

LA RIFORMA ISLAMICA (*ISLÂH*) E IL PENSIERO DEI RIFORMATORI DELLE ORIGINI

(Prima parte)

Prof. padre Paolo Nicelli, PIME
(Dottore della Biblioteca Ambrosiana)

La ricerca storica sull'origine della vocazione profetica di *Muhammad* e sulla costituzione della comunità islamica delle origini, mette in luce alcuni aspetti circa il metodo utilizzato dal Profeta nel vivere l'*islâm* e nel proporlo ai suoi discepoli. Dal punto di vista giuridico, tale metodo sottolinea la particolare preoccupazione di *Muhammad* per le relazioni tra la comunità musulmana e i gruppi tribali medinesi, concretizzata negli articoli contenuti nella Costituzione di Medina.¹ Dal punto di vista teologico, il metodo del Profeta pone invece la centralità dell'adesione all'unico Dio, come il fattore costitutivo dell'identità dei musulmani rispetto agli altri gruppi tribali. È a partire dal monoteismo islamico (*tawhîd*), che i primi musulmani evidenziano la relazione tra Creatore e creatura, sintetizzato nell'affermazione che tutta l'obbedienza e tutta la sottomissione vanno soltanto a Dio. Questa relazione è stata sancita in quel «contratto archetipo» (*mîthâq*) che è il fattore teologico costitutivo dei credenti e della comunità islamica. In questo senso, califfato e *Imâma* testimoniano nella loro evoluzione storica, che tale relazione-obbedienza è diventata il luogo teologico, giuridico e politico dello sviluppo della società islamica nel suo insieme, dal quale non si può prescindere, pena il non capire a fondo il rapporto tra religione e società in cui si colloca la vita del musulmano.²

Nell'*islâm* la relazione-obbedienza, che potremmo esprimere coi termini: dialogo-comunicazione, tra Dio e l'uomo vissuto nella società, si fonda sulla rivelazione coranica: un Dio che rivela se stesso, la sua volontà, nella sua Parola, comunicata al Profeta *Muhammad* dall'arcangelo Gabriele, e contenuta nel testo sacro del *Qur'ân*, il quale diventa il fattore costitutivo sia per pensare Dio e il suo agire, che per pensare l'uomo, la sua identità e il suo essere nel mondo.

Nella relazione-obbedienza tra Creatore e creatura, l'Io viene costituito a partire dalla totale sottomissione alla volontà divina espressa nei decreti di *Allâh*, i quali non sono estranei alla vita dei fedeli musulmani, ma ne regolano la quotidianità nel dettaglio, portando l'individuo a scegliere per una vita che sia tesa alla perfezione morale per sé e per il prossimo. La società musulmana si fa

¹ F. Gabrieli, *Maometto*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1972, 345-349.

² Su questo tema vedi: S. Aonzo, *Individuo e istituzioni nell'Islam*, Tesi di laurea presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Anno accademico 2002/2003.

garante di questa perfezione morale, indicando ad ogni musulmano quei punti di riferimento indispensabili al perseguimento della perfezione: il *Qur'ân*, la *Sunna* e la *Šarî'a*. Qui sta dunque la preoccupazione della fede islamica vissuta in un contesto socialmente visibile, la *Umma islâmîya*: guidare il credente a percorrere «la retta via» (*Šarî'a*), che conduce alla verità su Dio sull'uomo e sul mondo, nel combattimento per la causa (via) di Dio (*Allâdhîna 'amanû wa hâğarû wa ġâhadû fî sabîli Allâhi*).³ Tale combattimento (*ġihâd*), avviene nella totale sottomissione (*islâm*) e nella professione di fede (*Šahâda*) che «Non vi sono dei ma Dio e *Muhammad* è il suo Messaggero» (*Lâ ilâha illâ llâh wa Muḥammadan rasûl Allâh*).

Su questa linea, l'*islâm*, nel suo rapportarsi al mondo pone l'elemento dell'unicità di Dio come il fattore primario, da cui far partire tutta la tensione e azione missionaria volta alla santificazione della vita morale dell'individuo. I riformatori delle origini e quelli moderni, si sono proposti, con la vita e con gli scritti, di promuovere questa missione, perché a partire dal *tawḥîd*, venisse ridata forma (*işlâh*), alla tradizione islamica. Essi si sono anche prodigati nel guidare i musulmani a un processo di purificazione spirituale e morale, perché, attraverso la loro testimonianza di fede, «re-islamizzarono» gli ambiti sociali, politici e religiosi in cui operavano. Detto questo, possiamo anticipare l'idea fondamentale che emerge dallo studio della riforma islamica in tutta l'evoluzione suo pensiero: in essa si trovano già presenti quegli elementi di rivitalizzazione delle società islamiche, che toccano due aspetti fondamentali, da una parte la necessità del ritorno al modello dell'*islâm* delle origini, e dall'altra la ricostruzione spirituale e sociale della comunità musulmana.

In questo articolo, ci occuperemo di esporre le idee principali della riforma islamica e dei riformatori delle origini, evidenziando come il loro lavoro riformista è più teso a portare avanti un dibattito intra-islamico di riforma e di critica delle deviazioni della prassi religiosa musulmana, che promuoverne elementi di rinnovamento. Per alcuni di essi, come per il caso di *Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb*, ci troveremo davanti a dei riformatori realmente tradizionalisti, che cercano di riportare indietro l'*islâm* alla società tribale del VII secolo, operando un'operazione di sovrapposizione di un modello religioso e di società, legato alla cultura beduina, al contesto sociale a loro contemporaneo.

1- L'idea di *işlâh*, i suoi fondamenti coranici e la sua interpretazione

L'idea di *işlâh* è molto comune nel vocabolario coranico, dove la radice *ş - l - ħ*, indica nella sua forma verbale *aşlahâ*, il lavoro verso la pace (*şulh*). Altri significati importanti sono: creare

³ Nella sua traduzione di (Q. 8,74), A. Bausani riporta il termine «emigrati»: «Ecco coloro che hanno creduto, e sono emigrati e hanno combattuto sulla Via di Dio». Nella traduzione dello stesso versetto, M. M. Pickthall, non utilizza lo stesso termine, ma traduce il termine (*hâğarû*) letteralmente con: «e hanno lasciato le loro case». Questa seconda traduzione sembra dare più ragione al testo, poiché coloro che sono considerati i veri credenti, sono quelli che hanno compiuto il sacrificio richiesto dal *ġihâd*: lasciare o donare i propri beni per combattere sulla via di Dio.

armonia, spingere le persone alla riconciliazione, essere d'accordo (Q. 2,228; 4,35.114; 49,9.10), oppure: compiere un atto pio (*'amal ṣâlih*), compiere un atto virtuoso (*ṣâlah*), comportarsi come un uomo santo (*ṣâlih*), (Q. 2,220; 4,128; 7,56.85.142; 11,46.90). Il sostantivo *muṣliḥ* (*plur. muṣliḥûn*), indica coloro che compiono un atto pio, che sono santi in spirito o che predicano la pace e l'armonia, preoccupandosi della perfezione morale del loro prossimo.⁴ L'idea fondamentale dei riformatori delle origini come per quelli moderni è dunque quella di lottare (radice ḡ - h - d, da cui viene il termine *ḡihâd*), per rendere l'uomo migliore, adempiendo pienamente quel combattimento spirituale sulla via di Dio, che li porta a desiderare la perfezione morale nella lotta senza tregua, anche armata se necessario, ad ogni forma e struttura di peccato.⁵ Il loro modello sono i profeti riformatori i cui esempi di vita sono riportati nel *Qur'ân* (Q. 7;10;11;22), ma ancor di più essi si ispirano al profeta e riformatore per eccellenza, *Muḥammad*, e alla sua missione. In questo senso, secondo quanto detto da A. Merad, «L'*isḷâh* è profondamente radicato nel terreno dell'*islâm*, e non può quindi essere visto solamente in rapporto agli ambienti intellettuali che apparvero nel mondo islamico all'inizio dell'epoca moderna».⁶

Gli scopi principali dei riformatori sono da una parte, vivere l'impegno individuale e collettivo nel professare la fede islamica nei suoi più autentici fondamenti: il *Qur'ân* e la *Sunna* (tradizione del Profeta); dall'altra, migliorare la vita dei musulmani, attraverso una crescita intellettuale e morale che porti a dei cambiamenti sociali, là dove sono troppo forti le discriminazioni sociali, istituzionali e politiche. Altro scopo è quello dell'edificazione di una società più giusta, perché più fondata sui principi e valori islamici. Ecco perché, la riforma islamica oltrepassa i limiti di un puro impegno intellettuale o artistico; essa vuole ri-formare (nel senso di ridare forma), la società partendo semplicemente da ciò che la rivelazione coranica contiene, così come è stata trasmessa e spiegata dal Profeta. Per un riformatore musulmano delle origini, come per un moderno, lavorare per il bene dei suoi correligionari; spingerli a progredire intellettualmente e socialmente, vuol dire restaurare i valori coranici come fondamento delle società islamiche, nel senso dell'obbligazione principale (*fard, farîda*) di «comandare ciò che è buono, proibire ciò che è male e credere in Dio» (Q. 3,104-105;110-112). Nel *Qur'ân* tale obbligazione assume un universalismo e una connotazione missionaria fondamentale non solo nei riguardi dei musulmani, ma viene estesa a tutti i popoli: la comunità islamica deve diventare il fattore propulsore del rinnovamento morale di tutta la società,

⁴ P. Nicelli, «L'*isḷâh* nel *islâm* moderno: l'impatto del wahnâbismo sulla riforma islamica», in *Asia News*, (2003) n. 4, 21-22.

⁵ Sul tema del *ḡihâd* nel *Qur'ân* vedi: P. Branca, *L'islam delle origine e la guerra. Analisi del concetto di ḡihâd nel Corano e nella Carta di Medina*, in P. Branca *et alii*, *Studi arabi e islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, IsMEO, Milano 1995, 43-61.

⁶ A. Merad, «*isḷâh*», Extract from *EI-2*, CD-Rom English Edition, Koninklijke Brill NV Leiden, The Netherlands 2007, 1.

perché scelti da Dio come «popolo migliore» per il bene dell'umanità.⁷ Sta qui dunque la sorgente del pensiero e dell'azione della riforma islamica e dei suoi rappresentanti, che invocano alcuni versetti coranici come giustificazione del loro operare e come appello alla chiamata all'*islâm*. La loro preghiera è per coloro che praticano le opere di riforma (Q. 6,42; 7,170; 28,19), di cui (Q. 11,88) diventa il riferimento principale:⁸

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقْتِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ
أُخَالِفَكُم إِلَىٰ مَا أَنهَآكُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ
تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

«*Qâla yâ qaumi arâiytum in kuntu 'alâ bayyinatî min rabbiy wa razaqaniy minhu rizqan wa mâ urîdu an ukhâlîfakum ilâ mâ anhâkum 'anhu in urîdu illâ (al-islâha) mâ istata'tu wa mâ tawfiqiy illâ biallâhi 'alayhi tawakkaltu wa ilayhi uniibu*» (Q. 11,88).

«O popol mio, disse *Šu'ayb*, che ne pensate? Se io mi fondo su una prova chiara venutami dal Signore, che m'ha dato della Sua provvidenza parte buona, e mi oppongo a voi vietandovi di fare certe azioni, lo faccio solo perché voglio rendervi migliori, per quanto posso; ma il mio successo non dipende che da Dio: in Lui ho confidato, a Lui mi rivolgo fidente!» (Q. 11,88).

Interessante è notare come A. Bausani traduce nel versetto (Q. 11,88) il termine *al-islâha* con le parole «rendervi migliori». Egli sottolinea il senso più puro del termine *islâh*: coloro che desiderano portare alla perfezione morale i loro correligionari, seguendo l'insegnamento del Profeta. Il compito di rivitalizzare la società islamica attraverso il riferimento continuo alla rivelazione coranica

⁷ Interessante è la traduzione del *Qur'ân* dall'arabo di *Muhammad Zafrulla Khan*, dove in Q. 3, 104, traduce: «Let there be from among you a party whose business it should be to invite to goodness, to enjoy equity and to forbid evil. It is they who shall prosper». Il testo vuole sottolineare l'importanza del gruppo degli emigrati che ha il compito di promuovere l'unità, invitando al bene, all'equità nel divieto del male. Qui viene richiamata la funzione mediatrice del Profeta che continua nella missione della sua comunità musulmana verso coloro che sono credenti e coloro che non lo sono ancora. La sura indica anche che quelli che svolgono tale funzione rappacificatrice sono coloro che prospereranno. Nel Q. 3, 110-112, in un contesto di forte polemica contro la Gente del libro e in particolare i giudei di Medina, si dice che alcuni di loro hanno creduto, ma la maggior parte è disobbediente. Qui viene aggiunto all'obbligazione del fare il bene e proibire il male, l'invito alla conversione all'*islâm*, sottolineando il fatto che coloro che credono sono la gente migliore, innalzata per il beneficio di tutta l'umanità. Cfr. *Muhammad Zafrulla Khan, The Quran*, Curzon Press, London 1991, 60-61.

⁸ Vedi la traduzione del versetto 11,90/88 di R. Blachère: «Je ne veux que réformer autant que je puis. Mon assistance n'est qu'en Allah. Sur Lui je m'appuie, et vers Lui je reviens repentant». L'autore utilizza un altro sistema di ripartizione dei versetti. In primo luogo riporta il numero della sura; poi il numero del versetto secondo il suo sistema; poi ancora la numerazione del versetto secondo la ripartizione araba. Cfr. R. Blachère, *Le Coran*, G. P. Maisonneuve et Larose Éditeurs, Paris 1980, 255. Una traduzione simile è quella di M. M. Pickthall: «I desire naught save reform so far as I am able. My welfare is only in Allah. In Him I trust and unto Him I turn (repentant)». L'autore segue la numerazione del versetto secondo la ripartizione araba: Q. 11,88. Cfr. M. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, Islamic Call Society, Jamahirya Arab Libyan Popular Socialist, Tripoli 1970, 296.

sottolinea quanto sia importante per il mondo islamico il dialogo tra fede e società, tra fede e mondo. La religione non è qualcosa di accessorio o addirittura di privato, essa diviene il collante il fondamento che permea il vivere dell'individuo e della società in cui vive. Da qui il bisogno di una continua interpretazione della tradizione islamica perché il messaggio divino predicato dal Profeta non si cristallizzi in una lettura troppo letterale o troppo legata al passato. Di questo tema parleremo più avanti, per ora è importante notare come la riforma islamica abbia sempre voluto, attraverso l'interpretazione continua della tradizione, mettersi a servizio della *Sunna*, per riproporre i migliori aspetti che richiamano l'esempio dell'*islâm* delle origini.

La preoccupazione dei riformatori tocca l'aspetto dell'irrigidimento del messaggio coranico chiuso dentro le interpretazioni troppo letterali, ma ancor di più tocca l'aspetto della continuità della sua purezza, che il passare del tempo e le nuove esigenze economiche, politiche e sociali possono aver offuscato. Il loro zelo si esprime nella difesa della tradizione islamica contro ogni tipo di innovazione (*bid'a*), considerata incompatibile con l'oggetto stesso del messaggio coranico: la volontà divina sull'uomo e sul mondo. L'incompatibilità delle innovazioni tocca anche la difesa del modello di riferimento principale: il Profeta, che con la sua vita, le sue azioni e la sua parola ha manifestato la modalità d'interpretare e vivere i decreti di Dio. Fin dall'inizio dell'*islâm*, i pii antenati furono coscienti della crescita di nuove idee circa la rivelazione coranica; idee spesso legate alle correnti filosofiche e mistiche che aprivano a delle speculazioni razionalistiche coinvolgendo anche la teologia islamica e l'applicazione della *Šarī'a*. Le stesse tesi estreme della *Šī'a*, oppure, nella sfera della prassi liturgica, le forme di ascetismo del misticismo islamico (*tašawwuf*), legate alle scuole dei maestri *šūfī*. Tali forme spurie venivano giudicate lesive e corrottrici della purezza dell'*islâm*, ma più ancora esse venivano considerate la vera causa della perdita di fedeltà nella rivelazione coranica, poiché causa di confusione non solo per gli intellettuali, ma anche per il popolo. Le innovazioni erano dunque fonte di errore e di eresia e venivano viste come la vera causa della disgregazione della società islamica perché andavano a colpire l'unità confessionale e la coesione morale e politica della *Umma islâmīya*. In definitiva è questo un atteggiamento che ritiene di individuare all'esterno dell'*islâm* i fattori che hanno causato la decadenza dei valori originari.

2- Le origini della riforma islamica

Ciò che portò all'azione militante e a volte violenta dei riformatori può essere visto in relazione alle crescenti innovazioni e alle potenziali deviazioni che, come detto prima, toccavano l'evoluzione culturale della comunità islamica. Alcuni avvenimenti storici favorirono la perdita di fedeltà nei confronti della rivelazione coranica, ma favorirono anche un ritorno al puritanesimo

islamico come reazione alla difficile situazione sociale e religiosa. Accenniamone brevemente le problematiche:

- La prima riguarda la crisi politica e morale che si venne a creare in seguito alle battaglie di *Šifīn* (37 H./657) e di *Nahrawan* (38 H./658). Esse diedero origine a dispute politiche e religiose tra i *Khâriğiti* e gli *Ši‘iti*, con il coinvolgimento delle autorità della comunità islamica. La situazione provocò lo scisma, con tesi radicalizzate da ambo le parti che portarono a considerare lo sciismo come una forma di eresia.⁹
- Alla fine del (I H./VII) secolo l’espansione dell’*islâm* portò alla decentralizzazione del potere dalla comunità di Medina verso le sedi del califfato, poste nelle terre di nuova conquista.¹⁰ L’autonomia dei califfi dall’autorità dei rappresentanti religiosi e politici di Medina si fece sempre più forte e con la conversione di nuovi popoli all’*islâm*, si verificò un’evoluzione della stessa comunità islamica, ormai non più esclusivamente araba, ma multiculturale. Alla necessità di mantenere l’unità intorno alla fede e alla cultura araba tipico delle origini dell’*islâm*, si sostituì una realtà dove confluivano diversi modi di pensare e di praticare la stessa fede. Ciò che venne messo in discussione fu la visione monolitica di approccio al *Qur’ân* e ai problemi in esso contenuti su temi quali la predestinazione, il libero arbitrio, il problema del male, la vita dopo la morte e gli attributi di Dio. In realtà, la discussione su tali temi, poneva le questioni fondamentali circa la natura creata o increata del *Qur’ân*, e la possibilità dell’uomo di comprendere la rivelazione coranica a partire dall’uso corretto della ragione, nonché quella di scegliere ragionevolmente per il bene e non per il male. Di fronte alle diversità degli approcci, la tradizione sunnita, per quanto dominante tra i musulmani, iniziò a denunciare possibili deviazioni.

Altro fattore da non scordare è quello relativo all’estinzione della comunità dei pii antenati, che per la maggior parte erano i compagni del Profeta (*ṣaḥâba*), i quali morivano o di vecchiaia, o perché uccisi nelle campagne militari. Essi erano i testimoni oculari del Profeta, avevano vissuto con lui e con lui avevano condiviso, chi più, chi meno, tutto il periodo iniziale della comunità islamica. Essi erano i custodi della *Sunna*, così come l’avevano vista vivere da *Muḥammad*.

- Un altro evento che turbò la sensibilità dei riformatori fu la morte di *Al-Ḥasan al-Baṣrî* (d.110 H./728), che segnò la fine del periodo iniziale della *Sunna*, prima ancora che iniziassero le controversie filosofiche e teologiche sull’esegesi coranica. La rottura tra *al-Baṣrî* e *Wâsil bin*

⁹ Cfr. H. Laoust, *Les schismes dans l’islam*, Payot, Paris 1965, 11-16; traduzione italiana: H. Laoust, *Gli scismi nell’islam. Un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, ECIG, Genova 2002.

¹⁰ *Ibidem*, 16-59

'*Atâ*'¹¹ (d. 131 H./748), circa la condizione del musulmano colpevole di una colpa grave, che *al-Baṣrî* rifiutava di considerare come un credente, è all'inizio di quelle dispute dottrinali, sfociate poi in conflitti, che portarono alla costituzione del partito tradizionale di *ahl al-sunna* (gente della tradizione) o il partito dei *tâ'ifat al salaf* (i pii antenati), che reagirono alle tendenze devianti, quali quelle della *Šî'a*, i *Khârîğiti*, la *Ġahmîya* la *Mu'tazila*¹² ed altri ancora.

3- *Aḥmad ibn Ḥanbal* e la difesa della purezza dell'*islâm*

Segue poi l'influsso della dottrina di *Aḥmad ibn Ḥanbal* (d. 241 H./855),¹³ stimato teologo e fondatore della scuola di pensiero giuridico *ḥanbalita*,¹⁴ i cui adepti erano una minoranza puritana. *Ibn Ḥanbal* indirizzò la sua lotta contro le dottrine eterodosse, promuovendo un'interpretazione della *Sunna*, che salvaguardasse la purezza del credo islamico. Viaggiò per quasi tutto il mondo arabo, soprattutto in 'Irâq, in Siria e nello Yemen, dove acquisì una profonda conoscenza nello studio degli *Ḥadîth*. Ebbe anche la possibilità di formarsi alla scuola giuridica di *al-Šâfi'î* (767-820), nell'*uṣûl al fiqh* (la scienza delle fonti del diritto). Il suo desiderio principale fu quello di combattere tutte le innovazioni del pensiero filosofico e mistico, legato in modo particolare alla

¹¹ Su *Wâsil bin 'Atâ*, cfr. A. J. Wensinck, «Wâsil bin 'Atâ», in *EI-2*, IV, Édition française, Koninklijke Brill, Leiden 1978 (1936?), 1187-1188, cit. in H. Laoust, *Les schismes...*, 52. Vengono frequentemente attribuiti a *Wâsil I* cinque grandi principi della corrente di pensiero della *Mu'tazila*: 1) L'affermazione dell'unità di Dio riguardante la negazione degli attributi divini (*ṣifât*) e il carattere creato del *Qur'ân*; 2) L'affermazione dell'esistenza, nell'uomo, di una volontà libera come condizione *sine qua non* della giustizia divina; 3) L'eternità delle pene dell'inferno per coloro che vi sono entrati; 4) La condizione intermedia del musulmano colpevole di una grave colpa, che, secondo *Wâsil*, non era da considerarsi un infedele, ma solo un non vero credente, il quale sarebbe stato condannato all'inferno se non avesse compiuto un atto di sincero pentimento prima della morte; 5) L'obbligazione principale (*fard*), di comandare ciò che è buono e proibire ciò che è male, fino al punto di ribellarsi, anche con le armi, contro qualunque *imâm* ingiusto. Secondo H. Laoust, è difficile attribuire a *Wâsil I* cinque principi elencati, sempre che si tenga conto del fatto che buona parte delle sue opere sono andate perse, lasciando quindi un vuoto circa la loro reale paternità. Tuttavia, il Nostro dice che: «On ne peut toutefois s'empêcher de remarquer que c'est souvent à *Abû-l-Hudhail* que revient le mérite d'avoir, pour la première fois, énoncé le cinq principes mu'atazilites, dont la reconnaissance, comme thèses distinctives de l'école, ne s'est pas ou demeurant universellement imposée. Ces cinq principes, d'autre part, ne donneraient qu'une idée incomplète du système mu'tazilite comme ses grands théologiens, un siècle plus tard, le construiront. *Wâsil* et *'Amr* (suo fratello, *'Amr bin 'Ubaid* (d.762), di formazione tradizionale ed eloquente predicatore - ndr), paraissent enfin avoir usé de leur talent dialectique beaucoup plus pour défendre l'éternité des peines frappant le Musulman coupable d'une faute grave ou nier la toute-puissance divine que pour discuter du problème des attributs divins ou de la creation du Coran», H. Laoust, *Les schismes...*, 54.

¹² Cfr. H. Laoust, *Les schismes...*, 52-54; W. Montgomery Watt, *The Political Attitudes of the Mu'atazilah*, JRAS, 1962; Idem, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld Publications, Oxford 1998; D. Gimaret, «Mu'tazila», in *EI-2*, VII, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden 1993, 783-793.

¹³ P. Nicelli, «L'*Islâh*...», 23.

¹⁴ Nel mondo musulmano sunnita, ci sono differenti scuole di pensiero giuridico o *madhâhib*. Le più importanti sono: 1) la scuola *Ḥanafî*, che segue gli insegnamenti di *Abû Ḥanîfa* (d. 700-767); 2) La scuola *Mâlîki*, che segue l'insegnamento di *Malik Ibn Anas* (d. 795); 3) La scuola *Šafi'î*, che segue gli insegnamenti di *al-Šâfi'î* (767-820); 4) la scuola *Ḥanbalî*, che segue l'insegnamento di *Aḥmad Ibn Ḥanbal* (d. 241 H./855), e *Ibn Taimîya* (661 H./1263- 728 H./1328). Essa è sempre stata di tipo rigorista, oltretutto la più piccola tra le quattro scuole giuridiche. Queste scuole interpretano il *Qur'ân* e la *Sunna*, in modo differente, a seconda dei diversi paesi musulmani del mondo. Su questo tema vedi: I. Goldziher, «*Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal*», in *Sh. EI*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands 1995, 20-21; E. Tapiero, *Le dogme et les rites de l'Islam par les textes*, (Textes arabes) - Éditions Klincksieck, Paris 1971, 47-57; E. Tapiero, *The Dogma and Rites of Islam, Through the Texts*, English Translation by Michael L. Fitzgerald (pro manuscripto) - PISAI, Roma 1995, 37-46.

corrente della *Mu'tazila*, il cui credo venne eretto a dottrina ufficiale del califfato, sotto i califfi *al-Ma'mûn*, *al-Mu'tasim* e *al-Wâthiq* (218-234 H./833-849). Egli dovette rispondere personalmente con la persecuzione e la tortura del suo attaccamento alla visione tradizionalista dell'*islâm*. Solo con il ritorno all'ortodossia, sotto il califfo *al-Mutawakkil*, *Ibn Ḥanbal* poté ritornare libero e il suo processo fu concluso. La sua fama di uomo pio e di profondo conoscitore della dottrina tradizionalista islamica crebbe tra la popolazione, fino al punto di ottenergli grande popolarità nella sua azione contro le pratiche paraliturgiche, come le preghiere d'intercessione, le visite ai santuari dei maestri *ṣūfî* e la costruzione di mausolei dedicati al loro nome.

Secondo *Ibn Ḥanbal*, tali pratiche corrompevano la fede dei musulmani, richiedendo un'azione decisa contro le sette religiose eterodosse, al fine di riportare i fedeli sulla retta via. Da qui egli sviluppò l'idea di promuovere una prassi liturgica puritana di ritorno alla fede dei primi musulmani, attraverso l'imitazione della tradizione del Profeta. Nella lotta all'eresia, fu strenuo difensore della tradizione islamica, attaccando gli *âṣ'âriti* per la loro dottrina sugli attributi divini. Tuttavia, per motivi politici, *Ibn Ḥanbal* dovette rinunciare al suo metodo d'indagine sulle espressioni antropomorfe presenti nel *Qur'ân*, conformandosi all'interpretazione dottrinale e spirituale corrente. Nonostante la sua riacquisita notorietà, fu spesso perseguitato per via delle accuse mosse contro le autorità teologiche del calibro di: *al-Aṣ'arî*, *Abû Ḥanîfa*, *Mâlik*, che lo portarono in diverse occasioni a fuggire dagli attacchi dei loro discepoli, i quali misero in guardia i loro studenti e i politici dalle sue «false dottrine». Alla sua morte, una buona parte delle sue opere furono bruciate e a più riprese vennero scritti dei libri contro di lui. Tra i suoi sostenitori vi fu il grande filosofo, teologo e mistico *Ibn 'Arabî*.

4- *Taqî al-Dîn Aḥmad ibn Taimîya* e la lotta contro il *taqlîd*

Altro personaggio importante fu il dottore dell'*islâm*, *Taqî al-Dîn Aḥmad ibn Taimîya* (661 H./1263-728 H./1328), che già all'età di vent'anni, completò i suoi studi e alla morte del padre, gli succedette come professore della scuola giuridica e di pensiero *ḥanbalita*. Conoscitore della teologia islamica ed esperto del *Qur'ân*, *Ḥadîth* e della *Ṣarî'a*, per difendere la purezza della tradizione così come la vivevano i pii antenati, attaccò nei suoi scritti il culto dei santi e in particolar modo la visita delle tombe, creandosi dei nemici potenti, che a più riprese lo imprigionarono, togliendogli l'insegnamento. Nonostante seguisse la dottrina *ḥanbalita*, *Ibn Taimîya* si discostò da alcune loro posizioni, rigettando il *taqlîd* (il riferimento ai compagni del Profeta o l'affidamento sull'insegnamento di un maestro, leader o fondatore di una scuola giuridica; oppure l'adozione *in toto* della dottrina di una particolare scuola teologica o giuridica). In più rigettò l'*iğmâ'* (consenso), utilizzando la lettura e applicazione letterale del *Qur'ân* e degli *Ḥadîth*, soprattutto sui passaggi che

evidenziavano gli antropomorfismi¹⁵ della divinità, tanto che, secondo la testimonianza di *Ibn Battûta*, a Damasco, durante una delle sue prediche in moschea disse: «*Allâh* scende dal cielo sulla terra allo stesso modo con cui io ora scendo (dal pulpito)». ¹⁶ Egli usò l'applicazione del *qiyâs* (il ragionamento per analogia), nelle sue controversie polemiche contro i teologi e i giuristi che lo attaccavano. Soprattutto verso questi ultimi *Ibn Taimîya* rigettò la pratica del *tahlîl* (rendere legale – un mezzo giuridico per rimuovere un impedimento nel matrimonio),¹⁷ attraverso cui una donna definitivamente divorziata dopo il triplice ripudio (*talâq*), poteva risposarsi ancora con lo stesso marito dopo aver contratto un nuovo matrimonio con un uomo che avesse acconsentito a ripudiarla immediatamente dopo le nozze. Altro aspetto fu l'affermazione che doveva essere evitato il ripudio durante il periodo mestruale della donna. In materia fiscale, *Ibn Taimîya* considerò ammissibile il pagamento delle tasse che non erano prescritte dai decreti divini, con la conseguente clausola che chi le avesse pagate sarebbe stato liberato dal pagamento della *zakât*. L'ultimo aspetto interessante della sua dottrina tocca l'*iğmâ'*: qualora un musulmano fosse stato di opinione contraria al consenso della comunità, il suo atteggiamento non sarebbe stato considerato un atto d'infedeltà o una mancanza di pietà.

Ibn Taimîya, attaccò anche i filosofi come *Ibn Sînâ* e *Ibn Sab'în*, accusandoli di aver introdotto nell'*islâm* dei concetti appartenenti alla filosofia greca antica, che avrebbero portato agli scismi. Di fronte al problema dell'eresia, provocata dalle idee innovatrici e causa della divisione della comunità islamica, egli fu categorico, sostenendo che in caso di mancanza del califfo, difensore della vera fede, diventava necessario applicare la Legge islamica nella sua letteralità. Nei confronti dei giudei e dei cristiani, il Nostro fu piuttosto rigido, attaccandoli severamente e sostenendo che l'*islâm* era stato mandato da Dio sulla terra per rimpiazzare il giudaismo e il cristianesimo. Altre accuse a loro rivolte furono quelle di mistificazione dei testi sacri, cioè di aver sostituito alcune parole nel testo, cambiando il senso delle Scritture.

Esponente della corrente rigorista *Ibn Taimîya* esprime in ambito politico e istituzionale un duplice atteggiamento contraddittorio: da una parte egli è realista, poiché capisce che il califfato ideale è finito, nel senso che non può essere più riproposto; dall'altra egli ipostatizza la *Šarî'a*, nel senso di renderla un valore-rifugio assoluto, con lo scopo di essere l'ancora di salvezza per tutti i musulmani. In questo senso, *Ibn Taimîya* non ha una concezione dinamica della Legge islamica, che deve essere soggetta a un processo storico-evolutivo d'interpretazione del testo, quanto invece ne ripropone una visione statica, legata all'applicazione letterale delle sue direttive.

¹⁵ Cfr. R. C. Martin, «Anthropomorphism», in *EQ*, I, Koninklijke Brill, Leiden NV 2001, 103-107.

¹⁶ Cfr. *Mağmû'at al risâ'il al kubrâ*, I, 387, in M. ben Cheneb, «Ibn Taimîya», *Sh. EI*, Koninklijke Brill, Leiden 1991, 152.

¹⁷ Cfr. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford 1982, 81-82.

5- *Ibn Ḥağar al-‘Asqalânî*: lo studio critico e meticoloso della tradizione

Il grande tradizionalista *Ibn Ḥağar al-‘Asqalânî* (773 H./1372-852 H./1449), fu docente di *Ḥadîth*, giudice e storico dell’*islâm*, le cui opere costituiscono la fase finale dell’organizzazione della scienza degli *Ḥadîth*. Egli è considerato uno dei più grandi e dei più influenti tra gli studiosi della religione islamica. Orfano di padre e di madre in tenera età, *Ibn Ḥağar* proveniva da un ambiente mercantile, non professionalmente dedito allo studio della religione, ma pur sempre attento alla tradizione, specialmente quella culturale, cosa tipica della società medio alta del tempo. Nonostante la morte dei genitori, *Ibn Ḥağar* potè rimanere nella sua casa paterna sotto la guida di tutori e di maestri che, come nel caso dell’accademico *Šams al-Dîn Muḥammad ibn ‘Alî ibn al-Qattân*, lo influenzarono e lo diressero negli studi storici e letterari. Il Nostro decise di dedicarsi specificamente allo studio degli *Ḥadîth*, sotto la direzione del maestro *Zayn al-Dîn al-‘Irâqî* (d. 806 H./1404), lavoro che lo impegnò per tutta la vita, con la pubblicazione dei suoi commenti alle raccolte dei detti del Profeta di *al-Bukhârî*. L’insegnamento avuto dai suoi maestri lo aiutò nell’apprendimento del metodo di raccolta e di composizione degli *Ḥadîth*, cosa che gli giovò molto nella successiva stesura dei suoi commenti, di cui i più importanti sono *Ta‘lîq al- Ta‘lîq* e *Fath al-bârî*. Tuttavia, secondo quanto riportato da F. Rosenthal, «nessuno di questi maestri esercitarono su di lui un’influenza tale da essere paragonata a quella che lui stesso esercitò più tardi sui suoi studenti». ¹⁸

Il suo studio meticoloso e critico della letteratura delle origini dell’*islâm*, fu d’estrema importanza per le informazioni che riuscì a raccogliere sui suoi predecessori, dando un quadro più completo e chiaro delle raccolte degli *Ḥadîth*. I commenti da lui fatti, rimangono ancora un punto di riferimento importante per gli studiosi a noi contemporanei. *Ibn Ḥağar* viaggiò in tutto il Medioriente per studio e ricerca, soprattutto in Palestina, Egitto, Siria e alla Mecca, che visitò più volte in occasione dei suoi vari pellegrinaggi. La sua carriera raggiunse i più alti livelli accademici e giuridici. Fu predicatore associato e *imâm* delle moschee di *al-‘Azhar* e di *‘Amr*, ricoprendo anche la carica di *mufî*.

¹⁸ F. Rosenthal, «Ibn Ḥağar al-‘Asqalânî», in *EI-2*, III, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden 1986, 777.

LA RIFORMA ISLAMICA (*ISLÂH*) E IL PENSIERO DEI RIFORMATORI DELLE ORIGINI

(Seconda parte)

Prof. padre Paolo Nicelli, PIME
(Dottore della Biblioteca Ambrosiana)

1- La riforma di *Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhâb* e la *Wahhâbiya*

Le dottrine giuridiche e teologiche di *Ibn Ḥanbal* e di *Ibn Taimîya* furono di profonda ispirazione per il riformista *Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb* (1115 H./1703-1201 H./1787), fondatore del gruppo della *Wahhâbiya*, i cui seguaci venivano chiamati i *muwahhidûn*, o unitari e la loro pratica ascetica: la (*tarîqa*) *Muḥammadin* (la via mistica maomettana).¹⁹ Dopo i suoi studi a Medina, sotto la guida di *Sulaimân al-Kurdî* e *Muḥammad Hayât al-Sindî*, che lo introdussero ad un cammino di purificazione della sua conoscenza islamica da ogni forma d’eresia, *Ibn ‘Abd al-Wahhâb* si spostò prima a Bassora e poi a Baghdâd dove sposò una donna benestante. Studiò la filosofia peripatetica, l’*Īsrâqîya*²⁰ e i sistemi *ṣūfî* a Isfahân. Ritornato a ‘Uyaiana, sua città natale, il Nostro si dedicò alla predicazione della forma di dottrina puritana, descritta nella sua opera *Kitâb al-Tawhîd*, osteggiato dalla popolazione e da suo fratello *Sulaimân*, che scrisse un trattato contro di lui e dal cugino *‘Abd Allâh ibn Husain*. Espulso dalla città con la sua famiglia, si rifugiò a Dar‘îya, dove il leader *Muḥammad Ibn Sa‘ûd* accettò la sua dottrina e la diffuse in tutta la regione. Forte di questo autorevole appoggio politico, *Ibn ‘Abd al-Wahhâb* lottò contro le innovazioni e promosse tra il popolo l’insegnamento del pensiero delle quattro scuole giuridiche sunnite, e i libri della tradizione. Egli si oppose fortemente al culto dei santi e alla visita delle tombe dei maestri *ṣūfî*, come alla reverenza data agli alberi sacri, nonché alla prassi di deporre del cibo nei santuari e nelle tombe. Questo puritanesimo rigido e militante fu mal visto dalla gente, che reagì duramente, provocando, da parte dei seguaci di *Ibn ‘Abd al-Wahhâb*, degli atti di violenza contro coloro che praticavano i riti paganizzanti e le pratiche religiose ad essi connesse. Vi furono distruzioni di tombe, accuse di miscredenza, ma ciò che più colpisce è il fatto che per il Nostro, la militanza

¹⁹ M. Campanini e K. Mezran, *Arcipelago Islam. Tradizione , riforma e militanza in età contemporanea*, Edizioni Larterza, Roma 2007, 3-12.

²⁰ L’ *Īsrâqîya*, è una corrente filosofica che segue il concetto di «sapienza illuminata», promossa da *Šihâb al-Dîn Surawardî* (d. 1191), il quale indicò in se stesso la sorgente dell’illuminazione e della sapienza. Tale dottrina mistica spinse alcuni musulmani ad iniziare delle linee guida (*isnâd*), analoghe all’esoterico, che vennero in seguito utilizzate dagli ordini *ṣūfî*, senza una specifica delega data ai discepoli dai loro maestri spirituali. Tale dottrina mistica contiene alcuni elementi della sapienza dell’antica Grecia, della Persia e dell’antico Egitto.

violenta verso i *kâfirûn* era considerata un dovere per i veri credenti. L'applicazione di questo concetto alla religiosità popolare e alla massa ignorante o poco istruita, portò presto alla guerra verso chiunque desse solo il sospetto di essere eretico, il quale veniva accusato d'infedeltà e quindi eliminato. È dunque possibile immaginare quale fosse l'utilizzo di tale atteggiamento intransigente, soprattutto da parte dell'autorità costituita, la famiglia *Sa'ûd*. Come è possibile anche pensare fino a qual punto il potere promuovesse le tesi *wahhâbite* per l'eliminazione degli oppositori politici. Infatti, i *sa'ûditi* si considerarono i veri difensori dell'*islâm*, e i custodi del dovere religioso di portare a tutti l'*islâm*. Tale dovere per il musulmano consisteva nel sacrificare la propria vita fino allo spargimento del sangue nel nome di Dio, per il compimento del *ġihâd*, diventando così uno *šahîd* (testimone), ed entrare in paradiso. Coloro che si opponevano a tale logica venivano puniti.

Vediamo ora in sintesi alcuni punti della dottrina di *Ibn 'Abd al-Wahhâb* che toccano gli aspetti più fondamentali del credo islamico:

- Tutti gli oggetti di adorazione, al di fuori di Dio sono falsi, e coloro che li adorano meritano la morte.
- La maggior parte dell'umanità non è monoteista, perché cerca di ottenere i favori di Dio, visitando le tombe dei santi. La loro pratica assomiglia a quella che è indicata nel *Qur'ân* per i politeisti (*mušrikân*) della Mecca.
- È politeismo (*širk*), cercare l'intercessione al di fuori di *Allâh*.
- È *širk* introdurre il nome del Profeta, di un santo o di un angelo, nella preghiera.
- È *širk* fare voti ad alcun altro essere.
- È miscredenza (*kufir*), professare una conoscenza non basata sul *Qur'ân*, la *Sunna*, o le necessarie deduzioni della ragione.
- È *kufir* o ateismo (*ilhâd*), negare la predestinazione (*qadar*), in tutti gli atti.
- È *kufir* interpretare il *Qur'ân* con il *ta'wîl* (commento o esegesi del testo).²¹

L'elemento fondamentale del pensiero di *Ibn 'Abd al-Wahhâb* e della dottrina della *wahhâbiya* (il movimento riformatore a lui ispirato), è il *tawhîd* (unicità di Dio), attorno cui egli cerca di riformare l'*islâm* e la società islamica. Dalla fede nell'unicità di Dio nasce, per il Nostro, quella spinta dinamica che porta alla liberazione spirituale, sociale e politica, significata nel risveglio dei

²¹ Il termine arabo, che ricorre nel *Qur'ân* diciassette volte, deriva dalla forma verbale *awwala*, con radice *a-w-l*, col significato di «ritorno». Deriva anche dalla forma *iyâla*: mettere in una giusta condizione, oppure: mettere propriamente. Esso significa: spiegazione, esposizione o interpretazione, così come viene letteralmente riferito al concetto di «ritornare alla sua origine o sorgente». I vari significati coranici richiamano: 1) all'interpretazione dei sogni o ad un evento, 2) a una circostanza futura o un avvenimento preannunciato che richiede un atto di divinazione. *Ta'wîl* si contende il significato con la parola araba *tafsîr*, che ricorre solo una volta nel *Qur'ân* (Q. 25,33), e che vuol dire: spiegazione o interpretazione. Poiché entrambe le parole sono considerate dagli studiosi come dei termini tecnici dell'esegesi coranica, c'è una considerevole discussione nelle fonti arabe circa il significato preciso sia di *ta'wîl* che di *tafsîr* e la loro relazione linguistica. Cfr. I. Poonawala, «Ta'wîl», in *EI-2*, X, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden, 2000, 390-392.

musulmani da ogni forma di politeismo. Per realizzare il suo disegno, *Ibn 'Abd al-Wahhâb*, rilegge la tradizione e rifiuta il *taqlîd*, parlando dell'utilizzo dell'*iğtihâd* in termini non sempre chiari. Infatti, non si capisce se egli intenda una reale apertura della ragione all'interpretazione personale della tradizione, oppure utilizzando l'*iğtihâd* voglia riproporre la lettura tradizionale del *Qur'ân* e della *Sunna*, chiusa dentro un rigido dogmatismo.²²

La purificazione della tradizione islamica da ogni forma di corruzione innovatrice sostiene tutta la lotta di *'Abd al-Wahhâb* per il ristabilimento della vera fede, fondamento di una società che fosse il più vicina possibile a quella dei pii antenati. In questo senso egli ripropone il modello riformista di *Ibn Taimîya*: la fedeltà al messaggio dell'*islâm* e la sfida contro l'Occidente a partire da un rapporto di forza, concretizzato nel risanamento religioso e sociale. Il risanamento, o rivoluzione esterna richiede una previa rivoluzione interna: la fedeltà al *Qur'ân* e alla *Sunna*.

Altri aspetti importanti della dottrina di *Ibn 'Abd al-Wahhâb* sono: il divieto assoluto per il fedele di fumare, che in passato veniva considerato un peccato grave tanto quanto il bere; il tagliarsi la barba e usare il rasoio, considerate pratiche contro il *Qur'ân* e la *Sunna*, nonché l'obbligo di partecipare alla preghiera congregazionale del venerdì. Tutti coloro che in passato partecipavano alla preghiera del venerdì avevano il dovere di versare la *zakât*; chi si fosse rifiutato sarebbe stato sottoposto a giudizio, accusato di miscredenza e condannato a morte.

Da quanto appena detto, è possibile elencare sinteticamente alcune regole *wahhâbite* sul comportamento e sulla prassi culturale, che nella loro semplicità sono molto simili a quelle contenute nella dottrina di *Ibn Ḥanbal*:

- È obbligatoria la presenza alla *ṣalât* pubblica.
- È proibito fumare il tabacco e colui che viene sorpreso a farlo, sarà punito con frustate non superiori a quaranta.
- La rasatura della barba e l'uso di un linguaggio scorretto saranno puniti a discrezione del giudice (*qâdî*).
- La *zakât* sarà pagata anche sui profitti nascosti, come quelli derivanti dagli scambi (*Ibn Ḥambal* la esigeva solamente dai profitti pubblici).

²² Discutibile è quanto riportato da *T. Ramadan* nel suo libro: *Il riformismo islamico*, il quale utilizzando un brano di *Aḥmad Amîn* sul pensiero di *Ibn 'Abd al-Wahhâb*, vuole presentare in termini ecumenici e a volte troppo positivi la figura del riformatore, considerato come un sostenitore dell'*iğtihâd*: «È Dio solo che specifica il quadro della fede, è Lui solo che definisce che cosa è lecito e che cosa è illecito; in materia religiosa, nessuna affermazione è una prova se tale affermazione non appartiene a Dio o al Maestro degli inviati [...] Le nostre guide, i nostri riferimenti sono il Libro e la *Sunna*, e chiunque abbia gli strumenti per fare l'*iğtihâd*, ha il diritto di praticare l'*iğtihâd*. Non solo ne ha il diritto, ma è per lui un dovere estrarre dalle fonti le regole della legislazione in proporzione alla sua comprensione dei testi coranici e della *Sunna* autentica; regole alle quali l'ha portato il suo *iğtihâd* », *Aḥmad Amîn, Zu'ama' al-islâḥ fil-'asr al-ḥadîth* (i capofila del pensiero riformista dell'epoca contemporanea) *Maktaba an-nahda al-misriyya*, Il Cairo, 1949, 12.13-25; in *T. Ramadan, Il riformismo islamico...*, 49. A nostro parere, *Ibn 'Abd al-Wahhâb* parla di *iğtihâd*, come strumento per riproporre il modello tradizionalista di lettura del *Qur'ân* e della *Sunna*, e non come metodo innovativo d'interpretazione.

- In materia alimentare, la semplice professione del credo islamico non è sufficiente a far diventare un uomo credente, così da fargli macellare la carne secondo le prescrizioni della Legge. Bisogna indagare di più sulla sua persona.

Da quanto detto, risulta chiaro che nel pensiero riformista di *Ibn 'Abd al-Wahhâb*, e nella prassi della *wahhâbîya*, vi è la preoccupazione di arginare le tendenze religiose che hanno portato all'introduzione di pratiche sincretistiche nell'*islâm*.

Al tempo del riformatore, dopo quasi 1300 anni dalla nascita dell'*islâm*, la religione islamica vive una sorta di sdoppiamento tra l'ideale teorico della fede, ricavato dal *Qur'ân*, a cui si rifà la società islamica, e la realtà della vita di tutti i giorni, spesso in conflitto con tale ideale. Da una parte vi è un crescente formalismo religioso legato al culto e cristallizzato nei dogmi, e dall'altra vi è l'assunzione di forme esoteriche e sincretistiche, come contraltare del formalismo religioso. Tali pratiche allontanerebbero i musulmani dai valori islamici autentici.

Ibn 'Abd al-Wahhâb decide di porvi rimedio, partendo dall'osservazione della realtà, ma senza andare alle vere cause del problema, imponendo un ideale teorico, astratto e puritano, che recuperi la dimensione morale della vita. Egli pensa che l'unica risposta giusta al dualismo religioso sia l'applicazione rigida della legge e non l'approfondimento del perché si è giunti a questa situazione. *Ibn 'Abd al-Wahhâb* si preoccupa solo di imporre un modello volontarista e autoritario, che esclude l'uso della ragione e rompe con la realtà. Tale modello è un ritorno alla legge tribale dei beduini, che di fronte a una minaccia per la sopravvivenza del clan, giustificavano la vendetta e la stessa morte. In questo senso, possiamo affermare che, pur nell'intenzione positiva di volere combattere l'eresia e il sincretismo, la risposta di *Ibn 'Abd al-Wahhâb*, si pone in termini negativi, chiudendosi in un rigido moralismo.

2- I principali aspetti dottrinali della riforma

Nella sua articolazione, il pensiero dei primi riformisti stà all'inizio di quel processo di rinnovamento dell'interpretazione della tradizione islamica che sarà il punto focale del movimento riformatore moderno successivo. Autori come *Muḥammad 'Abduh* e *Rašīd Riḍâ*, si inseriranno nel solco di questo pensiero e proporranno nuove risposte idonee a formare i musulmani del loro tempo. I temi che ora elenchiamo, evidenziano gli ambiti su cui influì il processo rinnovatore della riforma.

- *Qur'ân, Sunna e Salaf*

I riformatori delle origini sostengono che il *Qur'ân* e la *Sunna* costituiscono la base dell'ordinamento giuridico dell'*islâm*. La loro autorità libera i musulmani dalla sottomissione esclusiva alle dottrine delle diverse scuole di pensiero giuridico e teologico. I musulmani devono

quindi ritornare ai principi fondanti della fede se vorranno essere capaci di andare oltre le diverse prospettive dottrinali e comprendere il senso profondo della rivelazione divina. Questo processo contribuirà all'unificazione della legislazione musulmana, evitando la confusione provocata dalla miriade di pareri, spesso in conflitto tra loro, che portano all'incertezza del diritto e alla mancata comprensione dell'oggetto formale della rivelazione coranica: la volontà di Dio. Le scuole giuridiche diedero priorità allo studio della giurisprudenza (*fiqh*), invece di promuovere lo studio del *Qur'ân* e della *Sunna*, assegnando ai dottori della Legge un'autorità più alta di quella del *salaf* (la prassi dei pii antenati). Il ritorno alle due sorgenti della Legge, il *Qur'ân* e la *Sunna* potrebbe essere, insieme al ritorno ai *salaf*, il fattore unificante e di riconciliazione per la religione islamica e per i musulmani, che liberati dal fanatismo di una lettura troppo ideologica della tradizione, potrebbero ricostruire l'unità fondamentale della comunità islamica, riscoprendo la sua fraternità originale come la forza che guida oltre i legami etnici e culturali. Su questa linea, i riformatori delle origini anticipano le conclusioni dei moderni promuovendo l'uso dell'*iğtihâd* e l'abbandono del *taqlîd*.

- II *Taqlîd*

Il *Taqlîd* è il riferimento ai compagni del Profeta, o l'affidamento all'insegnamento di un maestro, leader o fondatore di una scuola teologica e giuridica; oppure è l'adozione della dottrina di una particolare scuola giuridica. Secondo i riformatori delle origini, in particolar modo *Ibn Ḥanbal*, il riferirsi ai compagni del Profeta non deve essere una pura imitazione, esente da critiche. Deve essere invece una fedeltà attiva (*ittibâ'*) all'autorità del Profeta e a coloro che ne sono stati i testimoni oculari, che favorisce l'uso della ragione nell'interpretare il loro pensiero. In questo senso *Ibn Ḥanbal*, nella sua opera *'Aqîda* I.2, dice che la religione islamica è fondata sul *taqlîd*, inteso però come conoscenza attiva della tradizione. Ecco perché nella sua critica al *taqlîd*, egli ne dà un significato nuovo rivalutando l'*iğtihâd* per una vera conoscenza della volontà divina. *Ibn Ḥanbal* conclude dicendo che il *taqlîd* come conoscenza attiva deve essere la vera attitudine del credente, perché è lo spirito stesso della fedeltà che guarda la tradizione.²³ Su questa linea, *Rašîd Riḍâ* sottolinea nel suo *Tafsîr*,²⁴ l'importanza di fare questa distinzione tra il *taqlîd* e l'*ittibâ'*. Quest'ultima parola descrive meglio lo spirito e la missione dell'*Islâh*, che intende l'imitazione del Profeta, come conoscenza e azione ideali. C'è bisogno di una corretta imitazione del Profeta per realizzare la conversione spirituale e morale dei musulmani e della società. Questa corretta imitazione è l'*ittibâ'*: il tentativo di raggiungere l'autenticità del messaggio coranico testimoniato dai detti e dalle opere del Profeta *Muḥammad*, dei suoi compagni e successori. È comprensibile,

²³ Cfr. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, 377-379.

²⁴ Rašîd Riḍâ, *Tafsîr*, V, 238.

dunque, capire perché i riformatori fossero contrari a un *taqlîd* inteso come l'interpretazione della tradizione attraverso dei modelli speculativi o innovativi diretti all'accettazione passiva dell'insegnamento di un'autorità, anche quella più autorevole tra tutte: il Profeta e i suoi compagni. I riformatori che aprono all'uso dell'*iğtihâd*, i *muğtahîd*, ovvero gli interpreti e giuristi qualificati all'uso del ragionamento personale, non possono essere confusi con i *muqallid*, o giuristi che praticano il *taqlîd*, perché essi si pongono ideologicamente all'opposto su un'interpretazione passiva e conformista della tradizione islamica. Spesso tale interpretazione era più vicina alla sensibilità istituzionale e politica del potere dominante, con il conseguente sacrificio del progresso e dell'iniziativa personale tesa ad aprire il pensiero islamico alla modernità.

Per i riformatori, non si tratta di vivere l'esperienza religiosa come l'espressione di abitudini acquisite, basate sull'accettazione passiva della realtà, riducendo il culto a formule verbali, svuotate del loro significato spirituale. Essi, vogliono che il culto recuperi il suo splendore e il suo significato più puro, come esperienza suprema che non cristallizza mai la religiosità del credente in formule vuote, ma che apre la ragione umana al riconoscimento del divino, sostenuta e illuminata dalla fede. A partire da questo profondo desiderio di rinnovamento, i riformatori oppongono al *taqlîd l'ittibâ'*, come ricerca dell'autenticità del culto a Dio.²⁵

- L'*Iğtihâd*

Per i riformatori delle origini l'*iğtihâd* è visto come un processo legittimo e necessario per promuovere il vero *islâh* nel mondo islamico. *Rašîd Ridâ* lo considera come «la forza vitale della religione» (*hayât al-dîn*).²⁶ Secondo la dottrina giuridica classica islamica, l'*iğtihâd* può essere inteso: 1) Come lo sforzarsi per formare un'opinione (*zann*) in un caso (*qadîya*) giuridico, o come l'esercizio (*hukm*) della legge. Tale sforzo o esercizio avviene attraverso l'applicazione dell'analogia (*qiyâs*) al *Qur'ân* e alla *Sunna*;²⁷ 2) Come lo sforzo di elaborazione personale sui fondamenti scritturistici;²⁸ 3) Come lo sforzo personale di ricerca a partire dai testi;²⁹ 4) In senso più ampio, come il ragionamento personale sui fondamenti dell'*islâm* e sulla tradizione islamica.³⁰ I riformatori delle origini, sostennero l'importanza dell'*iğtihâd* per l'evoluzione del pensiero teologico musulmano. Tuttavia, ne limitarono l'utilizzo a coloro che erano ferrati nelle scienze scritturistiche, giuridiche e teologiche, perché coscienti del fatto che un uso troppo libero (in alcuni

²⁵ Cfr. P. Nicelli, «L'*Islâh*...», 27.

²⁶ *Rašîd Ridâ*, *Tafsîr*, II, 399.

²⁷ Cfr. J. Schacht and D. B. Macdonald, «*Idjtiḥād*», in *EI-2*, III, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden 1986, 1026-1027.

²⁸ L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, 481.

²⁹ L. Gardet, *Dieu et la destinée...*, 490.

³⁰ P. Nicelli, «L'*Islâh*...», 27. Sul tema dell'*iğtihâd* vedi anche: M. Borrmans et alii, *l'iğtihâd, ou l'effort de rénovation continue en Islam*, première et deuxième parties, *Etudes Arabes Dossiers*, n.75,76, PISAI, Roma 1988, 1989.

casi indiscriminato) della ragione avrebbe portato i commentatori del *Qur'ân* e della tradizione islamica ad assumere uno spirito critico tale da mettere in discussione la veridicità del contenuto della rivelazione coranica e della tradizione. In questo senso, fin dall'inizio dell'*islâm* si svilupparono diversi modi di interpretare il *Qur'ân* e la *Sunna*; vediamone ora i più importanti.

In riferimento al periodo pre-formativo del pensiero teologico islamico avvenuto a Medina durante la vita del Profeta, L. Gardet e M. M. Anawati sottolineano che, nell'interpretazione del testo sacro e della tradizione, si svilupparono due tendenze: una letteralista e una razionalista. La tendenza letteralista diede origine al commento del *Qur'ân* secondo la tradizione (*al-tafsîr bi l-munqûl*), col fine di precisare quei versetti coranici che risultavano essere oscuri o poco chiari. I commentatori ricorsero, nell'impossibilità di dare un'interpretazione sicura, agli *Ḥadîth* e poi ai compagni del Profeta, per spiegare il *Qur'ân*. Si può dire che essi commentavano la rivelazione coranica attraverso la stessa tradizione islamica. Tale processo, aveva il vantaggio di mantenere il commento e l'interpretazione all'interno dell'alveo della tradizione, evitando le elaborazioni e le diatribe teologiche successive e la possibilità di far dire al testo cose non consone al contenuto della rivelazione stessa. Tuttavia, la tendenza letteralista aveva, paradossalmente, il rischio di cadere nello stesso errore che essa voleva evitare: la contraddizione delle interpretazioni e le innovazioni (*bida'*), dovute al fatto che alcuni commentatori compilavano, per «pia frode», degli *Ḥadîth* che in seguito risultavano in conflitto con altri *Ḥadîth*, nella spiegazione dello stesso punto del *Qur'ân*. *Ibn Ḥanbal* attaccherà questa tendenza, rigettando il ricorso a quegli stessi *Ḥadîth*. La tendenza razionalista, dava invece credito all'uso della ragione, senza richiedere al commentatore di dare delle particolari garanzie sulla conoscenza della lingua araba, o dei costumi e delle usanze degli arabi. I commentatori utilizzavano l'*ig̃tihâd*, intesa come l'elaborazione personale a partire dal testo coranico, col risultato di provocare una riflessione positiva sulla tradizione islamica. Tale elaborazione personale apriva il commento alle interpretazioni allegoriche più diverse, ponendo l'uso dell'*ig̃tihâd* come metodo decisivo per l'orientamento della teologia islamica. A queste due tendenze, L. Gardet e M. M. Anawati ne aggiungono una terza, che ha influenzato al pari delle altre lo sviluppo del pensiero teologico musulmano: il ricorso alla Gente del Libro. Per spiegare alcuni riferimenti all'Antico Testamento, i commentatori musulmani si rifecero ai colleghi giudei e cristiani, che potevano mettere a disposizione le loro tradizioni scritturistiche. Tra di questi vi furono anche dei neo-convertiti all'*islâm*, che apportarono alla conoscenza teologica musulmana alcuni racconti più o meno leggendari che si aggiunsero ai testi utilizzati per spiegare le parti oscure del testo coranico. Si creò così una letteratura folkloristica che, con l'andare del tempo, diventò parte della tradizione islamica.³¹ Tuttavia, nonostante l'*ig̃tihâd* venisse considerato uno dei metodi

³¹ Cfr L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane...*, 30-31.

da utilizzarsi nella ricerca teologica, i commentatori appartenenti al periodo delle origini dell'*islâm*, non incoraggiarono molto il suo utilizzo nella compilazione dei commentari al *Qur'ân*, facendo ricorso agli *Hadîth* e alle spiegazioni fornite dal Profeta e dai suoi compagni. Tra di essi vi erano alcuni rappresentanti delle frange più tradizionaliste dell'*islâm*, che sostenevano che la religione fosse un'opera divina, perfetta e completa in se stessa, e che quindi non ci fosse necessità di interpretare la sua tradizione attraverso l'uso dell'*iğtihâd*. La loro avversione a questo metodo era dovuta al timore che essi avevano di una seria minaccia per le basi dottrinali della fede.

- L'*Iğmâ'*

La dottrina classica indica per *iğmâ'* il consenso su un decreto divino della comunità musulmana, rappresentata dai suoi dottori.³² Essa è la terza fonte della Legge islamica. L'*iğmâ'* è considerato infallibile, se la sua decisione viene presa correttamente, nel senso di essere presa da coloro (dottori, sapienti, saggi) che sono riconosciuti come i delegati della comunità.³³ Secondo la

³² L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane...*, 403-407. M. Bernand, «*Idjmâ'*», in *EI-2*, III, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden 1986, 1023-1026.

³³ L'*iğmâ'* può essere oggi definito come il consenso dei dottori di ogni epoca unito all'eminente consenso dei compagni del Profeta, che ha lo scopo di formulare un consenso sulla conformità o non conformità tra un determinato fatto o atto suscitato da nuove circostanze, e quello che è l'insegnamento coranico e tradizionale su tale materia. Secondo L. Gardet e M. M. Anawati, la decisione dovrebbe ipoteticamente essere presa da tutti quei musulmani che, per la loro conoscenza del *Qur'ân* e della *Sunna*, sono riconosciuti quali detentori del diritto di dare il consenso. Per rispettare questo diritto, la decisione dovrebbe essere presa per *liberum veto*. Ciò che avviene nella realtà è molto diverso; infatti, essa viene presa solo da un piccolo gruppo di dottori che non sono di fatto tutti i musulmani abili, i quali decidono sul caso in questione. L'unanimità richiesta viene acquisita all'interno di questo piccolo gruppo. La procedura è semplice: si ha l'unanimità acquisita del consenso fino a quando uno dei dottori non esprime dissenso verso la decisione con veto libero negativo. Altro caso può essere l'opinione-consenso di un dottore, o una scuola di pensiero, che viene ripresa da altri dottori o formalizzata in un costume-usanza, che nel tempo riceve la sua consistenza, senza che vi sia stata una riunione formale dei saggi. In questo caso si forma un consenso tacito, che però secondo gli esperti ha un valore di probabilità, poiché solo il consenso esplicito, formulato da un gruppo che si è riunito e ha deciso può avere un valore decisivo. Cfr. L. Gardet e M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane...*, 405.

Un caso di consenso reiterato esplicito (ristretto) potrebbe essere la «Lettera aperta e appello delle guide religiose musulmane a Sua santità Benedetto XVI e ad altri rappresentanti della cristianità, in occasione di *'id al-fiṭr al-Mubarak* 1428 H./13 Ottobre 2007 C.E.», sottoscritta da 138 dottori, sapienti e rappresentanti di organismi nazionali e internazionali musulmani dell'Occidente e dell'Oriente, sul tema coranico: «Una parola comune tra noi e voi» (Q.3,64); traduzione ufficiale ed autorizzata in lingua italiana a cura della CO.RE.IS. (Comunità religiosa islamica) italiana.

In questo testo si afferma il principio teologico islamico fondamentale dell'unicità di Dio (*tawhîd*); consenso eminente espresso dai compagni del Profeta e dai loro discepoli, nonché eredità comune all'ebraismo e al cristianesimo e all'*islâm*, su cui fondare il discorso su: 1) L'amore di Dio, a) L'amore di Dio nell'*islâm*, b) L'amore di Dio come primo e più grande comandamento nella Bibbia; 2) L'amore per il prossimo, a) L'amore per il prossimo nell'*islâm*, b) L'amore per il prossimo nella Bibbia; 3) Venite a una parola comune fra noi e voi.

Per la forma usata (*Bismi llâhi al-rahmani al-rahimi*) e il suo tono, il documento sembra essere un consenso allargato per reiterazione, che ha un valore di definitività, per via della sua sottoscrizione e rappresentatività. Nel suo commento alla lettera, Samir Khalil Samir sottolinea che tra i sottoscrittori vi sono rappresentanti che appartengono ai diversi gruppi *sunniti*, *šîa 'iti* e *şûfî*. Al riguardo egli dice: «Ciò indica un allargamento del consenso da parte di un certo ambiente islamico, un passo verso ciò che l'*islâm* chiama *iğmâ'* (consenso). Nella tradizione islamica ogni punto della fede si fonda su tre fonti: Il Corano, la tradizione muhammadiana (*Hadîth*, ossia detti e vita di Maometto), il consenso della comunità, appunto l'*iğmâ'*. Questo terzo passo finora non è mai stato molto valorizzato. Anzi c'è molta divisione nel mondo islamico: un giorno un *imâm* dice una cosa; il giorno seguente un altro dice una cosa diversa [...] Il primo punto positivo della lettera è perciò la sua rappresentatività, il suo provenire da un gruppo convergente. La lettera è rappresentativa anche perché è inviata a tutto il mondo cristiano», in Samir Khalil Samir, *La lettera dei 138 dottori musulmani al Papa e ai Capi cristiani*, (5 dicembre 2007). Sullo stesso tema vedi: Opinione dello *staff* del Pontificio

dottrina *shâfi'ita*, i rappresentanti sono quelli viventi, da indicarsi in ogni epoca storica, i quali usano il consenso come espressione viva e progressiva della comunità islamica. La dottrina *hanbalita*, invece, indica nei rappresentanti del popolo solo i compagni del Profeta e i loro discepoli della prima generazione, facendo della dottrina dell'*iğmâ'* un corpo unico, già fissato nella tradizione islamica.

Col passare dei secoli, i dottori e i teologi seguirono l'*iğmâ'*, appoggiandosi, nella maggior parte dei casi, al consenso dei maestri della scuola di pensiero giuridico e teologico a cui essi appartenevano; consenso che rimase chiuso nell'alveo di quella determinata scuola, il cui valore era dunque sostenuto solo da coloro che vi appartenevano e magari rigettato da altri dottori o saggi. Il consenso così formulato aveva una certa autorevolezza, ma era limitato nel suo valore probatorio all'ambito della scuola che lo adottava. I dottori e i saggi fondavano il consenso su certi versetti del *Qur'ân* piuttosto che su altri, come pure sceglievano certi *Hadîth*, piuttosto che altri. Tuttavia, restava certa la possibilità di una convergenza su alcuni passaggi coranici e della tradizione che, per la loro universale accettabilità, rimanevano patrimonio comune di tutte le scuole di pensiero giuridico e teologico.

Su questa problematica intervennero alcuni riformatori moderni, i quali sostennero che l'*iğmâ'* non poteva essere indicato col concetto di unanimità, ma con quello di «comunità» (*ğamâ'a*), indentificata nei legittimi custodi dell'autorità (*ûlû al'amr*). L'*iğmâ'* non poteva avere lo status di consenso generale della comunità islamica o quello di accordo generale dei *muğtahid* (coloro che esercitano l'*iğtihâd*), poiché esso era sempre limitato, nella sua autorevolezza, alla dottrina di una determinata scuola di pensiero giuridico e teologico. Da qui la posizione in merito di *Rašîd Riđâ*, che riconosceva nei legittimi custodi dell'autorità il vero *iğmâ'*. Il riferirsi ad essi per i problemi relativi alle questioni secolari non implicava l'infallibilità del consenso e del giudizio giuridico che ne derivava. Il loro consenso doveva essere considerato unicamente come la risposta data per l'interesse della comunità, lasciando le questioni relative al culto (*'ibâdât*) al consenso canonico dei compagni del Profeta, dei loro discepoli e successori.³⁴ Su questa linea *Rašîd Riđâ* espresse l'idea di usare la *ğamâ'a* come un corpo consultivo, nominato per assistere il capo supremo della comunità. In realtà, egli voleva ripristinare il califfato, come elemento simbolico su cui costruire la riforma panislamica. Un altro riformatore moderno, *Ibn Bâdîs* (1888-1940), suggerì la creazione della *ğamâ'at al-Muslimûn* (comunità dei musulmani), che aveva la finalità di essere un'assemblea rappresentativa del popolo, composta da uomini saggi dedicati allo studio dei problemi del mondo musulmano. Essi dovevano trovare le soluzioni migliori per rispondere agli

Istituto di Studi Arabi ed Islamistica (PISAI) di Roma, su Lettera Aperta e Appello delle Guide Religiose Musulmane "Una Parola Comune tra Voi e Noi", 25 ottobre 2007. (5 febbraio 2008).

³⁴ *Rašîd Riđâ*, *Tafsîr*, V, 190.

interessi islamici. Nella mente di *Ibn Bâdîs*, l'organizzazione doveva essere un corpo superiore di ordine morale e religioso, la cui attività doveva esprimere il consenso di tutta la comunità musulmana, su questioni secolari di interesse generale, servendo lo stato e mantenendo la sua natura apolitica e indipendente.

Queste idee riformiste moderne sono la continuazione e la maturazione di ciò che i riformatori delle origini hanno delineato in modo iniziale nel loro pensiero, affermando la presenza di novità (*tağdîd*) all'interno della riforma (*işlâh*). Esse presentano l'*iğmâ'* in stretto rapporto con la *ğamâ'a*, seguendo quanto la *Salafîya* teorizzava nel promuovere l'istituzionalizzazione del consenso, come un processo necessario per l'evoluzione della comunità islamica. In questo senso, la *ğamâ'a* doveva avere due ruoli fondamentali: 1) innanzitutto quello di dare a livello religioso delle regolamentazioni, indicando la posizione tradizionale islamica nelle situazioni controverse; 2) In secondo luogo agevolare e promuovere nelle situazioni secolari l'uso dell'*iğtihâd*, per una migliore armonizzazione tra il pensiero moderno e la tradizione musulmana.

Volendo tirare le somme del cammino fatto, possiamo sottolineare alcune caratteristiche del pensiero di quelli che abbiamo chiamato «riformatori delle origini». Di positivo c'è il loro zelo religioso e missionario, nel ri-formare e re-islamizzare un mondo musulmano che andava allontanandosi dai valori originari, favorendo privilegi e in base a convenienze politiche. La stessa istituzione del califfato, ormai in crisi, non rappresentava più un punto di riferimento autorevole. Ciò che emerge chiaro dal loro pensiero è la centralità del *Qur'ân* e della *Şarî'a* nella vita sociale, come fattori di guida e di controllo di ogni aspetto della vita quotidiana.

Siamo tuttavia ancora in una visione tradizionale, che enfatizza gli aspetti giuridici e istituzionali della religione, tesa a restaurare un ordine messo a repentaglio da rivolgimenti storici. Il confronto con stimoli provenienti da altre culture è considerato pernicioso e si tende anzi a ritenere responsabili del decadimento proprio le infiltrazioni provenienti dall'esterno, come ad esempio nel caso del sufismo. Ovviamente sono ancora assenti temi tipicamente moderni, quali la centralità dell'individuo e dei suoi diritti, anche se non mancano accenni al tema del rapporto tra fede e ragione, nel quale tuttavia la rivelazione prevale in accezione letteralista, quando addirittura non arbitraria: vale a dire che è ritenuto bene ciò che Dio ordina e male ciò che proibisce, senza che tali qualifiche siano fondate su una distinzione accessibile di per sé alle facoltà umane, manca cioè una riflessione sul diritto naturale.

In questo senso, emerge dal loro pensiero una posizione fondamentale che li accomuna: essi si sono impegnati in un'azione di ri-forma religiosa (*işlâh*), dove prevale la purificazione e la restaurazione, svalutando il versante del rinnovamento (*tağdîd*) pur presente nella tradizione islamica, ma in quest'epoca visto con sospetto in quanto innovazione riprovevole (*bid'a*). Questi

riformatori delle origini non hanno saputo cogliere i cambiamenti in corso nel mondo extra-islamico a loro contemporaneo, quali la formazione delle monarchie illuminate e degli stati nazionali europei che hanno rappresentato per l'Occidente l'inizio della distinzione tra la sfera religiosa e quella del potere politico, maggiormente interdipendenti in epoca medievale. Ci troviamo di fronte a un processo di restaurazione o almeno di «ricostruzione»³⁵ della coscienza del credente e delle società musulmane che affascinerà anche pensatori a noi più vicini che, pur stimolati dal contatto con la cultura moderna, opteranno per un atteggiamento marcatamente apologetico e difensivo, quando non apertamente fondamentalista o integralista.

3- L'impatto della *wahhâbiya* sulla riforma islamica e sui movimenti politici moderni

Visto come parte del processo storico e culturale del riformismo islamico, il movimento *wahhâbita*, col suo ritorno allo spirito della *salafîya*, influì sulla formazione del pensiero religioso e teologico della corrente fondamentalista moderna.³⁶ La spinta missionaria che il movimento *wahhâbita*, fin dalle sue origini, seppe imprimere all'espansione dell'*islâm* è ormai sotto gli occhi di tutti. La velocità con cui tali idee riformiste e antimoderniste hanno raggiunto tutto il mondo Arabo e quello islamico in generale, è sorprendente e ci aiuta a capire quanto il riformismo islamico sia un fenomeno determinante per l'evoluzione dell'*islâm* nei tempi moderni, sia in senso positivo, che in quello negativo. Infatti, buona parte degli emergenti movimenti politici e di riforma sociale, prendono ispirazione dal pensiero e dalla prassi riformista, nella sua rigida applicazione di stampo *wahhâbita*, interpretandone il messaggio secondo le loro particolari finalità, sia religiose che politico-istituzionali. Ricordiamo brevemente alcuni di essi: *al-Ihwân al-Muslimûn* (Fratelli musulmani), che hanno un forte impatto in Egitto e in altri paesi, agendo soprattutto tra la popolazione, attraverso diverse iniziative culturali, sociali e politiche. I gruppi politici e di rivolta nazionalistica nel Medioriente, quali: *Ĥamas* e gli *š'i'ti* di *Hizballâh*,³⁷ che seguono lo stesso modello dei Fratelli Musulmani, con in più l'aspetto militante armato. L'MNLF (Moro National

³⁵ Termine utilizzato dal riformatore moderno *Muḥammad Iqbâl*. Vedi più avanti nel capitolo terzo.

³⁶ Cfr. P. Nicelli, «L'*Islâh*...», 25; M. Campanini e K. Mezran, *Arcipelago Islam...*, 3-12.

³⁷ Per gli *Hizballâh*, bisogna dire che l'ispirazione riformista viene più dagli ideali *khomeinisti* dell'Iran moderno, dove il fattore religioso diventa più preponderante rispetto a quello laico nazionalista di stampo socialista, molto comune a tutti i movimenti riformisti e nazionalisti sunniti. Altri esempi di tale preponderanza religiosa li troviamo anche in ambito sunnita, come ad esempio *Ĥamas*, la *Ġihâd* islamica, e nel Sud-est asiatico l'MILF. Tuttavia, bisogna sottolineare che in tutto il mondo musulmano si è verificata una svolta importante che ha trasformato profondamente il riformismo islamico politico e militante. Esso è dovuto principalmente a due avvenimenti: 1) L'avvento dalla rivoluzione di *Khomeini* del 1979, e la successiva costituzione della Repubblica Islamica d'Iran; 2) Il ritiro dell'OLP di *'Arafat* dal Libano all'inizio degli anni '80, che segnò la fine della supremazia ideologica nazionalista e laica all'interno dei movimenti politici islamici. Il fattore religioso e non principalmente quello laico nazionalista, è diventato così la base ideologica e politica di ogni riforma sociale e istituzionale, nonché di ogni lotta (*ġihâd*) contro l'ingerenza delle potenze occidentali nei paesi musulmani. Tale riforma agisce dal basso, cioè dal popolo, e si prefigge di riformare tutte le società islamiche, fondando le loro istituzioni sul *Qur'ân*, la *Sunna* e la *Šarî'a*. Sui nuovi movimenti politici dell'*islâm* contemporaneo e in particolare su *Ĥamas* e *Hizballâh* vedi: M. Campanini e K. Mezran, *Arcipelago Islam...*, 101-116.

Liberation Front) e l'MILF (Moro Islamic Liberation Front), nel sud delle Filippine, che con sottolineature diverse riprendono i modelli dei movimenti riformisti nazionalisti arabi militanti e armati. Per finire non possiamo non ricordare i gruppi radicalisti islamici, fuoriusciti dalla corrente di pensiero fondamentalista e legati alla rete del terrore, quali: *al-Qâ'ida*, la *Ĝihâd*, presenti in tutto il mondo; *al-Ĝa'mîya al-Islâmîya* e l'*Abû Sayyaf*, attivi nel Sud-est asiatico.

Buona parte di questi movimenti sono fortemente dedicati a liberare la società islamica dall'eresia e dalle ingiustizie sociali, difendendo la *Sunna* con tutte le loro forze. Ciò nonostante, stona nel loro approccio alla riforma quell'ideologia radicale e violenta che in alcuni casi è alla base del pensiero e dell'agire sociale e politico. Tale ideologia è una vera e propria riduzione del messaggio coranico, attraverso una lettura letterale della tradizione, che esclude la mediazione dell'interpretazione e dell'ermeneutica, piegando la ragione alle esigenze dell'ideologia politica e degli interessi di parte. Più ancora, tale ideologia è un attentato agli aspetti più puri e spirituali che la rivelazione coranica porta in sé; un attentato alla fedeltà stessa dei musulmani all'*islâm*.³⁸ Ciò che invece rimane positivo nell'operare di alcuni di questi movimenti, è da una parte lo spirito di lotta contro le derive nel credo e nel culto,³⁹ e dall'altra il forte impegno sociale, nel rispondere ai bisogni primari dei musulmani a loro affiliati. Essi sono senza dubbio critici nei confronti dello spirito del mondo, soprattutto lo sono verso quelle società islamiche che, nell'arroganza dei loro governanti, danno più importanza all'interesse politico ed economico che al bene spirituale e sociale della comunità musulmana.

³⁸ Cfr. P. Nicelli, «Le origini del pensiero filosofico e politico moderno dell'*islâm*», in *Asia News*, (2004) n. 169, 25-26.

³⁹ Nell'operato di quei movimenti riformisti vi è di positivo l'intenzione di preservare la fede islamica dalle degenerazioni e dal sincretismo religioso, ma è purtroppo ancora assente una riflessione sull'inculturazione della fede, aspetto importante per ogni religione universale.