

L'ISLÂM E LA SOCIETÀ ISLAMICA NEL RAPPORTO CON LA MODERNITÀ

Estratto di tesi di Dottorato in Missiologia dal titolo:

“La riforma islamica (*ISLĀH*) a confronto con la modernità: dialogo tra Islâm e Occidente”,

pp.10-16; 208-212.

Dr. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.

Il confronto con la modernità sta trasformato profondamente il mondo islamico fino al punto di essere, in bene e in male, il fattore determinante su cui si sta giocando il destino prossimo di tutta l'area. Questo processo non è cosa di pochi anni, ma è il risultato di più di due secoli di pensiero filosofico, teologico e politico, che ha visto i pensatori-riformatori (*muğaddidûn wa islâhiyûn*)¹, promotori della riforma islamica (*islâh*), ripensare la tradizione musulmana (*Qur'ân* e *Sunna*), non solo dal punto di vista filosofico e teologico, ma anche sociale e politico. Essi hanno affrontato questioni quali: 1) I metodi d'interpretazione del *Qur'ân*, della *Sunna* e della Legge islamica; 2) Il rapporto tra ragione e fede, tra religione e scienze umane, a favore di un superamento del rigido letteralismo tradizionalista operato dal *taqlîd*². Altri riformatori più moderni hanno affrontato i temi sociali e politici, nel tentativo di trovare una maggiore sintonia con le esigenze dell'epoca moderna. Per comprendere la portata del rinnovamento da loro operato bisogna calarsi con pazienza nel periodo storico da essi vissuto. Se alcuni riformatori musulmani sono vissuti in un tempo di profondo travaglio del pensiero religioso, dando molteplici interpretazioni della stessa rivelazione contenuta nel *Qur'ân* e nella *Sunna*, altri hanno invece affrontato il duplice problema della crisi del califfato provocato dalla decadenza dell'Impero turco-ottomano e dall'ingerenza delle potenze coloniali occidentali sull'economia, sulla politica e sulle aspirazioni di libertà e di autodeterminazione dei popoli musulmani. Altri ancora, a noi contemporanei, stanno affrontando gli aspetti più urgenti della modernità quali: il processo di democratizzazione delle società islamiche con il conseguente dibattito sulle questioni antropologiche e sulla dimensione laica della società. In questi temi, si impone il ripensamento della persona umana, colta nel suo essere al centro di qualsiasi sviluppo sociale, attraverso la realizzazione delle sue aspirazioni di giustizia, di pace, di libertà e di unità religiosa, culturale e sociale, valori questi riscontrabili sia nella cultura occidentale, che in quella islamica.

¹ Tra i più importanti ricordiamo: *Sir Sayyid Ahmad Khân* (1817-1898), *Ġamâl al-Dîn al-Afghânî* (1838/39–1897), *Muḥammad 'Abduh* (1849-1905), e più recentemente *Rašîd Riḍâ* (1865–1935), *Muḥammad Iqbâl* (1876-1938), *Abd al-Ḥamid Ibn Bâdîs* (1889-1940), *Ḥasan al-Bannâ'* (1906-1949), *'Alî 'Abd al-Râziq* (1888-1968), *Tâhâ Ḥusayn* (1889-1973), *Abû l-'Alâ' Mawḍûdî* (1902-1979), *Fazlur Raḥmân* (1919-1988), *Muhammad Harkun*, *Muḥammad Ḥashim Khamali*.

² *Taqlîd*, termine arabo che indica il riferimento ai compagni del Profeta; l'affidamento sull'insegnamento di un maestro; l'adottare una dottrina di una scuola giuridica per una particolare operazione.

Nel suo testo, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Tariq Ramadan, noto filosofo contemporaneo, affronta il dialogo-confronto tra l'*islâm* e la modernità, partendo da un giudizio molto realista:

«E' un periodo di crisi, non c'è dubbio, durante il quale si tenta di ritrovare dei punti di riferimento e di determinare gli orientamenti che permetteranno a questa civiltà (musulmana – ndr), che sta vivendo il suo XV secolo di vita, di affrontare più seriamente le sfide dell'epoca moderna [...] per permettere alla civiltà musulmana di vivere un rinascimento pari a quello che l'Occidente ha vissuto nel XV sec.».³

Si intende qui un rinascimento islamico (*saḥwâ*), che aiuti a risolvere quel senso di frustrazione che molti musulmani vivono oggi, nel momento in cui non riescono a dare delle risposte soddisfacenti alle domande che la modernità pone ai singoli e alla società. I riformatori musulmani credono che lo sviluppo sociale di un popolo non possa essere separato dalla crescita religiosa, morale e politica della persona, perché questa venga concepita nella sua integrità, cioè nell'unità delle sue componenti spirituali, intellettuali, sociali e politiche, come il fattore principale di rinnovamento delle società islamiche. Essi parlano, come nel caso di *Muḥammad Iqbâl*, di ricostruzione religiosa e sociale del mondo islamico a partire dalla ricostruzione spirituale e politica dei musulmani. Interessante sarà vedere se tale ricostruzione lascia spazio a una dimensione laica della persona e della società, che apra a un processo di democratizzazione degli stati musulmani.

1- L'eredità storica del problema

Il periodo di decadimento, in cui l'*islâm* versa tutt'ora, è da ricondurre alla profonda crisi della visione islamica di società e di stato. Infatti, l'Impero turco-ottomano aveva simbolizzato l'idea di una sola nazione islamica, composta da differenti identità etniche e nazionali unite dallo stesso credo religioso, cioè quello islamico; allo stesso tempo l'impero venne considerato da tutti i fedeli musulmani come il segno evidente della volontà di Dio di affermare la religione perfetta,⁴ l'*islâm*; seguendo il comando divino di portare in tutto il mondo il Messaggio di Dio, perché tutti i popoli fossero ricondotti sulla retta via. Questa idea, profondamente universalistica della rivelazione divina implicava il *ḡihâd*,⁵ o guerra santa, al fine di combattere contro ogni potere terrestre che fosse espressione del maligno. Un maligno contrario alla retta via e alla religione perfetta.

³ T. Ramadan, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni s.r.l., Troina (En) 2004, 27.

⁴ «Guai oggi a coloro che hanno apostatato dalla vostra Religione: voi non temeteli, ma temete Me! Oggi v'ho resa perfetta la vostra religione, e ho compiuto su di voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islâm» (Q.5, 3), in A. Bausani, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001, 74-75.

⁵ Sul significato dell'idea di *ḡihâd* e sulle sue implicazioni per il periodo formativo della società islamica vedi il glossario.

Questa missione islamica, che vedeva nel califfato (*khalifa*), il modello più alto e divino di esercizio del potere di Dio sulle cose del mondo, e nel califfo colui che doveva essere il garante della realizzazione di tale potere nel mondo, evidenziò la sua crisi con l'avvento del colonialismo, quando le potenze coloniali degli «infedeli» governarono di fatto sulla maggioranza dei paesi islamici.⁶ La successiva abolizione del califfato attuata da *Mustafa Kemal, Atatürk*, nel 1924, e la seguente progressiva costituzione della nazione turca, basata sui principi laici, acuì di molto la crisi del modello islamico di società e la frustrazione dei musulmani. Con la fine del XIX secolo e per tutto il XX secolo, le società islamiche divennero sempre più economicamente e politicamente dipendenti dalle potenze occidentali, che provarono con ogni mezzo a imporre la loro cultura e il loro stile di vita. La civiltà musulmana, basata su tradizioni locali pre-islamiche ed islamiche, è fino ad oggi in difficoltà nell'accettare la sfida spirituale e sociale che la modernità impone, nella sua progressiva accelerazione politica, scientifica, tecnologica ed industriale.

2- Lo status quaestionis

La domanda sulla fedeltà alla rivelazione coranica di fronte alle pretese del mondo moderno diventò in passato e diviene tuttora il punto centrale di discussione per qualsiasi proposta di riforma all'interno del mondo musulmano. La posta in gioco è la fedeltà alla rivelazione contenuta nel *Qur'ân*, cioè la fedeltà alla natura stessa dell'*islâm*, di fronte alla profonda frattura tra la grandezza e le esigenze della rivelazione coranica alla quale fanno riferimento i musulmani e l'inadeguatezza di gestire la realtà attuale nelle sue manifestazioni sociali, politiche ed economiche. Ecco allora che il fedele musulmano, sia esso intellettuale o uomo della strada, si domanda il perché le società islamiche non siano più compatte nell'opporsi al processo di secolarizzazione e involuzione materialistica ormai galoppante e in atto al loro interno. Oppure, perché la civiltà islamica non sia più capace di proporre il proprio stile di vita al mondo moderno, quando invece, ai tempi del califfato, conquistò un impero in brevissimo tempo. La risposta a queste domande ci riporta ancora al tema centrale della fedeltà alla rivelazione coranica: «È possibile restare fedeli al Messaggio di

⁶ Dal 1839 e il 1878, anno del grande Congresso di pace a Berlino, proposto da Bismark, con l'intento di frenare l'avanzata panslava dei russi e dei serbi, l'Impero turco-ottomano attuò una serie di riforme che lo portarono nel tempo ad indebolirsi verso un'ingerenza sempre più pesante delle potenze occidentali. A Berlino l'Impero uscì sconfitto da trattative che lo costrinsero in seguito alla perdita della maggior parte dei territori balcanici, l'isola di Cipro e le tre province dell'Anatolia orientale, cioè le popolazioni più attive e ricche dell'Impero. Il processo di ingerenza occidentale si intensificò a partire dal regno del sultano *Mahmûd II*, che nel 1808, cercò di arginare le rivolte scoppiate in Arabia, Egitto, Siria e Balcani attraverso l'adozione del modello di stile di vita europeo in campo politico, giuridico, culturale e militare, e sotto il regno di suo figlio *'Abd al-Mağîd*, che nella Carta imperiale del 1939, avviò una riforma giuridica, finanziaria e amministrativa, che portò all'assunzione dei modelli giuridici ed economici non più di ispirazione islamica, ma europei.

Dio senza subire le pressioni di un'epoca il cui impeto sembra sfuggire dal nostro controllo? La padronanza della situazione è compatibile con la fedeltà?»⁷

Tariq Ramadan ripropone la risposta data dai riformisti, circa la natura della fedeltà al messaggio e alle fonti coraniche e profetiche:

«I riformisti rispondono a queste domande in modo affermativo: non mettono in discussione la fedeltà, né l'attaccamento necessario alle fonti coraniche e profetiche, tanto meno la capacità dell'*Islâm* di accettare l'evoluzione e di vivere in sintonia con la propria epoca. Di fronte alla decadenza del mondo musulmano, essi intuiscono che la causa non è nella fedeltà al Messaggio, ma nella fedeltà alla sua natura: il loro denominatore comune è un ritorno all'immediatezza, nel senso di "senza mediazione", dei testi, per ritrovare il cammino della fedeltà all'essenza dell'*islâm* e non alle sue manifestazioni contingenti, all'obiettivo (*quṣd*) del testo e non all'espressione letterale della sua forma».⁸

Si tratta quindi di approfondire la natura della fedeltà alla rivelazione coranica. Questo è il punto fondamentale che tocca l'atto di fede del musulmano, che si limita, nella lettura del *Qur'ân* e della *Sunna*, a cogliere l'aspetto letterale e contingente del testo, senza andare all'obiettivo del testo stesso, cioè all'essenza della fede islamica. Questo riferirsi ad una tradizione chiusa nell'espressione letterale della sua forma, rende incapaci di gestire la realtà secolarizzata. Come conseguenza emerge la difficoltà di essere fedeli alla rivelazione coranica nelle circostanze quotidiane della vita, poiché il contenuto di tale rivelazione viene ad essere separato dall'esperienza della vita, come se non avesse nulla a che vedere con essa, non potendo dare risposte esaurienti alle problematiche che la modernità pone all'individuo, al soggetto, alla persona, soprattutto quando si toccano i temi della dignità della persona umana, o della libertà di professare la propria fede.

Una parte dei riformatori musulmani riflettono su questi temi a partire dal significato etimologico dei termini *iṣlâḥ* e *tağdîd*. Nel primo caso si parla di «ridare forma», *iṣlâḥ*, a qualcosa che ha perso la sua forma, cioè la tradizione islamica e l'idea di società ad essa connessa. L'impatto con la modernità ha provocato una perdita di senso nell'atto di fede del musulmano circa la purezza della fede islamica. Questo ha implicato le molteplici interpretazioni di pensiero, formulate sul *Qur'ân* e sulla *Sunna*. Ecco dunque l'importanza di ridare forma a ciò che non ha più forma; cioè la necessità di ritornare alla purezza del credo islamico, vivendolo come lo hanno vissuto i pii antenati (*al-salaf al-ṣâlih*). Su questa linea è il movimento salafita, che si pone, all'interno della riforma islamica, come uno dei gruppi più attenti al recupero di quei valori tradizionali musulmani legati alla purezza dell'*islâm* dei pii antenati.

⁷ T. Ramadan, *Il riformismo islamico*, 55.

⁸ *Ibidem*, 55.

Nel secondo caso si parla di riforma nei termini di rinnovamento del pensiero islamico, rendendo nuova e attuale la tradizione su cui tale pensiero si fonda. Il termine arabo utilizzato è *tağdîd*, il cui riferimento è l'aggettivo *ğadîd* (nuovo). Il pensiero islamico ha bisogno di essere rinnovato, per parlare all'uomo d'oggi, assumendo dalla modernità e in particolare dal pensiero occidentale, tutto ciò che può dare nuova luce all'*islâm*, senza minare i fondamenti del suo credo, sintetizzati in particolare nel *tawhîd*, il monoteismo islamico.

Su queste basi, una riforma islamica sarà possibile a partire dall'equilibrio tra le due termini: l'*işlâh* e il *tağdîd*, vere e proprie chiavi di lettura della tradizione e della realtà, volte al recupero dell'obiettivo stesso del testo, cioè l'essenza dell'*islâm*. In termini concreti, si arriverebbe a rispondere alla domanda se, partendo dal *Qur'ân*, sia possibile islamizzare la modernità oppure modernizzare l'*islâm*.⁹

3- La via da percorrere: il dialogo-confronto tra civiltà islamica e civiltà occidentale, tra islâm e cristianesimo

A partire da questa riflessione sul nucleo centrale della riforma islamica, solo i musulmani, siano essi appartenenti alla corrente fondamentalista o a quella modernista, potranno dare una risposta alle problematiche suscitate dall'impatto con il mondo moderno. Solo loro potranno formulare un nuovo *iğtihâd*, cioè una nuova interpretazione della realtà che sono chiamati a vivere alla luce delle fonti islamiche. Questa riflessione, interna all'*islâm*, guadagnerebbe molto da un dialogo-confronto culturale, politico, sociale e religioso tra le due grandi civiltà, quella islamica e quella occidentale. Centrale, e direi fondamentale, sarà il contributo che le due religioni, l'*islâm* e il cristianesimo potranno apportare in questo dialogo. L'*islâm* è il fondamento e il plasmatore della civiltà islamica e quindi della sua visione di società e di stato. All'interno della civiltà occidentale, il cristianesimo è il fondamento ispiratore dei valori umani, spirituali e laici del concetto di civiltà e di società. Le due religioni potranno aiutare il dialogo-confronto tra le due civiltà, proponendosi come

⁹ *Tariq Ramađân*, sostiene che porre la domanda in questi termini non può portare lontano il processo di riforma, in quanto di fatto si è già raggiunto una situazione di stallo là dove coloro che vogliono islamizzare la modernità si sono rifugiati in una visione fondamentalista con l'intento di purificare il pensiero islamico da tutte le innovazioni (*bid'a*), apportate dalle varie scuole giuridiche e di pensiero; coloro invece che propongono un rinnovamento modernizzando l'*islâm*, si sono trovati a dover applicare il metodo storico-critico di analisi delle fonti, uscendo a volte dalla visione ortodossa del credo islamico. Per il Nostro, è necessario promuovere una nuova *iğtihâd*, un terzo modello, quello capace di individuare nell'*islâm* e nella cultura occidentale quei valori universali comuni di giustizia e di pace che possono costituire la base comune del dialogo tra le due civiltà, quella islamica e quella occidentale. Personalmente vedrei più accettabile un quarto modello, che tenesse conto sì dei valori comuni universali, ma che, in ogni caso, non escludesse una seconda fase di discussione sulle diversità tra le varie posizioni culturali e religiose, nonché il confronto serrato sulle tematiche scottanti della dignità della persona umana e della sua libertà religiosa, aspetti che sono fondamentali per la civiltà e la cultura occidentale. Diversamente, cioè rimanendo solo al livello dei valori universali comuni, si rischierebbe di relativizzare da una parte i valori stessi, dall'altra l'identità propria delle due culture, appiattendolo il dialogo-confronto su temi comuni, senza poi affrontare in profondità i temi di conflitto. Il dialogo-confronto, sia esso culturale o interreligioso, non può mai essere ridotto unicamente al dialogo sui valori universali comuni.

le radici da cui attingere linfa vitale. Credo quindi che assieme al dialogo culturale tra civiltà islamica e civiltà occidentale debba esserci un dialogo inetrreligioso tra *islâm* e cristianesimo, come momento basilare per sostenere il nuovo *iğtihâd*, operato dai riformisti musulmani.

Sarà importante che, in questo dialogo interreligioso, *islâm* e cristianesimo vivano uno scambio reciproco fatto di conoscenza, mutuo ascolto e rispetto della propria fede; entrambe le religioni potranno così dare insieme delle risposte a quelle domande fondamentali che uomini e donne, musulmani e cristiani, fanno circa le grandi questioni che affliggono il mondo di oggi. È quanto insegna il Concilio Ecumenico Vaticano II nella Dichiarazione *Nostra aetate*:

«Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta circa gli oscuri enigmi della condizione umana che, anche oggi come una volta, turbano profondamente i cuori degli uomini: che cosa sia l'uomo, quale sia il senso e il fine della nostra vita, che cosa sia bene e che cosa sia peccato, quale origine e quale fine abbiano i dolori, quale sia la via per raggiungere la vera felicità, che cosa sia la morte, il giudizio e la retribuzione dopo la morte, infine che cosa sia quell'ultimo ineffabile mistero che abbraccia la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo».¹⁰

Su queste basi si potrà camminare insieme, nella sincerità e nella verità verso il fine ultimo che è l'adesione al volere di quel Dio, che costituisce tutte le cose e regola tutti gli avvenimenti della storia dell'umanità. Lo scopo di questo dialogo-confronto tra l'*islâm* e l'Occidente è quello di favorire l'unità e la carità tra gli uomini e tra i popoli, coscienti del fatto che essi costituiscono una sola comunità, hanno una sola origine e hanno anche un solo fine ultimo, Dio, che estende a tutti la sua provvidenza e la sua bontà.¹¹

A questo punto non ci resta che procedere nel percorso della nostra ricerca, delineando quelli che sono i fondamenti coranici e teologici della società islamica, con lo scopo di fare emergere da una parte l'ideale a cui i riformatori musulmani si sono rifatti per esprimere la solidarietà, l'universalità e l'unità della *Umma islâmîya*; dall'altra per capire il processo storico di «ricostruzione» religiosa, sociale e politica da essi intrapreso nel tentativo di iniziare un dibattito con la modernità. In questo senso, sarà importante approfondire il pensiero della riforma islamica nel suo insieme, sia attraverso la presentazione delle idee dei suoi esponenti più illustri, che attraverso l'evoluzione di queste idee su alcuni temi della modernità. Questo cammino storico, ci aiuterà a capire come per molti riformatori il dibattito tra *islâm* e modernità venga ridotto a un discorso intra-islamico di recupero dell'identità musulmana, come reazione al processo di modernizzazione e secolarizzazione delle società islamiche, e non a un vero dialogo-confronto

¹⁰ Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non-cristiane *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), n. 1.

¹¹ *Ibidem*, n. 1.

extra-islamico con il mondo moderno. Altri invece, cercheranno di andare al di là della posizione re-attiva, per proporre ai musulmani un approccio pro-attivo, che valorizzi ciò che di positivo la modernità offre al mondo.

4- I quattro punti di riflessione per una vera riforma islamica

Tenendo conto che solo i musulmani possono promuovere una vera riforma islamica che unisca la tradizione al rinnovamento, vogliamo tuttavia indicare alcune linee di lavoro che possono aiutare i fedeli dell'*Islâm* a riflettere sulla loro positiva partecipazione a un processo che non potrà comunque essere frutto di un progetto pre-costituito, quanto il risultato di un'evoluzione già in atto, per quanto incerta nella direzione e contraddittoria negli esiti. Bisogna che tutti ne prendano coscienza, musulmani e non-musulmani. Il mischiarsi dei popoli e delle culture è parte di un processo inarrestabile, che può essere gestito e guidato verso sbocchi non conflittuali. Dal punto di vista sociale, culturale e religioso, è probabilmente una delle maggiori sfide che stanno di fronte all'uomo contemporaneo.

Che fare dunque come musulmani? Quale sarà il ruolo dell'*islâm* in un simile cambiamento? Da parte nostra ci limitiamo a indicare quattro punti di riflessione, aprendo la via per un successivo dibattito. Questi quattro punti sono, a mio modesto parere, i veri problemi del dialogo-confronto tra *islâm* e modernità, su cui oggi i musulmani devono riflettere, per uscire dall'impasse che di riflesso si ripercuote sull'intera umanità.

La rilettura critica della propria storia

Al musulmano contemporaneo si chiede oggi di rileggere la storia della civiltà islamica con onestà, affrontando i problemi scottanti non ancora risolti. Autori come *al-Ğabri*, *M. M. Ẓâhâ* e *al-Nâ'im* si muovono su questa linea, richiamando i musulmani a usare la ragione per leggere criticamente il passato e capire le cause storiche che hanno generato la dicotomia tra *islâm* ideale e *islâm* reale; fra una tradizione musulmana chiusa nel formalismo e una sua nuova interpretazione, aperta alle problematiche moderne.

In questo cammino di rilettura della propria storia è importante, anzi fondamentale, non negare errori e inadeguatezze del passato, ma riconoscerli e capire le loro cause, nella speranza di imparare a non ripeterli. Solo attraverso questo «Healing Process» i musulmani potranno guardare a se stessi e agli altri con un atteggiamento di riconciliazione, indispensabile per promuovere soluzioni equilibrate e sostenibili circa le questioni sospese quali: la condizione della persona umana, i suoi diritti inviolabili e il suo ruolo fondamentale nello sviluppo di ogni società.

Primo tra tutti è il problema della condizione della donna, spesso discriminata, se non dimenticata, su cui comunque grava la responsabilità della famiglia e dell'educazione dei figli. Non

è accettabile che in alcuni paesi musulmani vengano negati i diritti fondamentali all'educazione delle donne, oltretutto alla loro libertà di espressione in ambito sociale, culturale, religioso e politico. Le donne musulmane, in quanto persone umane, hanno diritto al rispetto da parte degli uomini e delle istituzioni, che devono riconoscere e valorizzare la loro presenza e il loro contributo. In questo modo si potrà veramente realizzare un'uguaglianza sostanziale tra uomo e donna, che è fattore irrinunciabile per la stabilità e l'armonia sociale anche della *Umma islâmîya*, come del resto è auspicato dallo stesso *Qur'ân*. Più ancora, si potrà comprendere che nel rispetto dei diritti inviolabili di ogni persona è inscritto quell'ordine naturale e divino che regola i rapporti tra gli esseri umani verso il bene comune, fattore fondamentale di quell'unità solidale tra i viventi che non è solo un fine religioso e spirituale, ma prima ancora naturale e umano.

Più persona e meno Umma islâmîya.

Il dialogo-confronto tra l'*islâm* e la modernità ha messo in evidenza il bisogno dei musulmani di realizzare l'unità della *Umma islaâmîya*. Tuttavia, l'unità di tutti i musulmani in un ideale religioso e sociale non può limitarsi alla sola organizzazione delle istituzioni o alla creazione di politiche comuni. Soprattutto l'unità dei musulmani deve superare la discutibile deriva del conformismo. A nostro parere, è necessario che i musulmani vadano al di là del concetto classico di *Umma islâmîya*, inteso ancora oggi come un tutto collettivo, dove l'individuo scompare dietro le esigenze del gruppo. Prima ancora dell'applicazione della Legge islamica c'è bisogno di affermare la persona umana, che deve diventare il centro e il perno su cui far ruotare l'assetto sociale e politico della stessa società musulmana.

Da qui deriva una considerazione importante: prima ancora di affermare la *Šari'a* bisogna che i musulmani riconoscano l'esistenza di una Legge naturale, che illuminata e completata dalla rivelazione è parte integrante della natura umana. Dio ha creato l'uomo e la donna, perché siano con-partecipi del Suo progetto per il bene di tutta l'umanità. Tale partecipazione è inscritta nella natura stessa dell'uomo, e non può essere sacrificata sull'altare dell'applicazione di un preteso diritto di origine divina. L'uomo ha dunque un ruolo e una responsabilità fondamentale verso se stesso e verso la società in cui vive: essere testimone di questa partecipazione al progetto di Dio nel mondo. Sta qui il vero significato del termine *šahîd* (testimone), cioè manifestare l'unicità di Dio come affermazione della propria adesione alla Sua volontà attivamente e responsabilmente. Sta qui anche il vero significato del termine *khalîfa* (vicegerenza), vale a dire servizio alla realizzazione della volontà divina nel mondo, attraverso la valorizzazione e promozione dell'umano in ogni ambito della società.

Se fino ad ora nel mondo musulmano si è dato più spazio alla *Umma islâmîya* rispetto alla persona umana, è venuto dunque il tempo di dare un forte segno di cambiamento e di seguire «il secondo messaggio dell'*islâm*», teorizzato da *M. M. Ṭâhâ*, affermando la dimensione spirituale e morale della rivelazione coranica, che pone la persona umana, la sua dignità e i suoi diritti inviolabili al centro del progetto di Dio sul mondo. Bisogna passare da una visione collettivista della società a una sua visione più integrata, dove il riconoscimento delle diversità favorisca, nel rispetto delle identità, il realizzarsi di una nuova mediazione.

Politica e moderazione

La persona umana è un soggetto religioso, ma è anche un soggetto sociale e politico. Pertanto, non possiamo lasciare le popolazioni in balia della demagogia delle ideologie fondamentaliste e radicali. È responsabilità primaria degli intellettuali musulmani e delle istituzioni, promuovere una vera educazione politica, che non sia retaggio dell'islamismo radicale, ma che esprima la moderazione nel pieno riconoscimento delle diversità culturali e religiose delle minoranze. Nella moderna società islamica, i musulmani hanno la responsabilità di promuovere il messaggio della moderazione verso tutti. Questa è la testimonianza di un *islâm* che vuole essere fattore d'integrazione di tutte le componenti culturali e umane all'interno del mondo musulmano. *A. Badawi* ha teorizzato la funzione civilizzante dell'*islâm*, chiedendo ai musulmani di esercitare la moderazione. Tale principio non può essere dato per acquisito, ma deve essere il frutto di una continua ricerca. È dunque necessaria un'educazione delle masse, che rivaluti il concetto di rappresentanza e di partecipazione di tutte le componenti culturali e religiose alla vita politica dei paesi musulmani. Tale educazione politica deve porre come suo programma il superamento del concetto classico di *ṣûra*, per darne una nuova interpretazione che promuova la vera partecipazione non-mediata del popolo alla vita pubblica, secondo forme democratiche scelte dagli stessi musulmani e non imposte dall'Occidente. Tale reinterpretazione del concetto di *ṣûra* deve tenere conto di due aspetti importanti: il rispetto della libera scelta dei popoli e il rispetto della diversità di opinione. Sono questi l'espressione politica del riconoscimento dei diritti inviolabili della persona, che non possono essere tralasciati, pena la non apertura del mondo musulmano alla democratizzazione delle società islamiche.

Credo che questo programma non possa che esprimersi attraverso un processo educativo a lungo termine, come già auspicato dal riformatore *M. 'Abduh*. Esso aiuterà i musulmani a prendere coscienza delle proprie potenzialità e del ruolo dell'*islâm* nel mondo moderno, verso una più efficace partecipazione alla vita pubblica, secondo il metro della moderazione che non è rinuncia agli ideali, ma umile e concreto impegno per la loro realizzazione.

Nuovi orizzonti e nuova Hiġra

È significativo che i contributi maggiori in tal senso provengano da musulmani che si trovano a vivere in diaspora nei paesi occidentali o che appartengono al mondo musulmano dell'Estremo Oriente, abituato a relazionarsi con altre culture fin dal suo sorgere.

I primi stanno sperimentando una sorta di *Hiġra* (migrazione) alla rovescia, rispetto a quella vissuta dal Profeta e dalla prima comunità islamica. Mentre questi ultimi erano passati dalla Mecca (città pagana nella quale erano una minoranza) a Medina (città nella quale essi predominarono e applicarono, in una situazione storicamente determinata, i principi universali appresi alla Mecca), i primi lasciano paesi islamici per trasferirsi in territori secolarizzati e pluralistici in cui costituiscono una minoranza. Il recupero dei valori universali a scapito delle applicazioni storicamente determinate può favorire in loro e attraverso di loro per tutti i musulmani, una più matura e flessibile identità vissuta in forme non conflittuali, ma capaci di partecipazione e integrazione.

Quanto all'Estremo Oriente, che anche dal punto di vista demografico già costituisce e sempre più rappresenterà l'area islamica maggioritaria a livello planetario, si tratta di un immenso laboratorio di mediazione interreligiosa e interculturale che ancora subisce l'egemonia di altre aree musulmane dal punto di vista ideologico. Tale laboratorio ha un contributo originale ed essenziale da offrire a tutta la comunità islamica, che è bisognosa di nuovi ed efficaci modelli elaborati in proprio e capaci di valorizzare le immense energie morali attualmente paralizzate da complessi di inferiorità e annosi conflitti, che le prosciugano o le dirottano nel vicolo cieco dello scontro tra le civiltà.