione “Education”



“During 34 years of studying, I have studied 73 sciences and built up a fortress of knowledge, but I’m afraid to take a breath because it could all collapse.”

In quest’ultima immagine vediamo il fumettista scrivere che dopo 34 anni passati a studiare, dopo aver studiato 73 diverse scienze e costruito una fortezza di sapere, si è preoccupati di prendere un respiro perché questo potrebbe far collassare

tutto. La lettura dei linguaggi non convenzionali come quella delle vignette satiriche, fanno di espedienti come quello di *MOLLA NASREDDIN* uno strumento di massa dove, l'immagine e il simbolo si fanno icona. Questo ha una forza dirompente capace di esportare messaggi atti a ribadire convinzioni e rafforzare movimenti a favore del giadidismo. La ricerca e la sperimentazione di questi elementi, la vicinanza con reale vissuto quotidiano e la collaborazione con la stampa, fa della grafica politica un punto di osservazione del tutto originale, capace di rivelare elementi nascosti.

Riflessioni conclusive

Il processo di modernizzazione nel mondo musulmano, scatenato dai riformisti e dalle amministrazioni europee, fu incontrollabile. In meno di un secolo tutti gli aspetti della quotidianità furono esposti al cambiamento, l'istruzione e il sistema giuridico furono centralizzati, comparve il concetto di Stato-nazione, i commerci s'internazionalizzarono, le comunicazioni sconfissero ogni limite geografico e l'urbanizzazione si appropriò dei territori arabi. Il progresso s'inserì in tutti i dibattiti culturali e, una delle risposte più positive arrivò proprio dagli intellettuali più moderni. Molti di questi progressisti musulmani cercarono di unire le idee di modernismo con il dettato coranico, ruppero quell'aurea di tradizione che portò l'Islām all'immobilismo e, per darle luce nuova, traghettarono l'intera società verso l'industrializzazione (europea).

Studiando la storia delle civiltà islamiche è difficile trovare un consenso *tout court* del concetto di "modernizzazione", fino al secolo scorso, questa nozione era portatrice di significati positivi e universali oggi, invece, il suo valore è più contestato e in merito gli storici continuano a porsi interessanti dilemmi cercando di capire cosa sia stata e cosa potrà di nuovo essere la modernizzazione islamica. In questa tesi di dottorato si studierà il fenomeno del riformismo islamico con l'intento di comprendere se si può datare il processo di modernizzazione del mondo musulmano, se la modernizzazione fu più subita che desiderata e, se tale processo dovrebbe essere inteso più come una sconfitta che come un mero successo.⁴¹¹

Nel farsi della Storia musulmana e tra le tante posizioni che emersero, si delineò un unico punto d'intesa: per tutti vi fu un "prima" e un "dopo", uno sguardo che volgeva indietro e un altro che rimandava al tempo futuro. Nel passato islamico è difficile determinare una barriera temporale che separi il periodo antico da quello odierno, ma appare chiaro che la rottura sia avvenuta nel corso del XIX secolo, ai tempi dell'espansione coloniale europea e del suo sviluppo industriale ed economico. Guardando gli avvenimenti politici, gli storici hanno definito lo sbarco delle truppe francesi in Egitto, nel 1798, il punto d'inizio della *Question d'Orient*, fu con Napoleone

⁴¹¹ Si veda anche Gonzalez-Quijano, Yves, *Progresso scientifico e modernizzazione nel mondo arabo e musulmano*, in Tottoli, Roberto, *Islām*,

che emersero importanti interrogativi, in Europa qualcuno iniziò a chiedersi “come avrebbero risposto le autorità ottomane e mammelucche davanti agli interventi delle grandi potenze” e la risposta arrivò con la presa di potere in Egitto di Muhammad ‘Alī e la nascita di una nuova dinastia. Ci fu il tentativo di creare un nuovo Stato moderno, l’incontro tra il mondo arabo-musulmano e la modernità non riguardò solo gli aspetti politici, ma fu chiamata in causa anche la sfera culturale. Alla trasformazione amministrativa seguì un mutamento ideologico in grado di sostenere gli stravolgimenti e il primo focolaio di modernizzazione intellettuale si accese nel Levante arabo, nell’attuale Libano, a cui va il merito di aver aperto per la prima volta il dibattito del progresso degli europei, interessandosi al divario mediorientale. Il problema fu ufficializzato nel 1930, quando un emiro druso, Shakīb Arslān, scrisse un saggio in arabo dal titolo: “Perché i musulmani sono rimasti indietro mentre gli altri sono andati avanti?”.⁴¹²

La *querelle* sulla modernizzazione musulmana però non riuscì a trovare risposte convincenti nel secolo scorso e, ancora oggi sono molti gli autori musulmani (e non) che difendono la tesi di una rivoluzione rimasta incompiuta, forse perché imposta dall’*hybris* imperiale, ossia dall’onnipotenza, l’orgoglio e la superbia che in tempi antichi scatenava le iree degli dei, i quali intervenivano piccati per punire i traccotanti eroi classici⁴¹³ e in epoche contemporanee fu un tipico comportamento eurpoper verso le terre colonizzate, o forse perché rifiutata da chi la considerava un mero prodotto straniero. Negli ultimi decenni del XIX secolo, a seguito del *bouleversement* prodotto dal processo di trasformazione della società islamica, fu forgiata l’espressione di “Rinascimento arabo” e il riferimento storico al modello europeo non fu fortuito, la modernità del mondo musulmano era il concepimento di una congiunzione di mutamenti che intrecciarono il livello politico, sociale e culturale di due grandi civiltà a confronto. L’osmosi fu bivalente: da una parte portò l’introduzione della cultura araba nei salotti europei, dall’altra permise di coniare un nuovo concetto di scienza islamica e far rinascere un nuovo sentimento d’identità musulmana.

⁴¹² Si veda Arslan, Alp S., *Our Decline: its Causes and Remedies*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2004.

⁴¹³ Redaelli Riccardo, Andrea Plebani, *L’Iraq contemporaneo*, Carocci editore, Quality Paperbacks, Roma, 2013

In Medio Oriente e nel resto dell'Asia musulmana, nel mezzo di questa rivoluzione, si diffuse il revivalismo dei movimenti progressisti e le loro idee si espansero così rapidamente da cambiare l'intera visione del mondo. Screditarono le pratiche popolari e riti non islamici che avevano introdotto cerimonie e spezzarono la forza delle confraternite sufi che si erano allontanate dalla *Umma*, creando forze settarie fuori da ogni controllo sociale. Le idee di Stato moderno, la secolarizzazione, il costituzionalismo, l'equa amministrazione e la rappresentanza furono tutti temi portati in *auge* da questi pensatori e poi, ampiamente accettati dal pensiero politico musulmano. Dopo l'epoca delle riforme, la cultura e la politica musulmane si polarizzarono, sia a causa del fallimento dello Stato-nazione musulmano, sia per la radicalizzazione di alcuni segmenti che, oltre a politicizzare la religione, realizzò a realtà estreme.

Con la nascita dell'Islām politico all'inizio del XX secolo e un livello di scontro tra le civiltà destinato a sclerotizzarsi, il riformismo e i suoi movimenti ritornano oggi a essere oggetto di molti dibattiti. Tra le tante questioni vi è quella che s'interroga se questo periodo di risorgimento sia riuscito a raggiungere i suoi scopi; se la sua evoluzione e il modo in cui ha saputo influenzare la cultura islamica siano stati interrotti dalla comparsa dei movimenti islamici attivi politicamente e, se il riformismo significhi ancora qualcosa. John Esposito ha scritto:

*Il riformismo islamico era incline a diventare un'eredità che non veniva sviluppata e usata sistematicamente, ma impegnata o attivata occasionalmente, in modo prolisso e per uno scopo specifico, quando era utile al singolo, ai movimenti nazionalisti, ai governi e alle organizzazioni islamiche.*⁴¹⁴

Esposito parla di un fallimento del progetto riformista e la stessa considerazione è ribadita anche da Radwān al-Sayyid che descrive il lascito di Hasan al-Bannā, Abū al-'Alā al-Mawdūdī e Sayyid Qutb come una biforcazione dall'eredità dei riformisti islamici.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Esposito, John, *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

⁴¹⁵ Nafi, Basheer M., *...cit.*, p. 154

Quello che appare chiaro è che negli ultimi decenni non ci sia stato in alcun modo una riconsiderazione intellettuale dell'eredità riformista e del suo processo di trasformazione all'interno della *Umma*. I cambiamenti fatti per rendere più laica l'educazione, per aprire il mercato all'industrializzazione, per concepire idee politiche che separassero la sfera religiosa da quella governativa sono i concetti su cui si fondarono le riorganizzazioni del secolo scorso, ma questi stessi assunti oggi non vengono in alcun modo riconsiderati dalla comunità islamica. La modernità occidentale è penetrata nel mondo islamico troppo velocemente, ha sradicato i vincoli tradizionali e distrutto gli equilibri del passato, al cambiamento amministrativo non è coinciso un reale mutamento ideologico ed è mancata una presa di coscienza ampia e reale, in grado di far fronte ai tempi antropologici delle società musulmane, che dovevano integrare i concetti coranici con quelli del mercato globale. La tecnologia e il progresso scientifico sono stati applicati senza una riformulazione propria, in spazi temporali brevi, senza dar il tempo e creare il modo di fomentare una rivoluzione culturale musulmana.

Appare sempre più chiaro il fatto che i musulmani di oggi sono chiamati a ristabilire un nucleo consensuale di cultura e politica,⁴¹⁶ appropriarsi della modernità altrui, senza considerare le proprie specificità e senza far fronte alle proprie sfide, derivate dall'osmosi e dall'adattamento, ha portato le società islamiche a snaturalizzarsi, costringendole a processi di adattamento troppo artificiali. Le reazioni violente e il radicalismo potrebbero quindi essere interpretate come una risposta che si oppone al potere costituito e che cerca una propria espressione d'essere.

In questa tesi l'attenzione della ricerca, oltre a considerare il complesso discorso del riformismo islamico, è andata a concentrarsi anche sul particolare caso del Turkestan tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, perché chi scrive ritiene che molti fenomeni di cambiamento musulmano possano comprovare l'assunto che l'Islām sia una forza plurima e multiforme. Il caso studio del giadidismo dimostrare la tipicità della religione islamica centroasiatica e documentare come i suoi fedeli svilupparono un'identità propria, in linea con il contesto geografico, culturale, politico e storico nel quale si trovarono. Pur contemplando una sola grande *Umma*, l'Islām, da sempre, si è

⁴¹⁶ Nafi, Basheer M., ...*cit.*, p. 154.

declinato al plurale e a ogni particolarità regionale spetta rintracciare una propria forma d'espressione islamica.

Si è considerato che il giadidismo fu un fenomeno socio-culturale che, dalla metà del XIX secolo agli anni '30 del XX, trovò in Asia centrale una dimensione tipica. Negli studi francesi e americani, questo evento è riconducibile a un movimento culturale musulmano centroasiatico, tuttavia ridurre la sua portata epistemologica a una sola definizione, significa sottovalutarne l'espressione e la complessità. Come suggerisce Paolo Sartori, esige attenti approfondimenti. Inoltre, i "maestri del nuovo metodo" si trovarono nella scomoda posizione di essere sull'intersezione centrasiatrica, fra cultura uzbeka e cultura russa.⁴¹⁷ Questi interessanti attori progressisti furono ammaliati dal fascino della modernizzazione ottomana ed europea e, come scrive Nordio, si trovarono nella condizione di chi possiede una bussola, ma non sa con certezza verso quale grado dirigersi:

*“Chi ha avuto la fortuna di ascoltare i canti o le recitazione delle makātīb, ne avrà apprezzato la bellezza. L'unisono delle voci e la ripetitività dei moduli accarezzano maternamente l'udito. Non stupisce, di conseguenza, che tale metodo tradizionale perduri fino ai nostri giorni. E se a questa motivazione, che potremmo chiamare estetica, si aggiunge la forza della tradizione, si comprende quale opposizione interna abbiano trovato i giadidisti”.*⁴¹⁸

I revivalisti non misero solo in discussione la tradizione etica islamica, ma introdussero regole didattiche che andarono verso la creazione di nuove coscienze. La sacralità fu spogliata della sua aurea, la religione trovò un posto al pari delle altre discipline, i dogmi confessionali furono scardinati dal loro ruolo di guida, le moschee smisero di essere luoghi d'eccellenza per la trasmissione del sapere e cessarono di gestire quel filtro del commento e della glossa su cui si era sempre fondata l'interpretazione e la costruzione dei credi. I progressisti demistificarono il metodo, fino allora utilizzato, introdussero una concezione nuova e diventarono inconsapevolmente i più naturali oppositori del vecchio sistema di comprensione.

⁴¹⁷ Nordio, Mario, ...*cit.*, p. 19.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

Gli sforzi dei giadidisti, per portare avanti il processo di modernizzazione musulmana nella società russa, non furono colti appieno dalle autorità zariste, infatti, l'amministrazione si limitò a controllare le riforme scolastiche, senza però prevedere le conseguenze politico-sociali. I russi non immaginarono i centroasiatici come dei popoli capaci di fomentare una rivoluzione culturale che mirava all'indipendenza territoriale e, tale atteggiamento può essere spiegato partendo dall'assunto che nella concezione russa, mettere in un rapporto paritetico la propria società con quella islamica, significava negare che i rappresentanti slavi fossero le figure della cultura dominante e che i musulmani appartenessero alla cultura dominata. Il che avrebbe indotto a dubitare della superiorità russa e del suo Impero.

In conclusione si può dire che, nonostante il giadidismo non si sia mai distinto per essere il frutto di un vero programma politico, è possibile cogliere in questo fenomeno alcune caratteristiche comuni delle correnti riformatrici mediorientali. Per alcuni il giadidismo centroasiatico *“fu originato da una profonda crisi spirituale accompagnata dalla presa di coscienza dell'inferiorità materiale del mondo, fiero del glorioso passato, di fronte alla possanza tecnologica della civiltà occidentale”*.⁴¹⁹ Secondo altri fu l'espressione del profondo malcontento diffusi alla fine del XIX secolo tra le comunità islamiche dell'Asia centrale, suscitato dalla condizione di stallo in cui si trovavano le scuole coraniche. Per l'autore di questa tesi, invece, il giadidismo fu una rinascita islamica, capace di mettere in luce nuove esigenze identitarie che dimostrarono l'originalità di un Islām turchestano carico di peculiarità e singolarità, inedite nel classico orizzonte mediorientale.

⁴¹⁹ Benningsen A. et Chantal L., Quelquejay, “La presse et la mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920”, in *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 24, No. 1, 1967, pp. 189-190 Paris, 1964, p. 2.

Bibliografia

MONOGRAFIE

‘Abduh, Muhammad, *Trattato sull’unicità di Dio*, Editrice il Ponte, Bologna, 2003

Abu ‘l-Muntaha al-Maghnisawi, *Imam Abu Hanifa’s Al-Fiqh al-Akbar Explained*, White Thread Press, Santa Barbara, 2007

AA. VV., *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010

Abazov, Rafis, *Culture and customs of the Central Asian*, Greenwood Press, Westport, 2007

Abenante Diego, Elisa Giunchi, (a cura di), *L’Islam in Asia meridionale: identità, interazioni e contaminazioni*, Franco Angeli, Milano, 2006

al-‘Abd al-Rahman Djabarti, *Journal d’un notable du Caire durant l’expédition française (1798-1801)*, Albin Michel, Paris, 1979

Ahmad, Albar, *Postmodernism and Islam*, Routledge, London, 1992

Ahmad, Muhammad Gamal, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London, 1960

Ahmad, Aziz, *Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969

- al-Ansari, Abdul Rahman, *Qaryat al-Faw: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Riyadh University Press, St. Martin Press, London & New York, 1982
- Allam, Khaled Fouad, *Islam*, Laterza, Bari, 2002
- I.D., *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002
- Allworth, Edward, *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present. A cultural History*, Hoover Institution Press, Stanford, 1990
- I.D., *Central Asia. One Hundred Thirty Years of Russian Dominance, a Historical overview*, Duke University Press Books, Durham and London, 1994
- I. D., "History and Group Identity in Central Asia", in Graham Smith et al. (eds.), *Nation-Bulding in The Post-Soviet Borderlands: the Politics of National Identites*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- I. D., *Evading Reality: The Devices of 'Abdalrauf Fitrat, Modern Central Asia Reformist*, Brill, Leiden, 2002
- I. D., *The Personal History of Bukharan Intellectual: the Diary of Muhammad Sharif-I Sadr-I Ziya*, Brill, Leiden, 2004
- I. D., *The Preoccupations of 'Abdalrauf Fitrat, Bukharan nonconformist: (an analysis and list of his writings)*, Das Arabische Buch, Berlino, 2000
- Almond, Gabriel A., Scott R., Appleby, Emmanuel Sivan, *Strong religion: The Rise of Fundamentalist around the World*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 2003

Amin, Osman, *Mohammed Abdouh: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr SAE, Il Cairo, 1944

Arkoun, Mohammad, *La Pensée arabe*, Puf, Paris, 1975

I.D., “Un approccio antropologico: violenza, sacro e verità”, in Carlo M., Martini (a cura di), *Il libro sacro: letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Bruno Mondadori, Milano, 2002

I.D., *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982

I.D., *L’islam morale et politique*, Desclée De Brouweeer, Paris, 1986

Arnaldez, Roger, Luigi G., Cagni et al., “*Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*”, Jaca Book, Milano, 1993

Arslan, Alp S., *Our Decline: its Causes and Remedies*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2004.

Averroè (Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad Rushd), *Il Trattato decisivo*, Rizzoli, Milano, 2001

Baber, Johansen, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, Leiden, 1999

Badawi, Abdurrahmān, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1968

Badie, Bertrand, *I due Stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti, Genova, 1990

- Baffoni, Carmela, *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996
- Baldauf, Ingerborg, *Jadidism in Central Asia within reformism and modernism in the Muslim world*, Berlin, 2000
- Baljon, Johannes Marinus S., *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh al-Dihlāwī (1703-1762)*, Brill, Leiden, 1986
- Barbieri, Giuseppe, Silvia Burini, *Avanguardia russa: esperienze di un mondo nuovo*, Intesa San Paolo, Vicenza, 2011
- Barol'd, Vasily Vladimirovich, *Istoriia Kul'turnoi Zhizni Turkestana* [Storia della vita culturale del Turkestan], *Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica*, Leningrado, 1927
- Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London-New York, 1992
- Bausani, Alessandro, *Persia religiosa*, Il Saggiatore, Milano, 1959
- Bausani, Alessandro, *Per una letteratura comparata delle lingue islamiche*, in Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravallo, Napoli, 1967
- Bausani, Alessandro, *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1999
- Bausani, Alessandro, *Il "pazzo" sacro nell'Islam. Saggi di storia estetica, letteratura e religiosa*, Luni Editrice, Milano, 2000
- Bausani, Alessandro, *Il Corano*, BUR, Milano, 2000
- Bearman, Peri J., Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri, van Donzel et Wohlfart P. Heinrichs (eds), *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden, 2^a edizione

Bečka, Jiri, "Tajik Literature from the 16th Century to the Present", in Rypka, Jahn, K. (ed.) *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1968

Becker, Seymour, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, Harvard University Press, Cambridge, 1968

Benningsen Alexandre, Chantal Quelquejay, *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le Sultangalievisme au Tatarstan*, Mouton, Paris, 1960

Benningsen Alexandre, Chantal Quelquejay, *La presse et la mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Mouton, Paris, 1964

Bensi, Giovanni, *Allah contro Gorbaciov. Azerbaigian, Afghanistan e Asia Centrale: la spina nel fianco dell'Unione Sovietica*, Luigi Riverdito Editore, Trento, 1998

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montréal, 1964

Bombaci, Alessio, *La letteratura turca con un profilo della letteratura mongola*, Sansoni, Milano, 1969

Brague, Rémi, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2008

Branca, Paolo, *Voci dell'Islam moderno: il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1991

I.D., *I musulmani*, Il Mulino, Bologna, 2000

I.D., *Il Corano*, Il Mulino, Bologna, 2001

I.D., *Moschee inquiete*, Il Mulino, Bologna, 2003

I.D., *L'altro: identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004

I.D., *Introduzione all'Islam*, San Paolo Edizioni, Milano, 2011

Brown, Leon C., *The Tunisia of Ahmad Bey*, Princeton University Press, Princeton, 1974

Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press, 1998

Burgat, François, *Il fondamentalismo islamico*, SEI, Torino, 1995

Burnaby, Frederik G., *A ride to Khiva. Travels and Adventures in Central Asia*, Cassell & Co., London, 1877

Buttino, Marco, "La terra a chi lavora. La politica coloniale russa in Turchestan tra la crisi dello zarismo e le rivoluzioni del 1917", in Masoero Alberto, Antonello Venturi, *Russica. Studi e ricerche sulla Russia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 1990

I.D., *La Rivoluzione capovolta. L'Asia centrale tra il crollo dell'impero zarista e la formazione dell'URSS*, l'Ancora del mediterraneo, Napoli, 2003

Cabrillana, Nicolas C., *Santiago Matamoros: historia e imagen*, Servicio de Publicaciones, Diputación de Málaga, Málaga, 1999

Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1993

Campanini, Massimo, *La teoria del socialismo in Egitto*, Centro culturale al-Farabi, Palermo, 1987

I.D., *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Bari, 2004

I.D., *Averroè*, Il Mulino, Bologna, 2007

I.D., *Ideologia e politica nell'Islam: fra utopia e prassi*, Il Mulino, Bologna, 2009

I.D., *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2010

Campanini Massimo, Karim Mezran, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Bari, 2007

Cantwell Smith, Wilfred, *What is scripture? A comparative approach*, Fortress Press, Minneapolis, 1993

Capezzone, Leonardo, Marco, Salati, *L'Islām sciita. Storia di una minoranza*, Editore lavoro, Roma, 2006

Carré, Oliver, *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Edition du Cerf, Paris, 1984

Carrère d'Encausse, Hélène, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981

I.D., *Islam and the Russian Empire. Reform and Revolution in Central Asia*, I. B. Tauris, London, 1988

- I.D., "Systematic Conquest, 1865 to 1884", in Allworth, Edward, *Central Asia. 130 Years of Russian Dominance, a Historical Overview*, Duke University Press, Durham and London, 1994
- I.D., "Organizing and Colonizing the Conquered Territories", in Allworth Edward (ed.), *Central Asia: One Hundred Thirty Years of Russian Dominance, A Historical Overview*, Duke University Press, Durham and London, 1995
- Casari Rosanna, Silvia Burini, *L'altra Mosca: arte e letteratura nella cultura russa tra Ottocento e Novecento*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2000
- Ceram, C. W. (Kurt Wilhelm Marek), *Civiltà sepolte*, Einaudi, Torino, 1968
- Chabbi, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Noësis, Paris, 1997
- Chelhod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986
- Christian, David, "A history of Russia, Central Asia and Mongolia", Vol. I, in *Inner Eurasia from Prehistory to the Mongol Empire*, The Blackwell History of the World, Oxford, 1998
- Commins, David, *Islamic Reforms: Politics and Social Change in Late Ottoman Damascus*, Oxford University Press, New York, 1991
- Contu, Martino, Nicola Melis, Giovannino Pinna, "*Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*", Casa Editrice Giuntina, Firenze, 2003
- Cooper, John, Nettler Ronald e Mahmoud, Mohamed (a cura di), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, I. B. Tauris, London, 1998

Coulson, Noël, *Histoire du droits islamique*, Puf, Paris, 1995

Crean, Eileen, *The governor-generalship of Turkestan under K. P. Von Kaufmann, 1867-1882*, Yale University, New Haven, 1970

Crespi, Isabella, Elisabetta, Ruspini, (a cura di), “*Genere e religioni in Italia. Voci a confronto*”, Franco Angeli, Milano, 2014

Crone, Patricia, Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986

Crone, Patricia, *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987

I.D., *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Basil Blackwell, Oxford, 1989

Cuno, Kenneth, *The Pasha'a Peasant: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992,

Dale, Stephen, *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

De Bardi, Filippo, *Storia della letteratura araba sotto il Califfato*, Vol. 1, Le Monnier, Firenze, 1846

De Jong, Fred, *Turuq and Turuq-linked Institutions*, in *Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden, 1978

De Poli, Beatrice, *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Carocci, Roma, 2007

- Delanoue, Gilbert *Moraliste et politiques musulmans dan l’Egypte du XIX siècle (1798-1882)*, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1982
- Didier, Beatrice, *Lineamenti di letteratura europea*, Armando Editore, Roma, 2006
- Dikovitskaya, Margaret, “Central Asia in Early Photographs: Russian Colonial Attitudes and Visual Culture”, in Uyama Tomohiko (ed.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, Hokkaido University, Sapporo, 2007
- Donini, Pier Giovanni, *I paesi arabi*, Editori Riuniti, Roma, 1983
- I.D., *Il mondo arabo-islamico. Chi sono e quanti sono i musulmani nel mondo*, Edizioni Riuniti, Roma, 2002
- I.D., *Il mondo islamico: breve storia dal Cinquecento a oggi*, Laterza, Bari, 2003
- Dozy, Reinhart, *Essai sur l’histoire de l’Islamisme*, Leyde, Paris, 1879
- Dudoignon Stephane, “Qadīmiya as a Historiographical Category. The Question of Social and Ideological Cleavages between “Reformists” and “Traditionalists” among the Muslims of Russia and Central Asia, in the Early 20th Century”, in Kocaoğlu T. (ed.) *Reform Movements and Revolution in Turkistan: 1900-1924. Studies in Honour of Osamn Khoja*, SOTA, Harleem, 2001
- I.D., “Status, Strategies, and Discourses of a Muslim ‘Clergy’ under a Christian Law: Polemics about the Collection of Zakat in Late Imperial Russia”, in Dudoignon Stephane, Komatsu Hisao, *Islam in Politics in Russia and Central Asia*, Kegan Paul, London, 2001

Edward, Peters F., *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton University Press, Princeton, 1994

I.D., "The commerce of Mecca before Islam", in Fahrad Kazemi and R. D. McChesney (eds.), *A way prepared. Essays on Islamic culture in honor of Richard Bayly Winder*, New York 1988

Eickelman, Dale F., *Popoli e culture del Medio Oriente*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993

Eickelman, Dale, John Pescatori, *Muslims Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996

Elias, Hannah, *La Presse arabe*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1993

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, MacMillan, London, 1982

Encyclopédie de l'Islam, Brill, Leiden 2^a edizione

Endress, Gehrard, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia, 1994

Esau, Johann, *Reformansätze bei Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani und Muhammad 'Abduh: Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, GRIN, Verlag, 2011

Esposito John (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1983

I.D., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991

I.D., *Guerra santa?*, Vita e Pensiero, Milano, 2004

- Fahd, Toufic, *Le panthéon de l'Arabie centrale è la veille de l'Hégire*, P. Geuthner, Paris, 1968
- I.D., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Brill, Leiden, 1966
- Ferrari, Aldo, *La Russia tra Oriente e Occidente. Per capire il continente-arcipelago*, Edizioni Ares, Milano, 1994
- Filoramo, Giovanni, *L'Islam*, Laterza, Bari, 2007
- Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton University, Princeton, 1980
- Fiorani Piacentini, Valeria, *La penetrazione russa in Asia centrale*, Giuffré, Milano 1966
- I.D., *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, Franco Angeli, Milano, 1996
- I.D., *Processi di decolonizzazione in Asia e Africa*, ISU Università Cattolica, Milano, 2000
- I.D., *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, Franco Angeli, Milano, 2003
- Gabrieli, Francesco, *Il Risorgimento arabo*, Einaudi, Torino, 1958
- I.D., *Gli Arabi*, Sansoni, Firenze, 1975
- Gabrieli, Francesco (a cura di), *Il califfato di Baghdad. La civiltà abbaside*, Jaca Book, Milano, 1988

Gardet, Louis, Georges C., Anawati, *Mistica islamica*, SEI, Torino, 1961

Gavazzi, Modesto, *Alcune notizie raccolte in un viaggio a Bucharà*, Perseveranza, Milano, 1865

Gibb, Hamilton A.R., *Constitutional Organization*, in Majid, Khadduri e Herbert, Liebesny (a cura di), *Law in the Middle East*, Middle East Institute, Washington, 1955

Giunchi, Elisa, *Pakistan: Islam, potere e democratizzazione*, Carocci, Roma, 2009

Goichon, Amélie M. (a cura di), *Al-Afgani, Jamal ad-Din. Réfutation des matérialistes*, Paul Geuthne, Paris, 1942

Graziosi, Andrea, *L'URSS di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica*, Il Mulino, Bologna, 2007

Guillaume, Alfred, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Hodder and Stoughton, London, 1938

Guolo, Renzo, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Bari, 2002

I.D., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari, 2007

Gutras, Dimitri, *Greek Thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad*, Routledge, London, 2012

Halm, Heinz, *L'Islam*, Laterza, Bari, 2003

- Hanafi, Hasan, *Contemporary issue* (vol. 2), *Tradition and Modernism*, Arab Center for Research and Publication, Il Cairo, 1976-197
- Hawting, Gerald R., "The origins of the Muslim sanctuary at Mecca", in Gautier Hendrik, Albert Juynboll (ed.), *Studies in the first century of Islamic society*, Carbondale, Edwardsville 1982
- Hawting, Gerald. R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Hitti, Philipp H., *La Storia degli Arabi*, La Nuova Italia, Firenze, 1966
- Hopkirk, Peter, *Il Grande gioco: i servizi segreti in Asia centrale*, Adelphi, Milano, 2004
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford University Press, London, 1962
- Jelen, Igor, *Repubbliche ex-sovietiche dell'Asia centrale: nuovi centri, nuove periferie, nuove frontiere*, UTET, Torino, 2000
- Kamp, Marianne, *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*, University of Washington Press, Seattle, 2006
- Kazemi, Farhad, Robert D., Mc Chesney, (eds.), *A way prepared. Essays on Islamic culture in honor of Richard Bayly Winder*, New York, 1988
- Keddie, Nikki, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A political biography*, University of California Press, Berkeley, 1972

I.D., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani*, University of California Press, Berkeley London, 1968

Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Cass, London, 1966

Kepel, Gilles, *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991

I.D., *Jihad. Ascesa e declino*, Carocci, Roma, 2001

Kerr, Malcom H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966

Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, 1998

I.D., "The Fascination of Revolution: Central Asian Intellectuals", 1917–1927, in Uyama Tomohiko (ed.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, Hokkaido University, Sapporo, 2007

al-Khalili, Jim, *The House of Wisdom*, Penguin Book, London, 2010

Khan, Sarfraz, *Muslim Reformist Political Thought: Revivalists, Modernists and Free Will*, Routledge, Abingdon, 2013

Khanykov, Nicolai, *Bokhara: its Amir and its People*, Madden, London, 1845

Khuri, Fuad I., *Imams and emirs: state, religion and sects in Islam*, Saqi, London, 2006

- Knight Nathaniel, "Science, empire, and Nationality. Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845-1855", in Burbank Jane, David Ransel (ed.) *Imperial Russia: New Histories for the Empire*, Indiana University Press, Bloomington, 1998
- Komatsu, Hisao, "Dār al-Islām under Russian Rule. As Understood by Turkestani Muslim Intellectuals since the Perestroika", in Uyama Tomohiko (ed.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, Hokkaido University, Sapporo, 2007
- Laoust, Henri, *Pluralisme dans l'islam*, Geuthner, Paris, 1983
- I.D., *Gli scismi nell'Islam*, Ecig, Genova, 2002
- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, London, 1988
- Laroui, 'Abdallāh, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967
- I.D, 'Abdallāh, "Tradizione e tradizionalizzazione", in AA. VV., *La rinascita del mondo arabo*, Roma, 1973
- Lazzerini, Edward, "Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation", in Kappeler, Andreas, et al. (eds.) *Muslim Communities Reemerge. Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Durham and London, 1994
- Leaman, Oliver, *The Qur'an: An Encyclopedia*, Routledge, London, 2005
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1961

- I.D., *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Mondadori, Milano, 1983
- I.D., *Gli arabi nella storia*, Laterza, Bari, 1998
- I.D., *Il suicidio dell'Islam: in che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, Mondadori, Milano, 2001
- I.D., *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza, Bari, 2003
- I.D., *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, New York, 2003
- I.D., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari, 2005
- Locke, John, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Bari, 2008
- Makdisi, George, "The juridical theology of Shāfi'i: origins and significance of *usūl al-fiqh*", in Makdisi, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Hampshire, 1991
- Malek, Abdel, *Il pensiero politico arabo*, Editori Riuniti, Roma, 1972
- Manz, Beatrice, *Central Asia in Historical Perspective*, Westview Press, Colorado, 1994
- Mardin, Serif, *Patriotism and Nationalism in Turkey*, in R. Michener (a cura di), *Nationality, Patriotism and Nationalism in Liberal Democratic Societies*, Paragon House, St Paul, 1993

- I.D., *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Syracuse University Press, Syracuse,
- Martini, Carlo M., (a cura di), *Il libro sacro: letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Bruno Mondadori, Milano, 2002
- Ménoret, Pascal, *The Saudi Enigma. A History*, Zed Books, London-New York 2005
- Mervin, Sabrina, *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano, 2001
- Minganti, Paolo, *L'Egitto moderno*, Sansoni, Firenze, 1959
- Minganti, Paolo, Giovanna Vassallo Ventrone, *Storia della letteratura araba*, Fabbri, Milano, 1971
- Mitchell, Robert, *The Society of Muslim Brotherhood*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, University of California Press, Berkeley, 1988
- I.D., *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000
- Molé, Marijan, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano, 1992
- Montgomery Watt, William, *The formative period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973
- I.D., *Mahomet*, Payot, Paris, 1989
- I.D., *Free will and predestination in early Islam*, Luzac, London, 1949

Morgan, David, Anthony Reid, *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 3, Cambridge University Press, New York, 2010

Nafi, Basheer , *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*, Icit , London, 2000

Naganawa, Norihiro, “Maktab or School? Introduction of Universal Primary Education among the Volga-Ural Muslims”, in Uyama Tomohiko (ed.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, Hokkaido University, Sapporo, 2007

Nallino, Carlo A., “Ebrei e cristiani nell’Arabia preislamica”, in Nallino, Maria, (a cura di) *Raccolta di scritti editi e inediti, III. Storia dell’Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, Roma, Istituto per l’Oriente, 1941, pp. 87-156

I.D., “L’Arabia preislamica”, in Nallino, Maria, (a cura di) *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. III, *Storia dell’Arabia Preislamica. Storia e Istituzioni musulmane*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1941

I.D., *Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano; Sull'origine del nome dei Mu'taziliti; Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāditi dell'Africa settentrionale; Sul nome di "Qadariti"*, Casa Editrice Italiana, Roma, 1916

O’ Fahey, Sean R., Radtke, Bernd, *Neo-Sufism Reconsidered*, in *Der Islām*, Volume 70, No. 1

Onar, Sami, *The Majalla*, in Khadduri, Majid, Herbert, Liebesny, (a cura di), *Law in the Middle East*, Vol.1

Pagliaro, Antonino, Alessandro, Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1960

Pakdaman, Hosein, *Djamel-ed-Din Assad Adabi dit Afghani*, G.-P. Maisonneuve et Larose , Paris, 1969

Papadopoulo, A., *L'Islam e l'arte musulmana*, Garzanti, Milano, 1992

Peters, Francis E., "The commerce of Mecca before Islam", in Farhad Kazemi, Robert D. McChesney (eds.), *A way prepared. Essays on Islamic culture in honor of Richard Bayly Winder*, New York, 1988

I.D., *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton University Press, 1994

Perry, John, Rachel, Lehr, *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Saddriddin Aini*, Mazda Publishers, Costa Mesa, 1988

Picchio, Riccardo, "La fattura della poesia secondo Jakobson", in Jakobson, Roman, *Jacobson Poetica e poesia. Questioni di teorica e analisi testuali*, Einaudi, Torino, 1985

Polk, William, Richard, Chambers (a cura di) *Beginnings of Modernization in the Middle east*, University of Chicago Press, Chicago Ill., London, 1968

Propovic Alexandre, Gilles Veinstein (a cura di), *Les Voiles d'Allah. Les ordres mystique dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996

Qari, Munawwar Abdurrashid, "What is reform? ", in Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam : a Sourcebook 1840-1940*, New York, 2002

Querishi, Ishtiaq H., *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*, 610-1947, Mouton, Den Haag, 1962

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982

Renan, Ernest, *Recueil de cours au Collège de France*, Paris, 1883

Redaelli Riccardo, Andrea Plebani, *L'Iraq contemporaneo*, Carocci editore, Quality Paperbacks, Roma, 2013

Redissi, Hamadi, *Le Pacte de Najd: Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Seuil, Paris, 2007

Rjazanovskij, Nicolaj Valentinovič, Sergio, Romano, *Storia della Russia: dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano, 2005

Rossabi, Morris, "The Decline of the Central Asian Caravan Trade", in Tracy, James D., (ed.), *The Rise of the Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern Period, 1350-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Roy, Olivier, *La nouvelle Asie centrale, ou, la fabrication des nations*, Éditions du Seuil, Paris, 1997

I.D., *Globalized Islam: the search for a new Umma*, Columbia University Press, New York, 2004

Ruthven, Malise, *Islām*, Einaudi, Torino, 1997

al-Sayyid, Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

- Salvi, Sergio, *La mezzaluna con la stella rossa. Origini, storia e destino dell'Islam sovietico*, Marietti, Genova, 1993
- Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turkestan (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003
- Scarcia Amoretti, Biancamaria, *Un altro Medioevo: il quotidiano nell'Islam dal VII al XII secolo*, Laterza, Bari, 2001
- Scattolin, Giuseppe, *Esperienze mistiche dell'Islam*, Emi, Bologna, 1994-2000
- Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Oxford University Press, Oxford, 1964
- I.D., *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1979
- Sedgwick, Mark, *Muhammad Abduh*, One world Publications, London, 2014
- Sestan, Lapo, *Un impero verso oriente. Tendenze orientaliste e arte russa fra Otto e Novecento*, Photocopy Edizioni, Napoli, 2011
- Shepard, William E., "Age of Ignorance", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington D.C. Brill Online, Vol. 3, 2003
- Smith, Wilfred C., *L'Islam et le monde moderne*, Payot Paris, 1962
- Stoddard, Lotario, *The New World of Islam*, Chapman and Hall, New York, 1923
- Sultanova, Razia, *From Shamanism to Sufism. Women, Islam and Culture in Central Asia*, I. B. Tauris, London, 2011

Svac, Soucek, *A History of Inner Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

al-Tahtâwî, Rifa 'a Râsi, *L'Or de Paris, relation de voyage, 1826-183*, Editions Sindbad, Paris, 1988

Tottoli, Roberto, "Islam", *Le religioni e il mondo moderno*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2009

Tracy, James D., *The Rise of the Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern Period, 1350-1750*, Cambridge, 1990

Tremul, Francesco, *La Turchia nel mutato contesto geopolitico*, UNI Service, Trento, 2006

Troll, Christian W., *Muslim Shrines in India. Their character, history and significance*, Oxford University Press, Oxford-Delhi, 1992

Vámbéry, Árminius, *Travels in Central Asia*, John Murray, London, 1864

I.D., *History of Bokhara. From the earliest period down to the present. Composed for the first time after oriental known and unknown historical manuscripts*, Henry S. King & Co., London, 1873

I.D., *Un falso dervish nell'Asia Centrale. Da Téhéran a Khiva, Bokhara e Samarcanda per il gran deserto turcomanno*, Treves, Milano, 1873

Vercellin, Giorgio, *Solimano il Magnifico*, Giunti, Firenze, 1997

I.D., *Genghiz Khan*, Giunti, Firenze, 1998

- I.D., *Tra veli e turbanti: rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia, 2000
- Voll, John O., *Renewal and Reform in Islamic History: tajdīd and islāh*, Oxford University Press, New York, 1983
- Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London, 2007
- Wensinck, Arent Jan, *Muhammad and the Jews of Medina*, K. Schwarz, Berlin, 1975
- Zannini, Francesco, *L'Islam nel cuore dell'Asia. Dal Caucaso alla Thailandia*, Edizioni Lavoro, Roma, 2007
- Zubaida, Sami, *Islam, popolo e Stato: idee e movimenti politici in Medio Oriente*, Jaca Book, Milano, 2000
- al-Zwaini Laila, and Rudolph, Peters, *A bibliography of Islamic law, 1980-1993*, Leiden, Brill, 1994

ARTICOLI CONSULTATI

- Abdeljalil, Ben, M., “Immigrant Islam: Reinterpreting the Islamic Identity”, in *Revue de l’Institut des belles lettres arabes*, No. 165, 1990, pp. 121-123
- al- Abdin, Zain, “The Political thought of Ḥasan al-Banna”, in *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 3 (Autumn 1989)
- Adams, Laura, “Modernity, Postcolonialism, and Theatrical Form in Uzbekistan” in *Slavic Review*, Vol. 64, No. 2, 2005, pp. 333-354
- Anawati, George C., “Une résurgence du Kharijisme au XX siècle: l’obligation absente”, in *Mélanges de l’institut dominicain d’études orientales*, Le Caire, No.16, 1983, pp. 191-228
- Anawati, George C., “un plaidoyer pour un Islam éclairé”, in *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientale*, Il Cairo, No. 19, pp. 91-128
- Afsaruddin, Asma, “Mawdūdī’s Theo-Democracy: How Islamic is it Really?” in *Oriente Moderno* numero monografico, LXXXVII, (2007), No. 87, pp. 301-325
- ‘Azīz Marghilānī, Muhammad, “Tārīkh-i ‘Azīzī”, Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of Uzbekistan, Manuscript No. 11108, 184a–184b in Sartori, Paolo, *Altro che seta. Corano e progresso in Turchestan (1896-1917)*, Campanotto Editore, Prato, 2003
- Baldauf, Ingborg, “Some thoughts on the making of the Uzbek Nation”, in *Cahier du Monde russe et soviétique*, XXXII/1, janvier-mars, 1991, pp. 79-96

- al-Bannā, Hasan, “al- Matalīb al-Khamsūn, in Courants actuels dan l’Islam. Les Frères Musulmans (deuxième partie) ”, in *Etudes Arabes. Dossiers*, LXII, 1982, No. 1, pp. 11-16
- Barol’d, Vasily Vladimirovich, “Istoriia kul’turnoi zhizni Turkestana (1927)”, *Sochineniia*, Vol. 9, No. 10, Moscow: iZd. Vostochnoi literatury, 1963-1977
- Bassin, Mark, “Russian Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, in *Slavic Review*, 50/1, 1991, pp. 1-17
- Bausani, Alessandro e Biancamaria, Scarcia Amoretti, “Il mondo islamico tra interazione e acculturazione”, in *Istituto di studi islamici*, Roma, 1981, pp. 99-116
- Bausani, Alessandro, “L’odierno ordinamento degli studi islamici nella madrasa. Mīr-i ‘Arab di Bukhara”, in *Oriente Moderno*, 34/VI, 1954, pp. 396-404
- Bazarbayev Kanat Kaldybekovich, Tursun Hazret e Sadykova Raikhan, “Jadidism as an Educational System and a Political Movement in Turkestan (Central Asia)”, in *International Education Studies*; Vol. 6, No. 1, 2013, pp. 85-94
- Bečka, Jiri, “Traditional Schools in the Works of Sadriddin Ayni and Other Writers of Central Asia” II, in *Archiv Orientální*, No. 40, 1972 pp. 284-321
- Begali, Qosimov, Stéphane Dudoignon, “Sources littéraires et principaux traits distinctifs du djadidisme turkestanais (début du XX^e siècle)”, in *Cahiers du Monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, État indépendants*, Vol. 37, No. 1-2, Janvier-Juin 1996, pp. 107-132
- Bellingeri, Giampiero “Convoglio e convito” in Bellingeri, Giampiero, Ciminale, Manfredi, Gianroberto, Scarcia, Aleksandr, Volkov, "Motivi Uzbeci", *Eurasiatica* 30, Poligrafo, Venezia, 1998, pp. 165-247

- I.D., "Rifrazioni timuridi", in Bernardini, Michele (a cura di), *La città timuride come fenomeno internazionale*, (due vol.) in "Oriente Moderno", N.S., XV/2, 1996, Vol. II, pp. 499-515
- Belokrenitsky, Vyacheslav, "Russia and Greater Central Asia", in *Asian Survey*, Vol.34, No. 12, 1994, pp. 1093-1108
- Benningsen, Alexandre, Quelquejay, Chantal L., "La presse et la mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920", in *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 24, No. 1, 1967, pp. 189-190
- Branca, Paolo, "Significato e attualità dell'Egira nel mondo islamico", in *Quaderni asiatici*, II, 1985, No. 5/6, pp. 18-19
- Campanini, Massimo, (a cura di) "Islam and Democracies", in *Oriente Moderno*, numero monografico, LXXXVII, 2007, No. 2
- Carrère d'Encausse, Hélène, "La politique culturelle du pouvoir tsariste au Turkestan (1867-1917)", in *Cahiers du monde Russe et Soviétique*, Vol. III, No. 3, 1962, pp. 374-407
- Chodkiewicz, Michel, "Le paradoxe de la Ka'ba" in *Revue de l'histoire des religions*, No. 222, 4/2005, pp. 435-461
- I.D., "Le paradoxe de la Ka'ba" in *Revue de l'histoire des religions*, No. 222, 4/2005, pp. 435-461
- Collins, Kathleen, "The political Role of Clans in Central Asia", in *Comparative Politics*, Vol. 35, No. 2, 2003, pp. 171-190

- Collins, Kathleen, "The political Role of Clans in Central Asia", in *Comparatives Politics*, Vol. 35, No. 2 (Jan., 2003), pp. 171-190
- Cook, Michael, "On the Origins of Wahhabism", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 2, No. 2, July 1992, pp. 191-202
- Dallal, Ahmad, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", in *Journal of the American Oriental Society*, CXIII, 1993, No. 3, pp. 341-359
- I.D., "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of the Pre-modern Islamic Thought", in *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 3, 2000, pp. 325-358
- Demeerseman, André "Les tous premiers début du modernisme en Islam", in *Revue de l'Institut des belles lettres arabes*, Vol. 17, 1954, pp. 327-352
- Dudoignon Stéphane, "Destins de la littérature turco-persane d'Asie Centrale, d'une renaissance à l'autre (1870-1970)", in *Les littératures d'Asie Centrale*, Mai 22-23, 1994, pp. 69-98
- I.D., "Djadidisme, mirasisme, islamisme" Le réformisme musulman en Asie centrale: du "premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937", in *Cahiers du monde russe*, Vol. XXXVII/1-2, 1996, pp. 13-40
- I.D., "La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du 'premier renouveau' à la soviétisation (fin du XVIII siècle-1937). Le réformisme musulman en Asie centrale: du "premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937", in *Cahiers du monde russe*, Vol. XXXVII/1-2, 1996, pp. 133-210

Edgar, Adrienne, "Bolshevism, Patriarchy, and Nation: the Soviet Emancipation of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective", in *Slavic Review*, Vol. 65, No. 2, 2006, pp. 252-272

Emeri, van Donzel, "Muḍjaddid", in *EI²* Vol. 7, p. 290

Fahd, Toufic, "Une pratique cléromantique à la Ka'ba pré-islamique" in *Semitica*, No. VIII, 1958, pp. 55-79

I.D., "Anges, démons et djinns en Islam", in *Sources Orientales*, VIII, Paris 1971, 155-213;

I.D., "Divination", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. 1, 2001

I.D., "Kāhin" in *EI²*, Vol. 4, pp. 420-422

I.D., "al-Lāt", in *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 5, 2001, pp. 692-693

I.D., "Sa'y", in *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 9, 2001, pp. 97

Frye, Richard, "Notes on the History of Transoxiana", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 9, No. 1/2, 1956, pp. 106-125

Giraud, Gianfranco, "Le origini dello stato in terra russa. La dominazione tatara", in *Rassegna Sovietica*, Vol. XXXVI, No. 3, maggio-giugno, 1985, pp. 120-127

Gorshenina Svetlana, Sergej Abašin, "Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?", in *Cahier d'Asie centrale*, Vol. 17/18, 2009

Great Britain Parliament, *Central Asia n°2 -1873-: Correspondence respecting Central Asia*, C.704, London, 1873

- Haddad, Mahmoud, "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate", in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 117, No. 2 (Apr. - Jun., 1997), pp. 253-277
- Heyd, Uriel, *The Ottoman 'Ulāma and Westernization in the Times of Selim III and Mahmud II*, in Heyd, Uriel, (a cura di), *Studies in Islamic History and Civilization*, in "Scripta Hierosolymitana", No. 9, 1961
- Hillebrand, Robert, *Madrasa*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1978, pp. 1119-1144
- Jomier, Jacques, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte", in *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, Il Cairo, Vol. 1, 1954, pp. 70-71.
- Kamp, Marianne, "Three Lives of Saodat: Communist, Uzbek", in *The Oral History Review*, Vol. 28, No. 2, 2001, pp. 28-51
- Keller, Shoshana, "Story, Time and Dependent Nationhood in the Uzbek History Curriculum", in *Slavic Review*, Vol. 66, No. 2, 2007, pp. 257-277
- Kemper, Michael, "Entre Boukhara et la moyenne-Volga: 'Abd an-Nasîr al-Qûsawî (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes. Le réformisme musulman en Asie centrale: du premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937", in *Cahiers du monde russe*, XXXVII/1-2, 1996, pp. 41-51
- Khalid, Adeeb, "Culture and Power in Colonial Turkestan", in *Cahier d'Asie centrale*, Vol. 17/18, 2009, pp. 413-447
- I.D., "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2, May, 1994, pp. 187-200

I.D., "Russian History and the Debate over Orientalism", in *Kritika*, Vol. I/4, 2000, pp. 691-699

I.D., "Society and Politics in Bukhara, 1868-1920," in *Central Asian Survey*", Vol. 19, No. 3-4, 2000, pp. 367-396

I.D., "Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan", in *Slavic Review*, Vol. 55, No. 2, 1996, pp. 270-296

Krauss-Sánchez, Heidi R. "Ibn Ishāq", in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Vol.1, Brill, 2010

Kuttner, Thomas, "Russian Jadidism and the Islamic World. Ismail Gasprinskii in Cairo, 1908. A call for the Arabs for the Rejuvenation of the Islamic World", in *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. XVI, No. 3, 1975, pp. 383-424

Lambton, Anne. K., "Khalifa", *EI²*, Vol. 4, pp. 937-953

Lammens, Henri, "Les juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire", in *Recherches de Sciences Religieuses*, Vol. 8, 1918, pp. 145-193

I.D., "La cité de Tāif à la veille de l'hégire" in *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth (MFOB)*, Vol. VIII, 1922, pp. 113-327

Landau, Tasseron, Ella, "Clyclical Reform: a study of the mujaddid tradition", in *Studia Islamica*, No.70, 1989, pp. 79-117

Laoust, Henri, "Le Réformisme orthodoxe des "Salafiyya" et les caractères généraux de son orientation actuelle", in *Revue des études Islamiques*, No. 6, 1932, pp. 175-224

- Laoust, Henri “Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine”, in *Orient*, 1959, pp. 81-107.
- Laoust, Henri, “Le ḥanbalisme sous le califat de Bagdad”, in *Pluralisme dans l’islam*, Geuthner, Paris, 1983, pp. 74-98.
- Hunwick, Joe, “Tasawwuf”, in *EF²*, Vol. 10, pp. 313-340.
- Lee, Richard D., *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity*, Westview, Boulder Col., 1997
- Lecker, Michael, “Idol Worship in Pre-Islamic Medina (Yathrib)”, in *Le Muséon*, No. 106/3-4, 1993, pp. 331-343
- Lubin, Nancy, “Uzbekistan: The Challenges Ahead”, in *Middle East Journal*, Vol.43, No. 4, 1989, pp. 619-634
- Mackenzie, David, “Expansion in Central Asia: St. Peterburg vs. the Turkestan Generals (1863-1866)”, in *Canadian Slavic Studies*, Vol. 3, 1969, pp. 286–311
- Mackenzie, David, “Kaufman of Turkestan: An assessment of his administration (1867-1881)”, in *Slavic Review*, Vol. 26, No. 2, June 1967, pp. 265-285
- Madigan, Daniel A., “Revelation and Inspiration” in *Encyclopaedia of the Qurān*, Vol. 4, 2004, pp. 437-448
- Makdisi, George, “The juridical theology of Shāfi’i: origins and significance of usūl al-fiqh”, in *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Varioru, Hampshire, 1991, pp. 7-9.

Meinig, Donald, "Heartland and Rimland in Eurasian History", in *The Western Political Quarterly*, Vol. 9, No. 3, 1956, pp. 553-569

Mouhammetchine, Rafiq, "L'apport de quelques sources russes officielles à l'historiographie du djadidisme chez les Tatars de la Volga (Aux Archives centrales d'État du Tatarstan)", in *Cahiers du monde russe : Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*. Vol. 37, No. 1-2, Janvier-juin 1996. pp. 83-95

Montgomery Watt, William, "Dahr" in *Encyclopaedia of Islam*, Seconda Edizione, Vol. 2, pp. 94-96

Naumkin, Vitaly, "Islam in the State of the Former USSR", in *Annals of American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 524, November 1992, pp. 131-142

Noja, Sergio, "Islam e giudaismo: il problema delle origini", in *I problemi di Ulisse*, XIV, Sansoni, Firenze, 1977, pp. 21-30

O' Fahey, Rex S., Bernd, Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", in *Der Islam*. Vol. 70, No.1, 1993, pp. 52-87

Orany, Ezzat, "Nation" "Patrie" "Citoyen" chez Rifā 'a Rāsi al-Tahtāwī et Khayr al Din al-Tounisi", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales*, No. 16 (1983), pp. 169-190

Paret, Rudi, "Signification coranique de halīfa", in *Studia Islamica*, Vol. 31, 1970, pp. 211-217

Peyrouse, Sébastien, "L'Asie centrale quinze ans après l'indépendance: un bilan en demi-teinte", in *Politique étrangère*, No. 2, 2006, pp. 397-406

Pellitteri, Antonino, "Il riformismo musulmano in Siria (1870-1920)", supplemento No.

49, in *Annali dell'Istituto universitario orientale*, Napoli, XLVI (1986), fasc. 4, pp. 1-88

Phiri, Felix, *Al-tağdīd fī-l-Islām, Le renouveau en Islam*", Serie Etudes Arabes, No. 108, PISAI, Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica, Roma, 2011

Rafiq, Mouhammetchine, "L'apport de quelques sources russes officielles à l'historiographie du djadidisme chez les Tatars de la Volga (Aux Archives centrales d'État du Tatarstan)", in *Cahiers du monde russe : Russie, Empire russe, Union Soviétique, États indépendants*, Vol. 37, No. 1-2, 1996, pp. 83-95

Rubin, Uri. "Quraysh." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol 3, Brill, 2004

Sartori, Paolo, "L'etnonimo sār̄t e gli affanni etnografici russi del Turkestan, in Culture maggioritarie e culture minoritarie: incontri e scontri. Atti del Congresso internazionale Cividale del Friuli-Trieste 20-23 maggio 1999", in *Letterature di Frontiera*, Vol. XI/71, gennaio-giugno, 2001, pp. 161-175

Sartori, Paolo, "Tashkent 1918: giurisperiti musulmani e autorità sovietiche contro i predicatori del bazar" in *Annali di Cà Foscari*, Vol. XLV, No. 3, 2006, pp. 113-139

Scarcia Amoretti, Biancamaria, "Socialismo islamico, socialismo arabo: comunità di un'ideologia", in *I problemi di Ulisse*, LXXXIII, pp. 122-131

Scarcia, Gianroberto, "Note su alcuni motivi della cultura tagica e su Ahmad Dānis", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., XI, 1962

I.D., "Sguardo alla lirica tagica", in *Oriente Moderno*, Vol. LXV, No. 3, marzo 1965, pp. 264-272

- Schimmelpenninck van der Oye, David, "Vasilij V. Vereshchagin's Canvases of Central Asian Conquest", in *Cahiers d'Asie centrale*, Vol. 17/18, 2009, pp. 179-209
- Shepard, William E., "Age of Ignorance", in *Encyclopaedia of the Qurān*, Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington D. C. Brill Online, Vol. 3, 2003
- Talbi, Mohamed, "L'Islam et le monde moderne", in *Politique Etrangère*, Vol. 25, No. 2, 1960, pp. 101-109
- Weismann Izack, "Between Reformism and Modern Rationalism: a Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle", in *Die Welt des Islams*, XLI, 2001, No. 2, pp. 206-237