

Claudio Lo Jacono

I COSIDDETTI FONDAMENTALISMI ISLAMICI

(*Parolechiave*, Fondazione Lelio e Lisli Basso, Roma, 3, 1993
numero monografico sui Fondamentalismi)

Dal 1978, anno della vittoriosa «rivoluzione islamica» iraniana, e ancor più in seguito alla violenta riduzione in ostaggio del personale dell'ambasciata statunitense a Teheran, la maggior parte degli strumenti di comunicazione di massa del mondo occidentale ha mostrato la sua pressoché totale incapacità di effettuare un'analisi che non fosse solo epidermica o fortemente emotiva del fenomeno, certo complesso e inquietante, che mira convulsamente a costruire un modello culturale, sociale e politico tradizionalistico nei paesi islamici del Vicino e Medio Oriente¹.

Per non cadere in comodi ma malaccorti irenismi (che affiorano qua e là anche nelle considerazioni di qualche esperto), va subito detto che tale inquietudine appare ampiamente giustificata, se non altro per le bellicose e reiterate proclamazioni di ostilità verso il mondo occidentale e per gli indubbi comportamenti xenofobi da parte di tanti entusiastici sostenitori di quello che, con facile bisticcio di parole, potrebbe essere definito il nuovo «antico corso».

Da non trascurare sono infatti gli episodi di odiosa intolleranza che, quasi quotidianamente, forniscono dall'una e dall'altra parte facile esca all'ostinato processo di incomprendione che sembra caratterizzare da quasi un millennio e mezzo i rapporti fra l'islam e quella che un tempo fu la cristianità (il caso di Salman Rushdie è fuor d'ogni dubbio esemplare), ma va detto senza mezzi termini che il confondere con disinvoltura l'«integralismo islamico» col fanatismo di certi gruppuscoli filo-iraniani, il «fondamentalismo musulmano» col terrorismo di sparute bande di disperati bigotti o il «radicalismo» con l'estremismo politico appare segno consolante di un'indomita rozzezza culturale.

Occorre riconoscere d'altro canto che quanto avviene in diverse parti del mondo islamico (specialmente quanto riguarda la condizione della donna e quella delle minoranze etniche o religiose) lascia perplesse anche molte persone di buona volontà e non pochi «addetti ai lavori» di antica e più recente militanza, forse perché in non pochi di loro è del tutto carente un'adeguata conoscenza del pensiero islamico – teologico innanzi tutto –, mentre molteplici appaiono

gli strumenti d'interpretazione di una realtà che s'avvia a mutare comunque in profondità l'intero assetto culturale e forse politico dei paesi del Vicino e Medio, Oriente musulmano. Sarà operazione dunque non inopportuna, sia pure in poche pagine, tentare di fornire qualche chiarimento e qualche elemento di riflessione su una questione la cui complessità meriterebbe il conforto anche di altre competenze e comunque ben maggiore spazio.

1. *Una difficile definizione*

Non è per accademico filologismo che vorremmo innanzi tutto soffermarci sull'abusato ricorso a termini quali «integralismo» o «fondamentalismo», perché se è vero che non si dovrebbe pedantemente insistere più del dovuto sulla non-scientificità di certe definizioni – nei limiti in cui questo o quel termine incriminabile, e della cui inadeguatezza si sia ben consci, consenta di affrontare più agilmente ben precise contenuti² – non possiamo non rimarcare come il mondo occidentale sembri del tutto incapace di accettare che quasi tutta³ una vastissima e radicata cultura possa al giorno d'oggi seguitare a battersi perché non si separi quella che noi chiameremmo la sfera laica dalla sfera religiosa, rifiutando l'accettazione di un principio sul quale si è incardinato invece faticosamente il nostro modello socioculturale.

Cosa sarebbe mai questo «integralismo islamico, dunque»? Meglio, cosa sarebbero questi «integralismi» che sempre più sembrano colpire l'immaginario collettivo di tanta parte dell'opinione pubblica occidentale e agitano le notti dei non pochi despoti e dittatori che guidano le sorti di quasi tutti gli Stati musulmani arabi e di molti non arabi? In quale misura sono giustificate le ansie di un Occidente in profondissima crisi d'identità, specialmente dopo la caduta di muri e cortine ideologiche?

Stricto sensu il termine «integralismo» non ha alcun motivo di essere impiegato per l'islam che è, e non potrebbe non essere, strutturalmente integralista, sicché l'espressione «integralismo islamico» suona, come abbiamo già avuto modo altrove di sottolineare⁴, come una pleonastica tautologia, dal momento che la visione del mondo musulmana postula decisamente che mai si debba separare Cesare da Dio, perché ciò, in alcun modo, è contemplato fra i principi dell'islam⁵.

Potremo allora parlare di «fondamentalismo»? Si concorderà forse con noi che anche questa definizione dovrebbe apparire inadeguata, se non altro per il pervicace vizio eurocentrico di voler far ricorso al nostro contesto culturale e,

nel caso in esame, alla distante realtà di un piccolo movimento cristiano nord americano.

Purtroppo non può soccorrerci il fatto che gli entusiastici sostenitori dei movimenti musulmani tradizionalistici (ma si vedrà poi che quest'etichetta di conservatorismo male s'attaglia a definire *in toto* il loro pensiero) si autodefiniscano «islamici» (*Islāmiyyūn*), perché è evidente che il far nostra questa loro definizione potrebbe ingenerare non pochi equivoci nel lettore distratto, a meno di non ricorrere a un estenuante uso delle virgolette o del corsivo (per parlare, ad esempio, di movimenti «islamici» o di esponenti *islamici*), così come non sarebbe sensato impiegare per costoro il termine «islamismi», che in italiano indica gli studiosi della cultura islamica. Un sinonimo tuttavia usato dagli *Islāmiyyūn*, e cioè *Asāsīyyūn*⁶, che letteralmente potrebbe essere tradotto proprio con «fondamentalisti», può far rientrare dalla porta di servizio quello che abbiamo cacciato dall'ingresso principale, ricordando però che i *fondamenti* cui fanno riferimento questi musulmani sono quelli ben tangibili su cui fu acconciato il primo islam e verso i quali la comunità dei fedeli tutta deve tendere a tornare per superare felicemente le sfide e le delusioni del presente⁷.

Se dunque per praticità si potrà consentire un certo grado di approssimazione linguistica (e il danno minore, a nostro parere, potrebbe forse essere quello di far ricorso al termine «fondamentalismo»), non dobbiamo comunque esimerci dall'esaminare con la massima attenzione il fenomeno ben oltre la sua cortecchia, guardando alle sue componenti più squisitamente interne, giacché quelle esterne risultano evidenti anche al più svagato degli osservatori.

Una caratteristica che si propone con evidenza e senz'altro il marcato e viscerale anti-occidentalismo cui indulgono volentieri i vari movimenti «islamici», forse perché esso ha, tra l'altro, il non piccolo merito di fungere da vero e proprio collante in grado di ricompattare fila che, diversamente, potrebbero tendere per svariati motivi a scompaginarsi. Non è qui il luogo per soffermarsi più di tanto sulle matrici di un simile atteggiamento polemico, che risale al lontano VII secolo della nostra era, in cui Muhammad⁸ vedeva misconosciuto da le comunità cristiane ed ebraiche dell'Higiaz il proprio preteso carisma profetico, e che s'inasprì in seguito al confronto militare ed economico con i *Rūm* di Costantinopoli e gli *Ifrānġ* dell'Europa occidentale⁹, per poi raggiungere l'acme nel corso delle più recenti avventure coloniali e neo-coloniali. Il confronto dottrinario e armato fra paesi islamici – essenzialmente arabi ma anche berberi e turchi – e nazioni dell'Europa meridionale e centrale fu serratissimo per lunghi

secoli, con una netta e protratta prevalenza iniziale dei primi che avevano saputo sincretisticamente accogliere e rimodellare elementi dell'antica saggezza iranica, di quella ellenistica e di quella indiana, laddove la cultura alto-medievale, ad eccezione della penisola iberica, soffriva l'autarchia imposta dalle ben note vicende politiche e religiose. Autarchia che principiò a tramontare solo con l'impetuoso prorompere delle energie culturali ed economiche del Rinascimento che, proprio in terra italiana, riuscì anch'esso ad armonizzare gli apporti del pensiero latino, greco, ebraico e – tutt'altro che ultimo – islamico, mentre le ambiziose mire di indipendenza economica e politica di varie città mercantili della nostra penisola permettevano la riapertura dei commerci transmediterranei che consentirono il riafflusso di tante mercanzie ma anche di nuove e stimolanti idee.

Medici come Razī (Rhazes) e Ibn Sīnā (Avicenna), filosofi come Ibn Rushd (Averroè) e al-Fārābī (Alfarabius), astronomi-astrologi quali Abū Ma'ṣhar (Alpomasar) e al-Battānī (Albatenius), alchimisti come Ġābir b. Hayyān (Geber) o matematici come al-Khwārizmī ci ricordano quale debito immenso sia stato contratto dall'Occidente con l'islam che, con le tante sue opere dell'ingegno, contribuì alla vigorosa ripresa della ricerca in terra europea, fornendo validi strumenti all'Umanesimo, al Rinascimento, alle grandi scoperte geografiche, mentre i rozzi scambi alto-medievali cedevano progressivamente il passo alle più efficienti e aggressive tecniche del nascente capitalismo «moderno».

Il *gap* tecnologico tra i due mondi, rivali ma vicendevolmente compenetrantisi, si annullò proprio in quel periodo, per poi volgere decisamente a favore dell'Occidente all'epoca delle guerre di religione che, da parte riformistica, servirono in parte a giustificare dottrinarmente gli assunti del capitalismo, assicurando al contempo l'indipendenza dogmatica da Roma di vaste regioni europee ed extra-europee. Se pure un Copernico e un Galilei avevano additato il ritorno all'antica strada maestra percorsa dagli scienziati dell'antichità classica, furono poi Newton e Leibnitz gli alfieri della nuova era, in un crescendo le cui tappe sono state segnate da Darwin, Plank, Rutherford, Fermi o Einstein, mentre il mondo islamico subiva quasi rassegnato l'iniziativa imposta a tappe forzate e brutali da un Occidente sempre più laicizzante e sempre meno cristiano.

In questo recente passato i musulmani non tardarono ad avvertire acutamente l'urgenza di trovare una soluzione alla profondissima crisi tecnologica ed economica cui esclusivamente si addebitavano le responsabilità delle sempre più frequenti disfatte, senza peraltro minimamente avvedersi che le scoperte

scientifiche e le acquisizioni tecnologiche erano la diretta conseguenza di un modo di concepire l'uomo e la realtà che lo circonda.

Se nella cultura greca l'uomo era stato la misura di tutte le cose e in quella cristiana lo si definiva creatura forgiata da Dio, a Sua immagine e somiglianza, per essere poi redento per il Suo stesso incarnarsi e farsi vittima sacrificale, non altrettanto poteva avvenire in ambito islamico.

Qui, nella serena e incontestata consapevolezza che l'unico essere dotato appunto di esistenza è Dio, si convenne una volta per tutte che le altre creature (uomo compreso) potevano fruire solo di un pallido simulacro di esistenza, mentre l'universo rimaneva – allora come ora – un meraviglioso insieme di atomi, aggregato, annichilito e ricreato dall'ininterrotto intervento di Dio, nel quale non poteva, di conseguenza, esserci posto alcuno per leggi di natura o per un qualsiasi processo evolutivo o involutivo e, di conseguenza, per una *storia*, umana o no.

Non è difficile capire come in questa dimensione teologica non potesse aprirsi alcuno spiraglio per una meccanica razionale o quantistica, per una geometria non-euclidea, per una matematica booleana, per una stocastica. Eppure la carenza di tecnologia era drammaticamente evidente già nel XVIII secolo e i cannoni turchi, che in passato avevano aperto brecce nelle mura della «seconda Roma» e mietuto successi sui campi di battaglia di mezza Europa, erano ormai ben misera ferraglia rispetto a quelli dei vari Stati cristiani, mentre il fragile tessuto economico e finanziario islamico doveva arrendersi alla potenza commerciale della nascente industria occidentale.

Quando non direttamente la violenza delle armi, fu il tracollo economico ad aprire dunque le porte al colonialismo. In questo dissestato quadro politico, economico, sociale e morale, tra il XIX e il XX secolo sorgeva così un forte movimento elitario, che si proponeva, come oggi, di scuotere il mondo islamico dal suo colpevole torpore: il «riformismo» della *Salafyyah*.

2. La prima «riforma»

Non che tutto il periodo della «Riforma» (*Iṣlāḥ*) possa essere limitato all'attività pur rimarchevole della *Salafyyah*: ad esso recarono il proprio contributo anche altre componenti, cristiane ma anche laiche, dal momento che nel mondo islamico non mancarono pensatori e politici che della propria cultura e di quella occidentale seppero operare una felice sintesi. Non intendiamo nep-

pure dilungarci sulla storia della stessa *Salafiyyah* né di quella del suo esponente più noto, Ġamāl ed-Dīn el-Afghānī, del suo discepolo egiziano Muḥammad ʿAbduh o dei vari altri esponenti arabi e non-arabi.

Basterà ricordare invece come anche questo movimento si rifacesse, nella sua componente islamica, a un passato, visto come epoca aurea, al quale i musulmani venivano invitati a ispirarsi, forti dell'esempio di quei primi e migliori fedeli¹⁰, che avevano avuto l'eccezionale sorte di poter vivere a diretto contatto, se non altro generazionale, col Profeta, rovesciandosi poi fuori della Penisola arabica per portare su tre continenti la testimonianza della nuova entusiastica fede e inaugurando un periodo che agli occhi dei musulmani e sempre apparso come l'età dell'oro. Agli occhi laici di un «infedele» – quand'anche al massimo grado rispettosi e sinceramente ammirati – non sfuggirà invece il fatto che tre dei primi quattro califfi caddero uccisi da mano omicida, mentre la Comunità dei credenti, nel triennio immediatamente successivo alla morte del profeta, veniva crudelmente scossa dai fremiti di una ribellione politica e di una grave contestazione religiosa presto seguite dai più profondi dissensi dottrinari, dalla prima secessione kharigita¹¹ e da quella, più duratura, che sarà fioriera della più grave frattura all'interno della comunità islamica, dello sciismo, contrapposto per secoli (anche cruentemente) al sunnismo predominante.

Il confronto della *Salafiyyah* con l'Occidente fu esclusivamente culturale e, rivendicando appieno i più nobili valori-guida dell'islam, i «riformisti» furono quasi del tutto alieni dall'odierna virulenta xenofobia dei loro epigoni¹². Le vane questioni allora sollevate ebbero però il difetto di coinvolgere quasi esclusivamente le *élites* intellettuali, mentre le masse rimanevano ignare di quanto si dibatteva.

Un obiettivo preliminare per quei «riformisti» non poteva ovviamente non riguardare il recupero della vilipesa indipendenza politica della patria islamica, indispensabile per giungere a una più profonda e duratura «riforma» dei costumi. Come già in Occidente, nei paesi islamici si pensò che la via migliore e «moderna» fosse quella angusta del nazionalismo, cosicché un esaltato fremito per quell'ideologia d'importazione percorse le singole contrade della *dār al-Islām*, senza tener conto del fatto che la tradizione islamica in realtà ammetteva per i suoi paesi il solo innocuo, seppur sentito, vanto d'impronta «campanilistica» (*ʿasabiyyah*). La *Salafiyyah* non poté evitare pertanto di calarsi nell'agone indipendentistico e già nel 1928 l'insegnante Ḥasan al-Bannāʾ (il cui credo era di stampo decisamente hanbalita) poté dar vita nell'Egitto britannico all'organizzazione dei Fratelli Musulmani per essere sostituito, dopo il suo assassinio

(12-2-1949), da Ismā‘īl el-Ḥodeybī. Tra le fila del movimento, nel secondo dopoguerra, varrà la pena di ricordare che si sarebbe formato e avrebbe militato un giovane, Sayyid Quṭb, giustiziato dal regime nasseriano nell'agosto del 1966, che sarebbe diventato ai giorni nostri forse il principale punto di riferimento teorico di tanti «islamici».

Se consideriamo che analoghe organizzazioni videro la luce in varie altre parti del mondo arabo-islamico, anche se della loro attività non si avrà per lungo tempo grande coscienza in patria e all'estero, ci si avvedrà come sia stato a dir poco avventato il considerar scaturito dal nulla un fenomeno come quello iraniano (che ha comunque sue precise specificità), e come l'attuale «fondamentalismo» non sia altro che la ripresa, su più vasta scala, di un processo avviato numerosi decenni or sono e rimasto celato in quei paesi soltanto per effetto della prolungata ubriacatura nazionalistica dapprima e panarabistica successivamente.

3. *Il ritorno all'islam*

L'affermarsi del nazionalismo nel Vicino Oriente islamico, avvenuto subito dopo il disfacimento dell'Impero della Sublime Porta al termine del primo conflitto mondiale, portò nel 1924 un'Assemblea, convocata ad Ankara (allora Angora) dalle nuove forze laiche e nazionaliste della Turchia repubblicana, a dichiarare estinto quello che Nallino aveva definito il «presunto Califfato ottomano»¹³ inaugurando una stagione per l'innanzi mai conosciuta dall'islamismo sunnita. Dopo circa 13 secoli veniva infatti a mancare la guida da Dio destinata alla Comunità dei fedeli, il califfo, successore del Profeta in quanto capo politico della *ummah*, il comandante dei credenti.

Dopo i primi 4 califfi «ben guidati» di Medina, quelli omayyadi di Damasco (661-750) e quelli abbasidi di Baghdad (750-1254), alla testa della Comunità s'erano collocati, dopo le campagne militari di Selīm Yavūz, i Turchi Ottomani che, anche agli occhi delle potenze europee, ben avevano saputo rappresentare e difendere l'unità d'intenti di tanta parte del mondo musulmano.

L'assenza di un califfo, proprio per quella commistione in lui riassunta di elementi politici e spirituali, avrebbe avuto non piccole conseguenze sul piano religioso, cui i musulmani non seppero o non vollero dare al momento eccessiva rilevanza, probabilmente perché anch'essi già ammaliati dal richiamo tentatore del «moderno» nazionalismo.

Con la grave decisione del 1924 veniva inopinatamente meno uno fra gli attori principali del perfetto assetto istituzionale islamico, l'unico in grado di garantire, almeno sul piano teorico, il corretto funzionamento di quella sorta di *civitas Dei* che dovrebbe essere la *ummah*. Il califfo (dall'arabo *khalifah*, successore, luogotenente, vicario), identificato immediatamente dopo la morte dell'Inviato di Dio per guidare politicamente la *ummah*, fin dall'inizio non avrebbe esercitato mai alcun ruolo in questioni di fede e di dogma (dal momento che del carisma profetico di Muhammad, «sigillo dei Profeti», non si concepiva successione alcuna¹⁴), ma era chiamato ad assolvere la vitale e non delegabile funzione di garanzia della fedele «sottomissione» della *ummah* al suo Creatore (*ibādah*).

La funzione esegetica fu dunque affidata *coram populo*, e fin dalle prime ore di vita dell'istituto califfale, alle pie mani dei migliori musulmani, quelli che meglio avevano cioè appreso dall'insegnamento diretto del Profeta e che più attentamente avevano saputo custodire nella propria memoria i tanti fatti, i gesti, i silenzi, le allusioni, le parole dell'Inviato di Dio, cose tutte di eccezionale rilevanza in una cultura, come quella araba, che era ancora e fortemente di tipo orale. Non clero più o meno gerarchizzato, perciò, tanto più che quei primi fedeli avevano in profonda avversione il concetto dell'intermediazione fra il Creatore e le Sue creature, ma sapienti, studiosi, «dotti» (*ulamā'*), destinati a costituire l'«aristocrazia di penna» in grado di «vincolare e sciogliere» e di fornire con la propria *auctoritas* la necessaria legittimità alla *potestas* del califfo grazie ai sempre più affilati strumenti interpretativi in grado di penetrare una volontà divina che, sola, poteva indicare quali fossero i tortuosi sentieri del bene da percorrere e quelli invece tentatori e facili del male da evitare¹⁵.

Il «cammino della conoscenza» fu intrapreso da quei primi *ulamā'*, dando forte impulso innanzi tutto agli studi grammaticali e linguistici, necessario passo per una meno ardua comprensione del Sacro Testo. Successivamente, man mano che si diffondeva l'uso della scrittura, grande cura fu riservata alla compilazione delle raccolte (sempre più imponenti) delle narrazioni che riguardavano quanto avvenuto nelle prime generazioni, a partire da quella dei «Compagni» di Muhammad e da quella successiva dei «Seguaci», lette alla cauta luce dell'interpretazione analogica (*qiyās*) e della prudente interpretazione personale (*iğtihād*). Preziosissimo patrimonio che consentì alle generazioni future di vivere in obbedienza al dettami di Dio. Particolare rilevanza si attribuì abbastanza presto, in base a una tradizione unanimemente fatta risalire al Profeta¹⁶, al ge-

neralizzato consenso di questi «dotti» (*iğmāʿ*)¹⁷ che diventava, dopo il Corano e la *Sunnah*, il terzo «pilastro» su cui poggiare l'edificio islamico.

Tutto questo vitale processo esegetico veniva però a bloccarsi nel mondo sunnita quando nel III secolo dell'Egira¹⁸ moriva colui che fu dai più ritenuto l'ultimo grande «dotto»: Aḥmad Ibn Ḥanbal. Si pensò allora che il lavoro esegetico non avrebbe più potuto conoscere significativi apporti e fu dunque proclamata la «chiusura» delle porte dell'*iğtihād*, con la necessità per i «dotti» di attenersi al solo criterio del *taqlīd* (imitazione pedissequa), all'interno della cornice oramai definitivamente fissata, malgrado tale «chiusura» provocasse il più deciso dissenso proprio degli hanbaliti che hanno infatti sempre seguito a preconizzare la ripresa dell'*iğtihād*.

In una situazione resa difficile dalla violenta pervasività del mondo occidentale, l'improvvisa «abrogazione» del califfato nel 1924 disarticolava così ideologicamente l'islam sunnita, eliminando l'unico «pastore» legittimato a governare il «gregge» musulmano¹⁹ e rendendo gravemente mutila la società dei fedeli voluta da Dio, pur lasciando intatte le prerogative dei «dotti» che seguirono a fornire il loro puntello alla dubbia *potestas* dei nuovi governanti.

La storia, lo si sa bene, non si fa con i «se» e tuttavia ha un certo fascino immaginare quel che sarebbe potuto succedere qualora quel *vacuum* fosse stato riempito con quanto effettivamente c'è di buono e apprezzabile nella cultura occidentale, se ci si fosse realmente impegnati ad elevare la «qualità di vita» dei musulmani, se ci si fosse astenuti dall'imporre i vergognosi Mandati da parte della Società delle Nazioni, se non si fosse ostinatamente sostenuta l'ignobile panoplia dei più reazionari e dispotici sciecchi e l'infinita congerie dei dittatorucoli militari, se non si fosse voluto far pagare ai Palestinesi il drammatico complesso di colpa per gli orrendi crimini commessi contro l'ebraismo, se si fosse tenuto sempre a mente che il germe del nazionalismo molto facilmente degenera nella più ottusa intolleranza e nella più bestiale xenofobia.

Le cose, come sappiamo, sono però andate in maniera affatto diversa. La mancata indipendenza, il permanere del sottosviluppo, le aggressioni e le ingerenze piccole e grandi non potevano non spianare la strada alla più spietata analisi da parte di gruppi che, fino a ieri, agitavano le parole d'ordine del più acrimonioso nazionalismo e del più bolso «terzomondismo». Nessuna meraviglia se il verdetto non è stato diverso dalla sommara condanna dell'Occidente e di tutti i suoi alleati locali.

Il ritorno all'islam diventava per tutti i disillusi l'unica panacea in grado di curare i mali, e le disgrazie patite dalla *dār al-Islām* tornavano ancora una volta ad esser lette come la diretta conseguenza del corruccio divino. Nessuna tolleranza diventava possibile per la tiepidità religiosa, e le moschee (spesso unico luogo in cui svolgere impunemente opposizione politica) si affollavano di conseguenza, mentre lo zelo cresceva e l'ansia di penitente riscatto e di sacrificio prendeva nell'animo di molti musulmani il posto della pietà e della misericordia. Ad agevolare questo processo interveniva anche la frustrante riflessione che nel convulso modello voluto dalla civiltà occidentale era sempre più difficile assolvere appieno i non pochi doveri incombenti su qualsiasi buon musulmano. Come potrebbero essere infatti assolvibili oggi i basilari obblighi religiosi, in quale modo potrebbero essere fortificati quei «pilastri» su cui deve obbligatoriamente fondarsi la fede di ogni credente?²⁰

Già da lungo tempo (anche se non per «colpa» dell'Occidente) non è più possibile infatti assolvere agli obblighi della *zakāt* mentre, secondo alcuni moderni «fondamentalisti», il fatto che i vari Stati nazionali non perseguano più il *ḡihād*, l'«obbligo assente» (come lo definiva un libello²¹ elaborato dall'organizzazione che programmò e realizzò l'uccisione del presidente egiziano Sadat), renderebbe tali governanti del tutto delegittimati e degni anzi di essere radicalmente eliminati dalla scena politica, quand'anche non si fossero piegati a sopportare l'offensiva culturale dell'Occidente.

4. La minoranza sciita

Se quanto detto caratterizza fino ad oggi la parte prevalente del sistema sunnita (gli hanbaliti, abbiam visto, sono su posizioni dissimili e fortemente polemiche per quanto attiene al concetto di *ig̃tihād*), alquanto dissimile ci appare invece il sistema della più diffusa delle minoranze teologico-giuridiche islamiche: quella sciita.

Gli sciiti, «partigiani» cioè dei (buoni) diritti del casato hascemita del Profeta – che s'identifica nella discendenza avuta da sua figlia Fāṭimah, andata sposa al cugino di Muḥammad, ʿAlī b. Abī Ṭālib (la *shīʿat ʿAlī* era la «fazione di ʿAlī» che ha dato appunto vita al termine sciita) – hanno seguito un tragitto abbastanza diverso. Secondo la dottrina prevalente nella diffusissima scuola giarfarita o imamita, l'ultima «guida» (*imām*) della comunità filo-alide, di fronte all'ostilità persecutoria delle autorità abbasidi di Baghdad, preferì occultare nell'847 d.C. la propria giovanissima persona, trovando rifugio in un miracoloso e

misterioso palazzo sotterraneo sottostante il campo militare-prigione di Samarra, da dove – immortale per grazia divina – avrebbe garantito nei secoli a venire l'interpretazione autentica dei dettami divini fino al Dì del Giudizio Finale. Non che questo abbia comportato una diminuzione del ruolo riservato ai massimi dotti sciiti, che anzi essi, per la concreta possibilità di essere eccezionalmente ispirati dall'*imām*, fruiscono nel corso della loro vita di un prestigio ben maggiore di quello normalmente goduto dal loro colleghi sunniti. Laddove per la maggior parte dei sunniti la fatica umana dei loro *'ulamā'* potrà andare a costituire una preziosa giurisprudenza cui seguire nei secoli ad informarsi, nel mondo sciita la stessa fatica viene ad avere un peso decisamente minore dal momento che, per divino volere, l'*Imām* potrà ispirare ai suoi dotti *viventi* un flusso interpretativo sempre fresco e vitale.

Dal punto di vista strutturale l'Iran sciita ha così ben minori difficoltà rispetto al fratello mondo sunnita. La possibilità (entro i limiti di una dogmatica peraltro assai contenuta e pur nel forte richiamo alla tradizione religiosa) di operare le necessarie innovazioni e quanto mai concreta e, al contempo, lo scismo non ha alcun motivo di porsi l'imbarazzante quesito su chi debba essere posto alla guida unitaria della Comunità, dal momento che un imamato reso ormai trascendente è stato graziosamente concesso da Dio ai suoi fedeli. Duttilità d'intervento e omogeneità d'indirizzo (l'*islamismo* in un solo paese) sono in definitiva due fra le possibili chiavi di lettura di una permanenza al potere degli *Āyātollāh* iraniani che sembra suscitare una indispettita meraviglia, in non poche occasioni tutt'altro che dissimulata.

Esponendo i vari assunti dottrinari che regolano il mondo sunnita abbiamo più volte parlato di «maggioranza» o di «prevalente parte», mai dunque di totalità. Il mondo che noi usiamo definire sunnita²², composto come abbiamo visto dagli aderenti a diverse scuole giuridiche oltre che teologiche, e tutto concorde sul semplice quadro dogmatico che afferma l'unità e unicità di Dio, la missione profetica di Muhammad e la vita ultraterrena con un premio o un castigo impartiti in un Dì del Giudizio Finale.

In questo quadro il sistema hanbalita si colloca per molti versi con peculiarità sue proprie che, come si vedrà, non sono senza conseguenze nella fase odierna del dibattito che percorre il mondo islamico in genere e quello arabo più in particolare. Uno dei punti di «dissenso» (*ikhtilāf*), come abbiamo appena accennato sopra, riguarda proprio i basilari concetti di *iğmā'* e di *iğtihād*. Il primo, per tutto il sunnismo, e il *consensus* dei «dotti», ma quello in grado di for-

nire un'interpretazione autentica (*iğtihād*) sarebbe quello delle prime generazioni di musulmani, l'ultimo esponente dei quali sarebbe stato proprio quell'Ahmad ibn Hanbal che ha dato il nome alla scuola da lui di fatto fondata nel III secolo dell'era islamica (IX d.C.) e dopo il quale, ricordiamolo, la «porta dell'*iğtihād*» fu definitivamente chiusa. Da quel momento in poi, lo abbiamo visto, unica possibilità consentita sarebbe rimasta quella della «pedissequa imitazione». Da qui, ineluttabilmente, l'esasperata ricerca della sottigliezza giuridica, degenerante talora nella pratica dei sotterfugi giuridica (*hiyal*) che tanto scandalizzano gli hanbaliti, unici *escamotages* tuttavia in grado di affrontare con successo impreviste e inusitate situazioni. Conseguenziale anche un certo conformismo giurisprudenziale che non ha mancato di riverberare i suoi dubbi effetti sulla situazione socio-politico-economica del mondo musulmano sunnita ma anche l'accusa, difficilmente smentibile e anch'essa mossa dagli hanbaliti, di una strutturale inadeguatezza ad affrontare il nuovo senza «perder l'anima».

Già Ibn Taymiyyah, forse il massimo pensatore che la scuola hanbalita abbia espresso dopo la morte del suo fondatore, si ribellava contro questa chiusura, riaffermando energicamente (sulla scorta della più antica tradizione) la necessità che l'*iğtihād* dei dotti proseguisse senza impacci per il bene della Comunità dei credenti (svalutando al quanto il principio dell'*iğmā'* a vantaggio dell'accordo fortemente basato sul testo rivelato), pur elencando meticolosamente la metodologia che i «dotti» avrebbero dovuto seguire. Non a torto Gardet poteva pertanto osservare che «la solution hanbalite d'Ibn Taymiyya se trouverait rejoindre certaines attitudes shi'ites: par l'importance accordée aux docteurs qui pratiquent l'effort personnel, ceux que l'on appelle les mujtahidun»²³.

Non c'è dubbio che la questione sia di rilevanza tutt'altro che trascurabile: da un lato si seguita a ritenere imm modificabile la cornice interpretativa nella quale operano i dotti che, anche senza volerlo, tendono a riproporre un conservatorismo di fondo che sfocia talora in vero e proprio immobilismo, anche politico; mentre dall'altro la «riapertura delle porte dell'*iğtihād*», di fronte alle sfide sempre più pressanti del presente viene chiesta a gran voce da nuovi dotti che non avranno forse una preparazione teorica impeccabile, ma che solo con grande fantasia potremmo seguire a definire reazionari. Non saremo troppo lontani dal vero se definiremo riformisti proprio questi neo-hanbaliti, non a caso sulla stessa lunghezza d'onda di quel riformismo musulmano che, come abbiamo già detto, ebbe in al-Afghānī il suo principale teorico e il suo massimo attivista. Anche oggi – cosa che non preoccupa i più distratti osservatori e che meraviglia invece i neofiti – nuovi riformisti ripercorrono quei sentieri che fu-

rono abbandonati forse un po' troppo precipitosamente per inseguire chimere nazionalistiche e socialistiche (alla araba) e quelle non meno irreali del panarabismo nasseriano o ba' thista.

L'acculturazione all'odiato e temuto Occidente (di cui i «nazionalismi» e i tanti pretesi «socialismi» son stati certamente un cascame) e vista perciò come concausa della fragilità del modello islamico tradizionale che, in un passato sia pur eccessivamente mitizzato, è stato sicuramente glorioso. Il pericolo temuto e dunque quello del protrarsi di una supina acquiescenza al «villaggio globale» che, a torto o a ragione, si ritiene l'Occidente voglia cinicamente istituire a livello planetario, invitando a quell'edonistica cesura fra cittadino e credente che già abbiamo visto essere del tutto inaccettabile per l'islam.

Da qui il forte accento sulla devozione popolare, sulla volontà di tornare alla *shari'ah*, la Legge rivelata, sulla pretesa che i vari Governi ripristinino il tradizionale statuto riguardante i *dhimmi* (gli aderenti alle comunità religiose «protette», quali cristiani, ebrei, zoroastriani ecc.), bandendo i segni più inutilmente appariscenti dell'occidentalizzazione, che si recuperi il pudibondo (e segregante) velo muliebre, che si chiudano i locali notturni, che si aprano banche islamiche che non pratichino tassi d'interesse, considerati una forma camuffata di usura (anche se questo si risolve poi in un clamoroso e intuibile fallimento finanziario).

Il tutto non è evidentemente senza vantaggi²⁴, anche se è ben difficile che questo sia sufficiente a risolvere i gravi problemi del sottosviluppo e della sovrappopolazione che sembrano ancora condannare tante parti del mondo islamico.

5. Conclusioni.

Quale conclusione possiamo trarre? Essenzialmente che non è più ammissibile trattare con ignorante sicumera un fenomeno che ci riguarda molto da vicino e che è quanto meno opportuno potersi infine orientare una volta per tutte nella vasta costellazione «islamica» e che finora, invece, è apparsa come un'oscura nebulosa. È poi necessario saper cogliere quanto c'è di realmente nuovo nel desiderio «innovatore» dei nuovi dotti e, al contempo, evitare l'errore che – complice certa sensazionalistica stampa – vorrebbe fare «di ogni erba un fascio», mescolando (come si diceva all'inizio di questo lavoro) –«integralismo» e fanatismo, «fondamentalismo» e terrorismo, «radicalismo» ed estremismo politico.

Non che tale improvvisa confusione non possa in effetti talora verificarsi anche nella realtà, ma si dovrà finalmente procedere a un'attenta cernita fra il fine che gli *islamici* intendono perseguire e quella che è insopportabile e aberrante scoria. Dobbiamo capire inoltre che se i movimenti «islamici» hanno tutti un'unica e generica finalità, quella cioè della rivivificazione e dell'affermazione dell'islam, e altrettanto certo che ben differenti sono gli obiettivi tattici, così come i mezzi atti a conseguirli.

In prima battuta si dovrebbero perciò distinguere tutti i movimenti dediti all'impegno politico, vuoi con metodi terroristici vuoi con strumenti legali (si pensi in quest'ultimo caso alla stessa Fratellanza Musulmana, così attenta al sociale e così pronta a intervenire in campi quali la sanità e l'istruzione pubblica) e tutti quei gruppi che, come già ebbe modo di argomentare Bruno Etienne²⁵, potrebbero essere definiti *di mantenimento* della fede o di *conversione*. La *da'wah*, cioè l'*appello* o il *richiamo* (all'islam), è termine fondamentale per capire quella che per i musulmani tutti è un'autentica missione e che sfugge all'opinione pubblica occidentale che tende ad assimilare questi movimenti *missionari* islamici con le organizzazioni più propriamente *islamiche*.

Escludendo le antiche confraternite mistiche (sulle quali sarebbe lungo ora soffermarsi), da tempo infatti agiscono, con sempre maggiore efficacia e pervasività, piccole e grandi associazioni di volontariato che si prefiggono la conversione all'islam o il rafforzamento della fede di quei musulmani che, per le più diverse motivazioni, l'avessero vista affievolirsi. Esse operano all'interno ma anche all'esterno della *dār al-Islām*, perché per l'ecumenismo, che è tipico anche dell'Islam, è dovere di ogni musulmano contribuire a far sì che il messaggio divino sia portato a conoscenza di tutti, nella speranza di una conversione che, per grazia celeste, possa aprire le porte dell'eterna salvezza. I mezzi finanziari di queste *missioni* islamiche sono non di rado cospicui, specialmente se si tratta di operare all'interno di una società non-musulmana (come è caso frequente nel continente africano) che si ha fondata speranza di poter almeno parzialmente islamizzare. È chiaro che queste organizzazioni non si occupano di questioni direttamente politico-istituzionali²⁶, anche se non si può escludere che qualche loro aderente, considerando con favore il rovesciamento di questo o quel regime ritenuto islamicamente «iniquo», magari occasionalmente e a titolo personale, non garantisca il suo discreto sostegno a una causa che si avrebbe certo difficoltà a definire «spirituale».

Occorrerà distinguere inoltre quelle organizzazioni islamiche più direttamente coinvolte nella dialettica sociale e politica e che nondimeno rifuggono

dall'uso della violenza per realizzare i propri fini. La Fratellanza Musulmana, così attiva ad esempio in Egitto, in Siria o in Giordania, ha sottolineato frequentemente la propria indisponibilità all'uso della violenza, senza che questo la faccia deflettere dal suo scopo istituzionale di dar vita a una gestione della cosa pubblica genuinamente islamica. Non c'è dubbio che tutto ciò sia coerentemente in linea con gli assunti dell'hanbalismo, ma se la dottrina della Fratellanza ha senz'altro affascinato in un primo momento non pochi giovani, successivamente ne ha spinto fuori alcuni, delusi nella loro ansia di coniugare più rapidamente teoria e prassi. Ciò ha contribuito a ingrossare le file di tanti gruppuscoli più o meno clandestini e segreti che si prefiggono di reislamizzare la società *illico et immediate*, anche se con mezzi che avrebbero ripugnato al santo giurista e teologo di Baghdad.

È necessario insomma uno sforzo di attenzione e di conoscenza che consenta di chiamare le cose col loro giusto nome, evitando sommari giudizi che non possono non inasprire i già tesi rapporti che intercorrono fra mondo islamico e mondo occidentale. Auspicio questo che non riguarda solo una delle parti e che dovrebbe stimolare maggiormente ad approfondire la conoscenza delle rispettive storie (così fortemente intrecciate), del pensiero filosofico e teologico, del pensiero scientifico, di quello artistico e di quello letterario (l'assegnazione del Nobel a Maḥfūz non è sufficiente, per il suo sapore marcatamente *politico*), affinché parafrasando un altro premio Nobel si possa infine dire: «East is East and West is West / And tomorrow the twain shall meet».

NOTE

¹ Sebbene ben lungi dall'aver conseguito un consenso generalizzato, ci rifacciamo volentieri alla proposta «anglofila» lanciata numerosi decenni or sono da Ettore Rossi, allora direttore della prestigiosa rivista «Oriente Moderno» (edita dall'Istituto per l'Oriente di Roma), in base alla quale i paesi del Nordafrica, l'Egitto, quelli appartenenti alla cosiddetta «Mezzaluna Fertile» e la stessa Turchia asiatica, costituirebbero il Vicino Oriente, mentre al Medio Oriente apparterrebbero l'Iran, l'Afghanistan e i paesi del sub-continente indiano.

La proposta, se non altro, andrebbe accolta una volta per tutte per poter rispondere convenientemente al quesito che naturalmente si potrebbe porre. Come potremmo infatti parlare di Medio ed Estremo Oriente senza definire, di conseguenza, anche un Vicino Oriente?

² Ricordiamo tutti la riflessione fatta da Lévi-Strauss sull'uso, scientificamente improponibile ma decisamente comodo ancorché pericoloso, del termine «razza».

³ La Turchia repubblicana costituisce la più vistosa delle eccezioni, unitamente all'infelice comunità musulmana bosniaca. Tragicamente miope appare quindi l'inettitudine occidentale a risolvere – anche con mezzi energici – un conflitto che rischia di cancellare dai Balcani una delle più interessanti varianti musulmane, fiorita, forse non a caso, nel vecchio continente.

⁴ Si veda il nostro *Alle radici dell'integralismo islamico*, in «La città nuova», III, 1988, 1-2, p. 46.

⁵ Così, si esprimeva lo *shaykh* Muṣṭafā al-Marāghī, per due volte Rettore dell'Università islamica di el-Azhar (1928-29 e 1935-45), in un'intervista a un giornalista egiziano ricordata da L. Gardet nel suo *La Cité islamique*, Vrin, Paris 1981⁴, p. 25.

⁶ Mohammed Arkoun propone un neologismo: *islāmawīyyūn* (islamicizzanti?).

⁷ Un tratto di somiglianza con l'omonimo fenomeno cristiano potrebbe, se vogliamo, essere rintracciato nella comune volontà che dei rispettivi Sacri Testi sia data una lettura testuale: esigenza questa fortissima in ambiente musulmano dal momento che il Corano, lettera testuale divina, è pieno di passaggi che, senza una lettura allegorica, potrebbero far cadere in un'inaccettabile antropomorfizzazione della divinità. Per consentire di parlare di «destra» di Dio, di «Trono» o di «occhio» di Dio, Aḥmad Ibn Ḥanbal (non erroneamente considerato il più autorevole codificatore di quello che sarà poi noto come «sunnismo») affermò pertanto la necessità di far ricorso alla cosiddetta *balkayfa*, dall'espressione araba *bilā kayfa* (senza come/perché). Fatto proprio da al-Ash'arī, tale principio diverrà articolo di fede per tutto l'islam sunnita, consentendo di far accettare senza troppe elucubrazioni quanto da Dio rivelato nel Corano. Il *come* e il *perché*, a Dio piacendo, potranno da Lui essere chiariti all'uomo nell'Aldilà, allorché si sarà dotati di ben altri sensi e ben differente raziocinio.

⁸ Il nostro Maometto.

⁹ A dire il vero ancor oggi non manca qualche curioso tentativo di richiamare severamente quel lontanissimo periodo in cui Normanni, Provenzali o Lombardi andarono per più o meno nobili fini a liberare «il gran Sepolcro di Cristo», pateticamente addossando ad esso tutto il male che il mondo islamico dovette patire numerosi secoli dopo. A questo bizzarro e auto-assolutorio modo di leggere la storia si potrebbero contrapporre, dello stesso patetico tenore, considerazioni sulla non provocata *aggressione* delle prime armate musulmane che si rovesciarono non soltanto sull'Egitto, la Siria o il Nordafrica bizantino, ma anche sull'impero persiano sasanide, spezzandolo alle radici in nome di una nuova cultura che riteneva (e in astratto ritiene tuttora) perfettamente lecito sottomettere tutti gli «infedeli», graziosamente consentendo la «protezione» al monoteista che si pieghi a subire l'incontrastato dominio politico dell'islam e la «ghettizzazione» riservando al pagano, come unica alternativa alla condanna a morte, l'adozione incondizionata alla fede islamica.

¹⁰ Il termine con cui essi si definivano era *salafīyyūn*, «puri (antenati)», appunto.

¹¹ I cosiddetti kharigiti (*Khawāriġ*) furono di fatto i primi teologi musulmani e, nel corso dell'agitata vicenda che avrebbe portato al futuro movimento sciita e alto stesso sunnismo, si posero la fondamentale domanda su chi potesse essere definito musulmano, se ci dovesse essere una corrispondenza fra la fede e le opere e su chi fosse il più degno di assumere la guida della Comunità dei fedeli. La loro attività teologica e politica pesò enormemente su tutto il secolo omayyade (661-750 d.C.); il movimento s'insediò a Damasco per poi, con un suo esponente, trovare il modo di trapiantarsi in terra andalusa quando gli Omayyadi di Damasco furono sterminati dai rivali Abbasidi – ma in minor misura dette segni di sé ancora nei secoli successivi, specie nelle irrequiete regioni nordafricana e arabica.

¹² Esempolari furono alcune pubbliche dispute, in una delle quali, fra lo stesso Afghani e Renan, quest'ultimo non uscì certo vincitore per acutezza d'analisi e apertura mentale.

¹³ A parte alcuni movimenti che la maggioranza sunnita definirà comprensibilmente «eterodossi», la prevalente dottrina sunnita prescrive che il Califfo debba essere coreiscita (della stessa tribù del Profeta) o quanto meno arabo, il che renderebbe automaticamente illegittimo il califfato ottomano. Una frazione autorevole del sunnismo – ancora una volta gli hanbaliti – non è tuttavia affatto d'accordo sulla categoricità di un tale requisito etnico, che d'altronde cozza con l'universalismo proprio della fede islamica. Così il grande hanbalita Ibn Taymiyyah, nella sua *as-Siyāṣah ash-shar'īyyah*, auspicava un califfato non arabo assunto dalle capaci mani militari dei Mamelucchi che avevano avuto il non trascurabile merito di aver sgominato i Mongoli, distruttori del califfato abbaside, nella battaglia di 'Ayn Ġālūt.

In questo confronto dottrinario – eccessivamente amplificato dall'orientalismo occidentale – s'inserì anche la serie di lavori del nostro grande Carlo Alfonso Nallino («Califfato» e «Appunti sulla natura del "califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"», entrambi pubblicati in: *Scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma 1941, vol. III, Parte II, pp. 227-33 e 234-59), l'ultimo dei quali non mancava di una certa patriottica «partigianeria». Esso consisteva infatti in un vero e proprio *pro-memoria*, indirizzato al nostro Ministero delle Colonie nel lontano 1916 per aiutare le nostre autorità (anche allora in pieno marasma cognitivo sulle «cose islamiche») a capire che il consentire nelle moschee tripolitane o cirenaiche l'allocuzione pubblica del venerdì (*khutbah*) in nome e a favore del califfo-sultano avrebbe potuto verosimilmente innescare un pericoloso sentimento nazionalistico in quegli ex-sudditi ottomani assoggettati dall'Italia appena nel 1911. Le nostre autorità infatti, compiaciute per la propria «tolleranza» religiosa, permettevano che nelle allocuzioni collegate alla preghiera canonica di mezzogiorno fosse esplicitamente pronunciato e riverito il nome del Sultano turco che, dal Trattato di Küçük Kaynarca del 1774, aveva preso a firmarsi nei documenti diplomatici anche come «supremo califfo» dei musulmani. L'equivoco sull'istituto califfale – politico-spirituale ma pur sempre decisamente *politico* – era stato introdotto dal D'Ohsson pochi anni dopo attraverso il suo *Tableau général de l'Empire Othoman* e ciò era evidentemente bastato a convincere qualche nostro «dotto» funzionario che col Sultano ci si trovasse in effetti di fronte a una sorta di «Papa» musulmano. Quello sciagurato funzionario ignorava del tutto il fatto che la *khutbah* era sempre stata tra l'altro valido strumento per dichiararsi *esplicitamente* devoti

sudditi di questo o quel sovrano islamico e dunque, nel caso, per seguire ad attestare la propria indefettibile devozione politica a Istanbul.

¹⁴ Tra i pochissimi dogmi dell'islam il negare che, con l'opera di Muhammad, la Rivelazione non sia stata definitivamente concessa all'umanità, rende chi pretenda d'esser musulmano un miscredente (*kāfir*), passibile delle più gravi conseguenze, con l'espulsione fisica o morale dalla Comunità dei credenti.

¹⁵ Lunghi dall'esser perfettamente chiaro al lettore, il Corano è libro carico di fasciose asperità, in grado di suscitare entusiasmanti certezze ma anche non pochi angosciosi dubbi. Numerosissimi sono i passaggi che esigono un'attenta esegesi e che, per la stessa ammissione dei musulmani, sono ben distanti dall'essere chiaramente intendibili (*Allāh a' lam* "Dio è il Più Sapiente", e la corretta conclusione di ogni interpretazione che si osa proporre sui Suoi versetti). Basterebbe, per convincersene, rileggere quanto riportato dal versetto 35 della *Surah XXIV della luce* che dice: "Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla Sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente" (trad. A. Bausani).

¹⁶ Cfr. *Cor.*, IV, 115.

¹⁷ Dopo un'iniziale ma breve fioritura di scuole «geografiche», l'islam sunnita si è riconosciuto nelle scuole malichita (dal nome di Mālik b. Anas), hanafita (da quello di Abū Hanīfah an-Nu'mān), sciafeita (dal nome di ash-Shāfi'ī) e hanbalita (dal già più volte citato Aḥmad b. Ḥanbal). L'appartenere a questa o a quella è perfettamente lecito e le divergenze d'opinione, non certo trascendentali, sono viste come un particolare segno di benevolenza divina.

¹⁸ Il vocabolo Egira (emigrazione, ma anche rescissione dei vincoli tribali) è adattamento del termine arabo *hiğrah* e ricorda il rifugiarsi da Mecca a Yathrib – in seguito chiamata semplicemente Medina, la Città – di Muhammad e di un pugno di suoi fedeli seguaci. Avvenuta nel 622 d.C., è diventata per la massima parte dei musulmani la data di partenza per gli eventi che caratterizzano, in base al corso lunare, la scoria dell'islam.

¹⁹ Questa immagine, tutt'altro che irrispettosa nei confronti dei musulmani, era quella impiegata consuetamente dagli Ottomani per indicare i fedeli sudditi del Sultano-Califfo. Per il lessico politico musulmano rinviamo all'intelligente lavoro di B. Lewis (*Il linguaggio politico dell'Islam*, tradotto nel 1991 da Laterza).

²⁰ Questi *arkān* sono: la professione di fede monoteistica e nella missione profetica di Muhammad (*shahādah*), la preghiera canonica cinque volte al giorno (*ṣalāt*), la «decima canonica» (*zakāt*), il digiuno diurno nel mese lunare di Ramadan, il pellegrinaggio rituale alla Mecca e dintorni nel mese lunare di Dhū 'l-ḥiġġah (*ḥaġġ*) per chi ne abbia la possibilità fisica e finanziaria e, per alcuni aspetti particolari, l'«impegno» canonico «sulla strada di Dio» (il tanto equivocato *ġihād*).

²¹ Su esso si veda il superbo lavoro fatto da G. C. Anawati, *Une résurgence de kharijisme au XXe siècle: «L'obligation absente»*, in: «Mideo», Le Caire 1983, 16, pp. 191-228.

²² Da *sunnah*, «consuetudine, modo di comportarsi», riferito evidentemente al Profeta e ai suoi primi e santi Compagni e Seguaci.

²³ *La cité islamique*, cit., pp. 122-3.

²⁴ Si deve ammettere che una maggiore onestà nei comportamenti pubblici è senz'altro avvertibile. A puro titolo esemplificativo dirò che il mio spedizioniere, un Fratello Musulmano, che si cura delle pratiche d'imbarco dei miei libri in un paese arabo nel quale mi reco con una certa frequenza, applica una tariffa senz'altro ragionevole, decisamente più accettabile di quella, esosa e spesso mafioseggiante, di tanti altri suoi colleghi dall'apparentemente tranquillizzante abito occidentale (col quale sono intessuti anche i vestiti di non pochi addetti alla dogana che, in modo neppure troppo velato, usano richiedere una precisa «mancia» per non distruggere del tutto gli involucri al fine di operare i loro ottusi controlli).

²⁵ Cfr. B. Etienne, *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 1988 (Paris 1987), pp. 176-95.

²⁶ Un caso tipico è la *Ġamā'at at-tabligh wa 'd-da' wab*, indiana, operante dal 1941-42.